BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE

SITZUNGSBERICHTE · JAHRGANG 1967, HEFT 2

CARL BECKER

Der ‚Octavius' des Minucius Felix

Heidnische Philosophie und frühchristliche Apologetik

Vorgelegt am 6. Mai 1966

MÜNCHEN 1967

VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

Druck der C. H. Beck'schen Buchdruckerei Nördlingen
Printed in Germany

INHALT

I Der ‚Octavius' ein Mosaik? 5
Das Zwischengespräch (c. 14–15) 6
Der Philosophenkatalog (c. 19,3ff.) 10
Aufgaben der Untersuchung 19

II Die Reden des Heiden und des Christen
Das Weltganze (c. 5; c. 16–20,1) 22
Die traditionelle Religion (c. 6,1; c. 20,2–24,13) 28
Rom und die *religio* (c. 6,2–7,6; c. 25–27)
a) Roms Imperium (c. 6,2–3; c. 25) 37
b) Vorzeichen – Dämonen (c. 7; c. 26–27) 41
Die christliche Gottesverehrung (c. 8–10; c. 28–33) 46
Auferstehung (c. 11; c. 34–36,2) 50
Die irdischen Leiden der Guten (c. 12,1–6; c. 36,3–38,4) 54
Folgerungen (c. 12,7–13,5; c. 38,5–7) 59

III Ergebnisse der Interpretation
Aufbau und Quellen 63
Die Entstehungszeit des Dialoges 74
Der ‚Octavius' in der frühen Apologetik 97

Literaturverzeichnis 105

Abkürzungen 106

Register 107

I

DER ‚OCTAVIUS' EIN MOSAIK?

Hieronymus hat an Minucius Felix gerühmt, daß er mit der gesamten heidnischen Literatur vertraut gewesen sei: *quid gentilium litterarum dimisit intactum?* (ep. 70,5), und die neuere Forschung hat immer genauer nachgewiesen, an wie viele Stellen griechischer und vor allem römischer Autoren sich dieser Apologet anschließt. Die Achtung vor ihm ist dadurch nicht größer geworden. Je zahlreicher die Anklänge waren, die man aufspürte, um so mehr sah man sich zu dem Urteil gedrängt, daß der Dialog *Octavius* nichts anderes sei als ein Mosaik, eine Sammlung fremder Gedanken und Wendungen; an dem Urteil ‚Musivkunst' kamen auch solche Gelehrte nicht vorbei, die Minucius schätzten.[1] Auch konnte die Gegenüberstellung mit dem sprachlich und gedanklich funkelnden, von Leidenschaft durchglühten *Apologeticum* Tertullians kaum zugunsten des Minucius ausfallen. Durch die Prioritätsfrage wurde ein Vergleich zwischen beiden Autoren geradezu erzwungen, und dieser Vergleich hat die unbefangene Betrachtung des Dialoges immer wieder schwergemacht. Wie man sich aber dabei auch entscheiden mochte: ob man Minucius unmittelbar von den griechischen Apologeten

---

Soweit Arbeiten nur mit dem Namen ihres Verfassers zitiert sind, finden sich die genauen Titel im Literaturverzeichnis auf Seite 105.

[1] Nur einige französische Gelehrte seien genannt, die das Verständnis des Dialoges (im Anschluß an G. Boissier) besonders gefördert haben: P. Monceaux, 1901, 477: „pas une idée vraiment originale et personelle, rien qui n'ait un air de *déjà vu*"; 490: „ce charmant ouvrage est, en grande partie, une mosaïque d'idées, de scènes et de détails pris de tous côtés" (vgl. 489). Unter Berufung darauf Waltzing, 1909, XX, vgl. schon 1903 (unten Anm. 3): „une mosaïque de pensées et de style; un vrai travail de marqueterie"; vgl. P. de Labriolle, Histoire de la littérature chrétienne 1 (éd. G. Bardy), Paris 1947[3], 188f. Vgl. J. Beaujeu, 1964, XCIV: „une compilation habile, raffinée, un peu mièvre, gentiment enrubannée". – In der übrigen Literatur zu Minucius (und zu Tertullian) wird der *Octavius* allenthalben so charakterisiert und abgewertet.

oder ob man ihn von Tertullian abhängen ließ (oder gar beide Autoren auf eine gemeinsame Quelle zurückführte) – das kann als sicher gelten, daß den christlichen, apologetischen Abschnitten der Octaviusrede in dem gleichen Maße wie den philosophischen Abschnitten ältere Werke zugrunde liegen. Außer der heidnischen Literatur hat sich Minucius auch die vorangehende christliche zunutze gemacht. So ist dem Werk ein einheitliches Gepräge nicht abzusprechen. Die Einheitlichkeit ist freilich, scheint es, vor allem durch Negatives gekennzeichnet: allenthalben schließt sich Minucius an Fremdes an und gelangt zu keiner eigenen Leistung.

Daß die ganze Rede des Octavius von fremden Bestandteilen durchzogen ist, daran ist nicht zu rütteln.[2] Aber ehe man daraus ein Werturteil ableitet, ist zu prüfen, in welcher Weise Minucius bei der Übernahme vorgegangen ist und wieweit er das Fremde in neue Zusammenhänge eingefügt hat. Handelt es sich nur um formale, äußerliche Änderungen, oder reichen sie tiefer? Um für eine solche Interpretation eine Grundlage zu gewinnen, seien zunächst zwei Abschnitte des Werkes betrachtet, wo der Zusammenhang mit den Vorlagen weit über Einzelwendungen hinausreicht und wo die Priorität nicht strittig ist, da das eine Mal Platon, das andere Mal Cicero das Vorbild ist: das Zwischengespräch (c. 14f.) und der große Philosophenkatalog (c. 19, 3ff.).

DAS ZWISCHENGESPRÄCH (c. 14–15)

Nachdem der Heide Caecilius seine Verteidigung der römischen ‚Religion' und seinen Angriff gegen die Christen vorgetragen hat (c. 5–13), antwortet der Christ Octavius nicht sofort, son-

[2] Am leichtesten zu überblicken in Waltzings großer Ausgabe, Louvain 1909, 149 ff. (Les Sources de Minucius Felix). Vgl. die Stellenangaben in seiner Teubneriana 1912 (1926[2]), dazu freilich die Warnung von H. Hagendahl, Latin Fathers and the Classics, Göteborg 1958 (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia 6), 79[1]. – Zu einzelnem s. etwa E. Behr, Der Octavius des M. Minucius Felix in seinem Verhältnisse zu Cicero's Büchern de natura deorum, Diss. Jena 1870; F. Kotek, Anklänge an Ciceros De natura deorum bei Minucius Felix und Tertullian, Programm Wien 1901; F. X. Burger, Minucius Felix und Seneca, München 1904; P. Courcelle, Virgile et l'immanence divine chez Minucius Felix, Mullus 34–42.

dern zunächst ergreift Minucius das Wort. Er erkennt die ausgewogene Form des Vortrages an, aber eben in ihr sieht er eine Gefahr; denn Menschen, die durch blendende Reden zu Irrtümern, zu übereilter Zustimmung verleitet werden und sich dann von Kundigeren widerlegt finden, werden schließlich zu völliger Zurückhaltung, zum Verzicht auf Entscheidungen veranlaßt, so wie im Leben böse Erfahrungen mit Mitmenschen zum Menschenhaß führen können.

Die Vorlage ist das große, zäsurbildende Zwischengespräch in Platons *Phaidon*, dort wo durch die Einwände von Simmias und Kebes alle Sicherheit, die zuvor über die Unsterblichkeit der Seele gewonnen war, wieder in Frage gestellt wird.[3] Dort dämpft Sokrates – im Gespräch mit Phaidon – mit aller Behutsamkeit die Bestürzung der Zuhörer, ehe er auf die Argumente selbst eingeht. Er spricht allgemein über ‚Redenhaß' und verdeutlicht ihn am ‚Menschenhaß', der aus planlosem, unverständigem Umgang mit Menschen hervorgehe. Ebenso könne es gegenüber Reden geschehen, daß man ohne Prüfung Scheinwahrheiten zustimme; wenn sie sich dann als trügerisch erwiesen, suche man die Schuld nicht bei sich, sondern bei den λόγοι und meine schließlich, die Dinge selbst seien in ständigem Wandel begriffen.

---

[3] Aus den Berührungen zog zunächst J. Vahlen Konsequenzen für den Text und sicherte ihn von den Platonstellen aus gegen Eingriffe (Berliner Vorlesungsprogramm 1894 = Opuscula academica 2, Leipzig 1908, 130–32). Dann arbeitete Waltzing die Entsprechungen genauer heraus (Mélanges Boissier, Paris 1903, 455–60). Da es ihm um den Nachweis ging, daß Minucius die Platonstelle unmittelbar vor Augen hatte, konnte er die Abweichungen kaum berücksichtigen. – Die Zusammenhänge reichen über den von Waltzing verglichenen Abschnitt noch hinaus. Bei 14, 2: *cum non laudi, sed veritati disceptatio vestra nitatur* (zu der Dativ-Konstruktion E. Löfstedt, Syntactica 1, 1942², 192 Anm.), steht Phaed. 91 A φιλονεί̓κως – φιλοσόφως und der dort folgende Gedanke im Hintergrund. Andererseits knüpft 16, 6 (nicht in dem Zwischengespräch, sondern bereits in der Octaviusrede): *cum non disputantis auctoritas, sed disputationis ipsius veritas requiratur*, kaum an Phaed. 91 A an, sondern nur an Cicero, nat. d. I 5, 10: *non enim tam auctores (-itatis?) in disputando quam rationis momenta quaerenda sunt.* Das Simplex ist durch das Kompositum ersetzt (*quaerere – requirere*), die Gegenüberstellung ist von der Sache her verschärft (*non tam – quam* wird zu *non – sed*), wie an anderen Stellen wird die *veritas* hervorgehoben.

Die Anlage des Dialoges *Octavius* läßt es freilich hier so wenig wie in anderen Abschnitten zu einem Wechselgespräch kommen, sondern in einem Zuge trägt der ‚Schiedsrichter' diese Gedanken vor. Wie bei Platon geht es um Allgemeines, um die Wirkung von Reden überhaupt.[4] Platon stellte wahre und scheinbar wahre λόγοι einander gegenüber, und in dem vorangehenden Gespräch waren sachliche Einwände gegen die Argumente des Sokrates vorgebracht worden. Bei Minucius aber, der von den ersten Komplimenten an das Formale heraushebt,[5] steht auf der einen Seite kunstvolle Stilisierung, geistreicher Irrtum, Blendwerk, auf der anderen Seite die schlichte Wahrheit (14,3 *.. plerumque pro disserentium viribus et eloquentiae potestate etiam perspicuae veritatis condicio mutetur;* 14,4 *verborum lenocinium – rerum intentiones;*[6] 14,7 *argutiae – ea quae recta sunt*). Der Tadel richtet sich dabei weniger gegen die heidnischen Redner als gegen die Leichtfertigkeit der Hörer; so fällt kein böses Wort. Die Folge davon, daß die Menschen sich blenden lassen, ist bei Minucius nicht, daß man meint, alles sei in Fluß, sondern daß man ἐποχή übt, auf alle Entscheidungen verzichtet: 14,5 *.. ut damnatis omnibus malint universa suspendere quam de fallacibus iudicare.*[7] Statt um die Unsicherheit der Dinge geht es um den

---

[4] 14, 3 .. *altius moveor, non de praesenti actione, sed de toto genere disputandi.* Der Zusammenhang legt es nahe, *non – sed* im Sinne von *non modo – sed etiam* zu verstehen (vgl. J. B. Hofmann – A. Szantyr, Lateinische Syntax und Stilistik, München 1965, 518: § 284b), zumal es an der Phaidonstelle 88C heißt: (Kebes und Simmias) ἡμᾶς πάλιν ἐδόκουν ἀναταράξαι καὶ εἰς ἀπιστίαν καταβαλεῖν οὐ μόνον τοῖς προειρημένοις λόγοις, ἀλλὰ καὶ εἰς τὰ ὕστερον μέλλοντα ῥηθήσεσθαι.

[5] Zu Beginn rühmt er die *concinnitas sermonis* (14, 2). Hinter dem nächsten Satz: *quamquam magnum in modum me subtili varietate tua delectarit oratio,* steht Cicero, fin. II 1, 3 *quamquam admodum delectatus sum eius oratione perpetua* – ebenfalls nach langer Rede eines Dialogteilnehmers. Das bedenkliche Kompliment für die *varietas* (schon auf *variare* 16, 2 vorausweisend?) fehlt darin.

[6] *intentio* ist der Antithese zuliebe hinzugefügt. Auch an anderen Stellen verstärkt es den Ausdruck: 1,5 *meae mentis resedit intentio*; 16,2 *ut propositionis incerto incertior responsionis nostrae intentio fundaretur.*

[7] Im Eingang des Satzes – *sic adsidue temeritate decepti culpam iudicis transferunt ad incerti querellam* (14, 5) – verknüpft Minucius einen platonischen Gedanken mit einer sallustischen Formulierung. Denn dahinter steht

Verzicht auf Klärung. Das mangelnde Unterscheidungsvermögen, der Bann durch eine glänzende Oberfläche hindert auch daran, in Schwierigeres, das Begreifen Übersteigendes einzudringen (14,4 . . *nec a rectis falsa secernunt, nescientes inesse et incredibili verum et verisimili mendacium*).[8] Der „Menschenhaß" kann in einem solchen Zusammenhang nur eine untergeordnete Rolle spielen; er wird zur nachträglichen Analogie: ähnlich (wie bei Gebildeten gegenüber Reden) sei es bei schlichteren Menschen im Leben – *suspectis omnibus* (analog zu *damnatis omnibus*) verkennen sie bisweilen die wertvollsten Menschen (14,6).

So ist in die platonische Grundlage ein Problem eingefügt, das in frühchristlicher Zeit auch sonst oft wichtig wird: Wie kann sich die einfache christliche Wahrheit gegenüber der großen heidnischen Wortkunst behaupten (‚Wahrheit' ist auch in dem Dialog ein Leitwort)?[9] Zugleich werden die Paradoxien der christlichen Lehre angedeutet. Wie in der Vorlage ist die Argumentation am Ende des Abschnittes auf eine bestimmte philosophische Lehre

---

einmal Phaed. 90 D: . . μὴ ἑαυτόν τις αἰτιᾶτο μηδὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀτεχνίαν, ἀλλὰ τελευτῶν . . ἐπὶ τοὺς λόγους ἀφ' ἑαυτοῦ τὴν αἰτίαν ἀπώσαιτο (sowie 88 C μὴ οὐδενὸς ἄξιοι εἶμεν κριταὶ ἢ καὶ τὰ πράγματα ἄπιστα ᾖ), zum anderen Jug. 1,4 *suam quisque culpam auctores ad negotia transferunt.* Die Proömien und Exkurse Sallusts wirken auch sonst im *Octavius* nach. Die Formulierung über die Tiere 17, 2: *prona in terramque vergentia nihil nata sint prospicere nisi pabulum* geht auf Cat. 1, 1 zurück: *pecora, quae natura prona atque ventri oboedientia finxit* (daß Minucius nach *ferae beluae* das Neutrum setzt, erklärt sich vielleicht von Sallust her). Hinter 34, 2: *quis ignorat omnia quae orta sunt occidere,* steht Jug. 2, 3: *omniaque orta occidunt* (dazu Hagendahl 77), hinter den Paradoxien über die trotz ihrer Unterlegenheit siegreichen Juden 33, 3 steht Cat. 53, 3 (Büchner 234–37).

[8] Daß die beiden *et-et*-Glieder parallel gestaltet sind, ist deutlich; völlige Sicherheit über den Wortlaut scheint sich nicht erreichen zu lassen.

[9] Bei Minucius selbst wird das Motiv mehrfach aufgenommen (19, 3; 20, 1; 38, 6) – freilich nur theoretisch. Er hätte sein literarisches Werk zerstört, wenn er der kunstvoll ziselierten Rede des Heiden eine schlichte, auf alle Stilmittel verzichtende Rede des Christen gegenübergestellt hätte. Seine Absicht ist es gerade, die christliche Lehre in literarischem Gewande darzustellen; daher kann die zweite Rede im Sprachlichen nicht hinter der ersten zurückstehen. Auch die literarischen Reminiszenzen, die Virgilanklänge u. ä. sind in beiden Reden gleichermaßen vorhanden. – Auf das Leitwort *veritas* wird in Text und Anmerkungen mehrfach einzugehen sein; s. das Register.

zugeschnitten. Bei Platon spielt aller Wahrscheinlichkeit nach Polemik gegen Herakliteer herein, wenn er von der Gefahr spricht, daß man sich alles in ständiger Bewegung, ohne festen Halt vorstelle;[10] Minucius nimmt Bezug auf die philosophische Position des Heiden, der mit dem Bekenntnis eingesetzt hatte: *omnia in rebus humanis dubia incerta suspensa magisque omnia verisimilia quam vera* (5,2). Auf den Schulbetrieb und auf die Lehre der Neuen Akademie weisen außer *incertum* und *suspendere* (und der *malle*-Alternative 14,5) auch andere gegenüber Platon neue Wendungen und Vorstellungen hin: *sine dilectu adsentiuntur dictis omnibus; temeritate decepti; a peritioribus arguuntur.*[11] Soviel Platonisches nachwirkt, es ist doch neuen Zusammenhängen zugeordnet.

DER PHILOSOPHENKATALOG (c. 19,3ff.)

Unter den Zeugen dafür, daß auch die Heiden nur Einen Gott kennen, werden die griechischen Philosophen vorgeführt. Die Grundlage bildet ein Abschnitt der Rede des Velleius, im ersten Buch von Ciceros *De natura deorum*. Man hat die verwandten Stellen oft nebeneinandergesetzt, um zu verdeutlichen, auf wie geringe, äußerliche Variationen sich Minucius beschränke, ja wie er im Grunde Cicero ausschreibe. Gleich der Anfang scheint dafür kennzeichnend zu sein:

Cicero I 10,25: Thales Milesius, qui primus de talibus rebus quaesivit, aquam dixit esse initium rerum, deum autem eam mentem quae ex aqua cuncta fingeret.

Minucius 19,4: sit Thales Milesius omnium primus, qui primus omnium de caelestibus disputavit. is ⟨au⟩tem (isdem P) Milesius Thales rerum initium aquam dixit, deum autem eam mentem quae ex aqua cuncta formaverit.

---

[10] Freilich bleibt der Bezug unsicher; s. etwa die *Phaidon*-Kommentare von J. Burnet, Oxford 1911, 91; R. Hackforth, Cambridge 1955, 108 (zurückhaltend).

[11] Die einzelnen Begriffe finden sich allenthalben in Ciceros Schriften, von *De inventione* an bis zu *De natura deorum* und *De divinatione*.

Beschränkt man sich auf diese Zeilen, so weichen die beiden Fassungen in der Tat nur stilistisch voneinander ab. Neu bei Minucius sind die zwei hervorhebenden chiastischen Figuren (*Thales Milesius – Milesius Thales; omnium primus – primus omnium*),[12] zwei Verba sind geändert (*quaerere* in *disputare*, *fingere* in *formare*, letzteres mit Tempuswechsel),[13] *de talibus rebus* ist – sachlich nicht ganz befriedigend – verdeutlicht durch *de caelestibus*; auch die Wortstellung differiert, und die Aussage ist neu gegliedert.[14] – Geht man das ganze Kapitel in dieser Weise

---

[12] Vielleicht nach Cic., nat. d. I 11, 26 (bei Anaxagoras, mit anderem Bezug).

[13] Zu dem von Minucius bevorzugten drei- und viersilbigen Satzschluß Beaujeu LXXVII; zur besseren Klausel Axelson 115. Das Perfekt (*formaverit* statt *fingeret*) weist vielleicht auf den einmaligen Schöpfungsvorgang hin.

[14] 19, 4 heißt es weiter: *esto* (*eo* P) *altior et sublimior aquae et spiritus ratio, quam ut ab homine potuerit inveniri, a deo traditum*: *vides philosophi principalis nobiscum penitus opinionem consonare.* Axelson (Textkritisches 25–27; noch nicht 1941, 91[6]) empfiehlt, für *isdem* mit der ed. princeps zu lesen *idem*, lehnt Vahlens *esto* zugunsten von *ea* ab und ändert mit E. Heikel *traditum* in *traditam*, das dann zum folgenden *opinionem* zu beziehen ist. Aber *idem* ist ungeeignet, da von Thales nicht zwei gleichberechtigte Aussagen gemacht werden (so ist *idem* an den anderen Stellen gebraucht, auf die Axelson verweist: Oct. 28, 5; 28, 9), sondern die Erwähnung der Zeit nur der eigentlichen Aussage vorausgeschickt ist. Ob *autem* richtig ist, bleibt gewiß wegen des sogleich folgenden *autem* unsicher. Immerhin ist das doppelte *tamen* in dem Gefüge 35, 5 gleicher Art (das erste ist – wie hier *autem* – auf den vorangehenden Satz, das zweite auf den Anfang des eigenen Satzes bezogen). Auch das konzessive *esto* hat viel für sich. Denn der Gedanke ist: ‚Das war Thales' Lehre; mag auch offenbleiben, ob er von sich aus darauf gekommen oder zu ihr inspiriert worden ist – jetzt ist nur die Übereinstimmung zwischen dem frühesten Philosophen und den Christen wichtig'. Die gleiche Argumentationsweise begegnet 34, 7f.: ‚mag die Meinung Platons und des Pythagoras über die Seelenwanderung in ihren Einzelheiten auch Hohn herausfordern, jedenfalls stimmen in dem Punkt des Weiterlebens die führenden Weisen mit den Christen überein.' Die konzessive Form wird zudem durch Cic., nat. d. I 19, 49 gestützt (im Zusammenhang der Vorlage für c. 19): *haec quamquam et inventa sunt acutius et dicta subtilius ab Epicuro, quam ut quivis ea possit agnoscere . .* Damit ist auch gegeben, daß *a deo traditum* zum Vorausgehenden gehört. Zu *vides* läßt es sich ohnehin nicht beziehen – die Heiden müssen zwar die Übereinstimmung einsehen, nicht aber die Tatsache, daß dies offenbart

durch, so sieht man, daß nur wenige Kola oder Wortgruppen unverändert übernommen sind und allenthalben in der gleichen Weise wie bei ‚Thales' variiert ist.[15]

Mit diesen ‚stilistischen Variationen' aber gehen Änderungen zusammen, die weit tiefer reichen und die Tendenz des Ganzen betreffen. Bei Cicero spricht ein Epikureer, der sich über alle anderen Philosophen lustig macht und ihre Absurditäten, Widersprüche, Torheiten eine nach der anderen vornimmt; ihnen allen stellt er dann den verehrten, einzigen Epikur gegenüber, der über diese Verkehrtheiten erhaben sei und allein das Richtige erkannt habe. Der Überblick ist chronologisch angelegt: Vorsokratiker (10,25–12,29) – Platoniker (12,30–13,35) – Stoiker (14,36–15,41); innerhalb der drei Gruppen werden mehrfach die Schulzusammenhänge betont. Daß die Stoiker am Ende ausführlich behandelt sind, mag damit zusammenhängen, daß sich in dem ciceronischen Gespräch Velleius gegen Balbus, einen Angehörigen dieser Schule, zu wenden hat.[16] Bei Minucius ist all das anders: der Abschnitt dient nicht der Polemik, sondern er soll gerade die Übereinstimmung – die Berührungen zwischen den Meinungen der Philosophen und der Lehre der Christen – erkennen lassen. Während Velleius die Philosophen möglichst abwertet, hebt Minucius ihre Bedeutung heraus. Daher heißt es bei Cicero am

---

ist. Vgl. zu der ganzen Stelle die Argumentation von J. H. Waszink, VChr 8, 1954, 130–32. – Das Wort *opinio* (19, 4 ex.) ist aus Ciceros Aussage über Anaximander entnommen, auf den Minucius nicht eingeht.

[15] Unveränderte Kola und Wortgruppen begegnen in c. 19 nur an folgenden Stellen: 4 *deum autem eam mentem quae ex aqua cuncta . .*; 7 *populares deos multos*; *qua omnia regantur;* 8 *naturam quae imagines fundat;* 10 *naturalem legem divinam* (das *atque* nach *legem* ist zu tilgen, wie Ciceros *naturalem legem divinam esse censet* zeigt; es ist aus dem Kleanthesteil eingedrungen, wo es heißen wird: *mentem modo ‹atque› animum* – hergestellt von E. Baehrens, ed. Leipzig 1886). Für einen Abschnitt von dieser Länge sind das überraschend wenig genaue Entsprechungen.

[16] Zu den quellenkritischen Fragen s. A. S. Pease in seinem großen Kommentar (Cambridge/Mass. 1955). L. Edelstein hat dargelegt, daß die ersten beiden Teile der Balbusrede im Hinblick auf die Rede des Akademikers gestaltet sind (Cicero „De natura deorum" II: Studi Italiani 11, 1934, 131–83). Der Zusammenhang mit den anderen Gesprächsteilnehmern ist auch für die Beurteilung der Velleiusrede wichtig (s. etwa I 14, 36 *Zeno autem, ut iam ad vestros Balbe veniam . . .*).

Ende (I 16, 42): *exposui fere non philosophorum iudicia, sed delirantium somnia*, bei Minucius dagegen (20,1): *exposui opiniones omnium ferme philosophorum, quibus inlustrior gloria est, deum unum multis licet designasse nominibus . . .*[17] All die bösartigen, spöttischen Urteile des Velleius müssen daher ausscheiden; an ihre Stelle treten Bemerkungen, die die Übereinstimmung hervorheben, besonders entschieden am Anfang und am Ende.[18] Das ist der Grund, warum Minucius den Namen des Thales und seinen Platz am Beginn der griechischen Philosophie (*primus omnium*) weit mehr betont als Cicero und warum er, mehr als Cicero, am Anfang und am Ende (19,4; 20,1 *omnes*) die Vollständigkeit des Überblicks hervorhebt. Ebensowenig wie den Spott und die Polemik gegen die übrigen Philosophen und Philosophenschulen konnte Minucius die preisende Heraushebung Epikurs brauchen. Er fügt Epikur, am Ende eines größeren Abschnittes, in seinen Überblick ein (19,8). – Mit der chronologischen Anordnung ist eine sachliche verbunden; die alte Abfolge wird nur beibehalten, wenn es mit dieser sachlichen vereinbar ist, und das Nacheinander, auch die Schülerschaft, tritt weit weniger heraus als bei Cicero.[19] So glie-

[17] Zum Text des *deum-unum*-Kolons: E. Löfstedt, Eranos 6, 1906, 18f.; Waltzing 1909 (Anhang); Pellegrino. Den Anschein der Vollständigkeit soll auch 19, 4 das *omitto*-Glied erwecken (nicht bei Velleius).

[18] Zu Beginn wird die Lehre des Thales als göttlich inspiriert hingestellt (vgl. oben Anm. 14). Auf die Übereinstimmung wird gleich danach auch bei Anaximenes-Diogenes verwiesen: *horum quoque similis de divinitate consensio est.* Ausgesprochen wird das erst wieder am Ende, bei Xenophon-Ariston und vor allem bei Platon. Anfang und Ende sind damit stark herausgehoben; auch von da aus erklären sich einige Änderungen. – Der spöttische Satz des Velleius über die Übereinstimmung zwischen Stoikern und Dichtern, mitten in seiner Erörterung: . . *ut etiam veterrimi poetae, qui haec ne suspicati quidem sint, Stoici fuisse videantur* (I 15, 41), wird zwar von Minucius übernommen (und ins Positive gewandt), aber nicht an der gleichen Stelle, sondern erst in der Zusammenfassung 20, 1: . . *ut quivis arbitretur aut nunc Christianos philosophos esse aut philosophos fuisse iam tunc Christianos* (daß bei dieser Formulierung die Forderung aus Platons Staat – Philosophen und Könige – mit im Spiel ist, braucht man nicht auszuschließen).

[19] Zeitliche Abfolge und Schulzusammenhänge hebt Cicero mehrfach heraus, etwa 26 *inde Anaxagoras*, 28 *tum Xenophanes*, 35 *eius* (Theophrasti) *auditor Strato.* Wie wenig dagegen Minucius an der chronologi-

dert zwar auch Minucius seinen Überblick in drei Abschnitte, aber nach den Gesichtspunkten: Philosophen, die nur von Einem Gott sprechen: 19,3–8 – Philosophen, deren Meinung schwankt, die aber letztlich auch Einen Gott annehmen (und die zum Teil den heidnischen Irrglauben entlarven): 19,9–13[20] – Philosophen, die begriffen haben, daß Gott sich dem Begreifen entzieht, und damit der Wahrheit sehr nahe gekommen sind: 19,13–14. Die Stoa ist nicht mehr herausgehoben, statt dessen tritt aufs stärkste Platon hervor; unmittelbar im Anschluß an ihn wird die Übereinstimmung noch einmal bekräftigt (19,15). Bei Velleius stand Platon inmitten des Ganzen und wurde wegen seiner *inconstantia* angegriffen (I 12,30); bei Minucius, der das Schwanken zwischen verschiedenen Meinungen nur bei anderen Philosophen darstellt, ist er nicht nur als letzter mit besonderer Anerkennung erwähnt, sondern der Cicerotext ist hier durch Zitate erweitert. Das fällt um so stärker auf, als Minucius seine Vorlage sonst durchweg gestrafft hat. Wie der Abschnitt schon dadurch übersichtlicher

---

schen Abfolge interessiert ist, zeigt schon die geringe Zahl der Zeitadverbia (nur am Anfang: *Anaximenes deinceps et post Apolloniates*, und weder *deinceps* noch *post* ist präzise, s. unten Seite 15); in der Regel fährt er mit *vero, et, etiam, quoque* fort. Das frappierendste Beispiel für diese Änderungen ist es, daß er bei den Stoikern zwar anfangs die Gruppe Zenon-Chrysipp-Kleanthes nennt, dann aber – im Gegensatz zu Cicero – zunächst Kleanthes behandelt (Cicero: *qui Zenonem audivit*) und erst nach ihm Zenon (mit dem Übergang: *Zenon, eiusdem magister*). Das geschieht nicht aus einer Marotte heraus, nicht weil er um jeden Preis variieren will; vielmehr ließ sich nur so die ‚physiologische Interpretation' der Götter durch Zenon und Chrysipp – und auf diese Seite ihrer Lehre kommt hier weit mehr an als bei Cicero – nebeneinanderstellen (nach Zenon heißt es: *eadem fere Chrysippus*; ciceronische Aussagen über Zenon sind z. T. auf Chrysipp übertragen). – Der Straffung wegen entfallen – außer bei Platon – die Stellenangaben Ciceros (z. B. *Aristoteles in tertio de philosophia libro* I 13,33; *in eo libro qui inscribitur de Minerva* I 15,41). Auch bei Philosophen, deren Gottesvorstellungen Verschiedenes umfassen und bei denen Minucius dies heraushebt, zählt er nicht alles auf, was sie als göttlich ansehen, sondern gibt nur einige Beispiele (völlig weggelassen werden überall die Gestirne).

[20] Im Mittelteil sind Peripatetiker und Stoiker nicht wegen der Schulzusammenhänge vereinigt. Wie gleichgültig eine solche Abfolge für Minucius ist, zeigt aufs deutlichste die Absonderung erst des Diogenes (19, 5), dann des Ariston (19,13) – beide im Stoikerteil der Velleiusrede (I 15,41 und 14, 37).

wird, daß Minucius nicht zu jedem Philosophen eigene Bemerkungen hinzufügt, so läßt er auch viele Details weg, faßt längere Aussagen zusammen oder wählt einzelnes aus ihnen aus.[21]

Die sachlichen Unrichtigkeiten der Velleiusrede, die von den Erforschern der griechischen Philosophie beklagt worden sind,[22] stellt Minucius in keinem Punkt richtig. Bei der Straffung und bei der vor allem sachlichen, nicht mehr chronologischen Anlage kommt sogar Schiefes, Verkehrtes neu herein. Dafür ein Beispiel:

Cicero I 10,26: post (nach Anaximander) Anaximenes aera deum statuit eumque gigni esseque inmensum et infinitum et semper in motu. (Weit später dann, am Ende der Gruppe der Vorsokratiker, I 12,29:) quid aer, quo Diogenes Apolloniates utitur deo, quem sensum habere potest aut formam dei?

Minucius 19,5: (nach Thales) Anaximenes deinceps et post Apolloniates Diogenes aera deum statuunt infinitum et inmensum.

Der Weglassung des zwischen Thales und Anaximenes stehenden Anaximander wird *deinceps* nicht gerecht, und mit *post* ist ein großer Zeitraum, mit vielen Philosophen, übersprungen. Ohne Anhalt wird zudem auch der Gott des Diogenes als *infinitus et inmensus* bezeichnet.[23] Ähnliches begegnet auch sonst. Minucius hat nicht das Sachliche überprüft und, etwa mit Hilfe anderer Überlieferungen, Fehler richtiggestellt; der doxographische Abschnitt, den Cicero der Diskussion zuliebe im Munde des Epikureers polemisch verzerrt hatte, wird in dieser verzerrten Form für ein Gesamtbild der griechischen Philosophie benutzt. Minu-

[21] Daß mehrfach sachlich Verwandtes zusammengefaßt wird, trägt zu der Straffung bei. Da nicht zu jedem einzelnen Philosophen ein Urteil abgegeben wird, können auch Lehren, die sich nicht ganz decken, verknüpft werden, so 19,7 durch *notum est* die Gottesvorstellungen des Xenophanes, Antisthenes und Speusipp.

[22] Vgl. schon H. Diels, Doxographi Graeci, Berlin 1879, 531–50; zum einzelnen Pease. Zuletzt W. Süss, Cicero – Eine Einführung in seine philosophischen Schriften, Akad. d.Wiss. u. d. Lit. Mainz 1965, 102f.

[23] Mit Umkehrung der ciceronischen Wortfolge (wobei *infinitus et inmensus* ebenfalls ciceronisch ist: div. II 43,91), ebenso dann bei *Apolloniates Diogenes* (5), weiter bei *commeans et intentus* (6) bis zu *Babylonius Diogenes* (12).

cius verwendet ihn ohne Prüfung für seine ganz andere Intention und gibt ihm einen neuen Sinn. Das Grundschema ist dabei nicht neu; griechische Apologeten hatten sich für den Einen Gott bereits auf die Philosophen berufen.[24] Aber erst auf einer solch systematischen Grundlage, wie Minucius sie bei Cicero fand, erhält die Parallelisierung volles Gewicht.

Freilich ist bestritten worden, daß die Velleiusrede die einzige Vorlage für die Angaben über die Philosophen ist. In einer für den philosophischen Hintergrund des Dialoges wichtigen Arbeit hat Rudolf Beutler[25] die Ansicht vertreten, Minucius halte sich außer an Cicero auch an eine von diesem unabhängige griechische Schrift; in ihr habe er die Doxographie (wohl mit Epikur) vorgefunden, von Cicero habe er nur die Formulierungen übernommen. Das würde bedeuten, daß Minucius auf die griechische Vorlage der Velleiusrede (oder auf eine von dieser Vorlage abhängige Schrift) gestoßen wäre und daß er, da diese kaum polemisch angelegt war, die ‚epikureische' Tendenz nicht erst aus der Vorlage hätte ausscheiden müssen. Der Vorgang, daß der Abschnitt der griechischen Schrift mit variierten ciceronischen Formulierungen wiedergegeben wird, ist nicht leicht zu rekonstruieren; einzelne Wendungen, in denen Minucius etwa Platon mit Sallust oder mit Virgil verbindet,[26] sind kaum vergleichbar. Aber allgemeine Erwägungen helfen wenig, es kommt auf die Einzelpunkte an. Da halten die vier Argumente Beutlers einer Prüfung schwerlich stand. Es handelt sich um Stellen, wo Minucius nicht mit Cicero, wohl aber mit Clemens von Alexandria zusammengeht[27] oder wo er über Cicero hinaus etwas bringt, was auf eine griechische Vorlage weist.

---

[24] Am ehesten vergleichbar ist Athenagoras (suppl. 5 f.), der zunächst die großen Dichter nennt und dann zu den Philosophen übergeht, dabei die Timaiosstelle heraushebt und – chronologisch – Aristoteles und die Stoiker folgen läßt.

[25] Philosophie und Apologie bei Minucius Felix, Diss. Königsberg 1936, 73–82. E. Bickel ist in der Besprechung Gnomon 14,1938, 166–68 auf das Problem von c. 19 bereits eingegangen. Da er etwas Entscheidendes: die Technik des Minucius bei der Umgestaltung seiner Vorlagen, beiseite gelassen hat, ist die Frage erneut zu erörtern. Vgl. Pellegrino 52 ff.

[26] Zu Sallust-Platon vgl. Seite 8[7], zu Virgil-Platon Seite 71[22].

[27] Voraussetzung ist dabei, daß Clemens und Minucius sich nicht unmittelbar berühren. Für Beutler schied die Möglichkeit von vornherein aus, da er Minucius vor Tertullian ansetzte. Unabhängig von der Prioritätsfrage hat W. den Boer, Clément d'Alexandrie et Minuce Félix, Mnemosyne s. III 11, 1943, 161–90 die verwandten Stellen beider Autoren verglichen (nach A. Beltrami und Q. Cataudella) und gezeigt, daß nirgends ein direkter Einfluß zu erkennen ist.

1. Anaximenes und Diogenes von Apollonia, bei Cicero weit getrennt, sind wie bei Minucius auch bei Clemens zusammengestellt.[28] Ist das ein Indiz für eine griechische Vorlage? Der Vergleich zwischen c. 19 und der Velleiusrede zeigt, daß es zum Vorgehen des Minucius überhaupt gehört, Verwandtes oder (scheinbar) sich Deckendes ohne Rücksicht auf Chronologie oder Schulzusammenhänge nebeneinanderzurücken. So geschieht es bei Xenophanes-Antisthenes, Demokrit-Straton, Xenophon-Ariston – Paaren, die bei Cicero in keiner Weise vorbereitet sind und deren Zusammenstellung (besonders deutlich ist es bei den zuletzt genannten Philosophen) nicht in griechischer Doxographie, sondern nur unter dem Gesichtspunkt dieses Minuciuskapitels am Platze ist. Gerade bei Anaximenes-Diogenes entstand durch das Nebeneinanderrücken eine sachliche Unrichtigkeit (s. oben S. 15), die Minucius, wäre er von einer griechischen Doxographie ausgegangen, kaum hereingebracht hätte und die bei Clemens fehlt. Wenn Cicero allein die Vorlage ist, lassen sich aus der Tendenz des Minucius alle Änderungen verstehen, nicht aber von einer griechischen Quelle aus.

2. Von Theophrasts Gottesvorstellung heißt es bei Cicero, sie schwanke zwischen *mens, caelum* und *sidera*; Minucius spricht nur von *mundus* und *mens*, Clemens von οὐρανός und πνεῦμα. Beutler erkennt an, daß sich das nicht mit Minucius deckt; aber die Zweigliederung rücke ihn und Clemens zusammen.[29] Doch solche Straffung, Reduzierung ist für das ganze Kapitel kennzeichnend; sie gehört zu den stilistischen Änderungen und zu der Reduzierung auf Hauptlinien. Sie taucht an vielen Stellen auf, wo kein Einfluß einer Vorlage in Betracht kommt.

3. Wie bei Minucius werde auch bei Clemens Epikur neben Aristoteles und Theophrast behandelt; Minucius greife also mit seiner Einfügung Epikurs auf die alte Ordnung zurück. Aber Minucius rückt den Epikur nicht zwischen diese Peripatetiker, sondern ans Ende der vorangehenden Gruppe; mit Aristoteles setzt bei ihm – unter dem Leitwort *variare* – etwas Neues ein.[30] Auch wird die – in ihrem polemischen, spöttischen Ton überraschende – Aussage über Epikur: *qui deos aut otiosos fingit aut nullos*, kaum auf eine sachkundige griechische Doxographie zurückgehen. Wieder ist das Vorgehen des Minucius von dem Cicerotext her begreiflich: er war gezwungen, Epikur seinen Platz in dem Überblick zu geben; nichts lag dann näher als ihn zu Demokrit zu rücken (dem er Straton beigab). Eine geeignete Epikurcharakterisierung konnte er bei Cicero freilich nicht finden.

---

[28] Clemens, Protreptikos p. 48, 35 ed. O. Stählin (1936).

[29] Beutler 77 (dazu Bickel 167).

[30] Protr. p. 51, 5 ff. Zu erwägen bleibt, ob die Äußerung über Epikur den folgenden *variatio*-Abschnitt vorbereiten soll. Aber das ist zwar für die Gedankenführung des Minucius von Interesse, erlaubt jedoch keinen Rückschluß auf die Quelle. Der (polemische) *variatio*-Gesichtspunkt fehlt bei Clemens.

4. Das Xenophonzitat. Bei Cicero (nat. d. I 12,31) heißt es: *Xenophon . . facit in his quae a Socrate dicta rettulit Socratem disputantem formam dei quaeri non oportere*; bei Minucius 19,13: *Socraticus Xenophon formam dei veri negat videri posse et ideo quaeri non oportere.*[31] Das bei Cicero fehlende *non videri* entspricht dem xenophontischen ἀόρατος (Mem. 4,3,13f.). Auch wenn Minucius seine Vorlagen variiert – falls er nur den Cicerotext vor Augen gehabt hätte, hätte er daraus schwerlich diesen Gedanken entwickeln können. Woher also hat er seine Kenntnis? Müssen wir hier doch mit der griechischen Doxographie rechnen? Nun bildet der gleiche Xenophonabschnitt auch in c. 32,4–6 des *Octavius* den Hintergrund, ja er kehrt dort weit ausführlicher wieder. Es ist möglich, daß Minucius – bei seinem Interesse an Sokrates – die *Memorabilien* gelesen und eine Reminiszenz daraus hier eingefügt hat.[32] Ebenso denkbar ist es freilich, daß schon in griechischer Apologetik – bei dem Ansehen, das Xenophon auch im zweiten Jahrhundert besaß[33] – der Xenophonabschnitt zitiert war und Minucius ihn dorther kennengelernt hat. Diese Kenntnis konnte er dann auch in dem doxographischen Überblick verwenden und die Aussage über Xenophon etwas erweitern; bei Platon hat er der ciceronischen Vorlage weit mehr hinzugefügt (19,14). Das *non videri* ist kein Argument, hinter dem ganzen Katalog neben Cicero eine griechische Doxographie zu suchen.[34]

Die Frage ist so ausführlich behandelt worden, weil es für die Beurteilung des ganzen Werkes von Bedeutung ist, ob Minucius mit Cicero – dessen Schriften ihm zunächst unmittelbar vor Augen standen[35] – auch Ciceros griechische Quellen verbindet oder sich auf ihn allein stützt. Die Annahme,

---

[31] Beutler 78. – Ohne Belang für die Quellenfrage ist es, daß für Ciceros *deus* bei Minucius *deus verus* steht. Ginge das auf eine Vorlage zurück, müßte diese von einem Christen stammen und sich wohl überhaupt mit Minucius decken; die Berührungen mit Cicero würden dann noch rätselhafter.

[32] Waltzing (Ausg. 1909, 290) rechnet mit unmittelbarem Einfluß Xenophons auf Minucius. Auch hinter der Beschreibung des sokratischen *daimonion* 26, 9 kann der Memorabilienabschnitt 4, 3, 12 stehen.

[33] Vgl. K. Münscher, Xenophon in der griechisch-römischen Literatur, Philologus-Suppl. 13, 2 (1920) 106 ff. (Münscher [58. 97] nimmt an unserer Stelle an, daß Minucius allein von Cicero ausgeht).

[34] Auch die Zusammenstellung Dichter-Philosophen (Beutler 80 f.) weist nicht auf eine griechische Quelle (dazu unten Seite 27; vgl. zu c. 34).

[35] Indes hat vor einigen Jahren W. Krause bezweifelt, daß Minucius den Cicerotext eingesehen hat – Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur, Wien 1958, 148 (zu c. 19): „Es besteht . . . keinerlei zwingende Veranlassung, Cicero als direkte Quelle anzusehen"; 152: „Für die weitgehend angenommene direkte Abhängigkeit des Octavius von de nat. deor. ergibt die genaue Analyse der einzelnen Stellen wenig Wahrscheinlichkeit."

daß auf weite Strecken hin ein Autor wie Poseidonios unmittelbar hereinwirke,[36] hat nach dieser Analyse wenig Wahrscheinlichkeit. Man wird auch an anderen Stellen damit zu rechnen haben, daß für das Philosophische nur lateinische Quellen (Cicero, Seneca) herangezogen sind.[37] Der Rückgriff auf Platon ist besonderer Art.

AUFGABEN DER UNTERSUCHUNG

Die Betrachtung der beiden Abschnitte, hinter denen Kapitel aus Platon oder aus Cicero stehen, hat gezeigt, daß die Selbständigkeit des Minucius erheblich größer ist, als es bei einem flüchtigen Vergleich scheinen kann. Gewiß hat Minucius vieles übernommen; er geht nicht allgemein von der heidnischen Bildungswelt, sondern von bestimmten Stellen der heidnischen Literatur aus. Aber das Ergebnis seines Verfahrens ist alles andere als ein Mosaik, auch der Begriff ‚variatio' wird ihm nicht gerecht. Wohl hat der Autor Freude daran, seine Vorlagen formal umzuändern und ihnen ein bestimmtes Gepräge zu geben; bei stilistisch so verschiedenen Vorbildern wie Cicero und Seneca war eine solche Umwandlung geboten, wenn ein einheitliches Werk entstehen sollte. Aber das Philosophenkapitel zeigt, daß sich die Änderungen nicht auf Details und nicht auf Formales beschränken. Minucius gibt dem ganzen Gedankengang eine neue Richtung und gliedert ihn von seiner eigenen Zielsetzung aus um. Die einzelnen Änderungen und Umstellungen hängen mit neuen Gesamttendenzen zusammen. Hinter den Abweichungen von der Vorlage steht eine ratio – sie sind interpretierbar.

---

[36] Auf Poseidonios wird von Beutler vieles zurückgeführt. Skeptisch Axelson 59[25]; K. Reinhardt scheint im Poseidonios-Artikel der RE (Bd. 22, 1954) Minucius nicht heranzuziehen.

[37] Eine Stelle sei noch behandelt, 18, 3. In der Vorlage nat. d. II 52, 130 geht es nur um die befruchtende Kraft des Nil, des Euphrat und des Indus, Minucius aber erwähnt vor den drei Flüssen erst den Einfluß des Meeres auf das Klima Britanniens. Beutler 35 rechnet auch hier damit, daß außer Cicero eine griechische Vorlage im Spiel ist. Aber Britannien war seit Cicero immer mehr in den Blick gekommen, und die Formulierungen gehen von nat. d. II 10, 26 aus (s. Waltzing). Und Einzelbeispiele aus der römischen Welt hinzuzufügen, liebt Minucius (vgl. unten Seite 84[48]).

An den beiden betrachteten Stellen rückten Elemente aus platonischen Werken in den Vordergrund: in den ciceronischen Dialog, als den sich das ganze Werk gibt, ist ein platonisches Zwischengespräch eingefügt; und der Philosophenkatalog läuft auf Urteile Platons und deren Nähe zum Christentum zu. Fragen wir nach dem Sinn dieser Heraushebung Platons und dem Sinn anderer Änderungen oder neuer Akzentuierungen, so gibt der Vergleich mit den Vorlagen oft keine Antwort; mit dem bloßen Nebeneinanderstellen, dem Ablesen der Unterschiede ist es dabei nicht getan. Ohnedies geriete eine Untersuchung, die sich allenthalben auf das Vergleichen stützen wollte, schon vom Material her sehr bald an eine Grenze, da zahlreiche Vorlagen und Einflüsse für uns nicht mehr kenntlich sind. Die Berührungen des Minucius mit den (durch Augustinus erhaltenen) Bruchstücken aus Senecas *De superstitione* lassen ahnen, wieviel uns hier entgehen wird.[38] Auch zeigen die beiden betrachteten Abschnitte bereits: Minucius benutzt die Vorlagen nicht in der Weise, daß der Leser des *Octavius* sie durchschimmern sehen oder gegenwärtig haben und vor diesem Hintergrund die Unterschiede, das Neue merken soll. Worin sollte gegenüber der Phaidonstelle oder gegenüber der Velleiusrede ein solcher Bezug bestehen? Minucius übernimmt von Cicero oder von anderen das Material – wobei die sachliche Richtigkeit ihn wenig kümmert – und rückt es in die neuen, christlichen Zusammenhänge.

Bei anderen lateinischen Autoren hat der genaue Vergleich mit den Vorlagen die frühere negative Beurteilung der ‚Nachahmer', der ‚Abschreiber' überwinden helfen und das Neue, Besondere in den Blick gebracht. Aber auch da mußte man über solche Vergleiche bald hinausgehen und den Werken ihre eigene Intention ablesen. Für die Beurteilung der imitatio wird damit oft erst die Grundlage geschaffen; nur von der Zielsetzung eines Werkes her wird die Auswahl der Vorlagen und die Umgestaltung begreiflich. So muß auch bei Minucius das Werk selbst betrachtet werden; bei einer solchen Interpretation wird freilich der Vergleich mit den Vorlagen wertvolle Dienste leisten.

---

[38] Zu dem Einfluß von *De superstitione* s. unten Seite 36 (mit 36[40]); 40[46]; 40[47]. Eine Überprüfung der Rekonstruktion der Schrift – an Hand der Seneca-Ausgabe von F. Haase, Leipzig 1853 (Bd. 3, 424–27) – scheint geboten.

Welchen Weg die Interpretation einzuschlagen hat, dafür gibt das Zwischengespräch einen Fingerzeig. Von dem ‚Schiedsrichter' und ebenso von Caecilius wird betont, daß die Antwortrede des Octavius Punkt für Punkt auf die Rede des Caecilius eingehen soll: 14,7 *diligenter quantum potest singula ponderemus*, und vor allem 15,1 .. *cum Octavius integra et inlibata habeat singula, si potest, refutare.* Die Entsprechungen zwischen den beiden Reden des Dialoges sind oft summarisch, in tabellarischen Übersichten, zusammengestellt worden.[39] Dabei zeigt sich im großen die parallele Anlage, aber in einer Reihe von Punkten gibt es Abweichungen; manches kommt in der zweiten Rede hinzu, manches erscheint in anderer Abfolge usw. Man mag dies aus Unvermögen erklären, mag auch an einen Verzicht auf Pedanterie denken. Die bisherige Betrachtung hat indes gezeigt, daß variatio gegenüber den Vorlagen bei Minucius nicht Selbstzweck ist, sondern in größeren Zusammenhängen steht. So wird auch innerhalb des Werkes nicht nur die Freude am Variieren bestimmend sein; die Entsprechungen und Abweichungen sind Abschnitt für Abschnitt zu prüfen.

[39] Schon in der Ausgabe von J. G. Lindner, Langensalza 1760, ist dem Text eine *Analysis logica dialogi* vorangestellt. Aus neuerer Zeit s. etwa Beutler 9–11, Beaujeu VIII–XIII.

II

DIE REDEN DES HEIDEN UND DES CHRISTEN

DAS WELTGANZE (c. 5; c. 16–20, 1)

Caecilius beginnt seine Rede mit der, wie er meint, unausweichlichen Feststellung, daß der Mensch bei der Beurteilung der Welt nur Wahrscheinlichkeit, nicht Gewißheit erreichen kann. Daher sei es unerträglich, daß so ungebildete, unkultivierte Menschen wie die Christen es wagen, die Rätsel der Welt lösen zu wollen. Philosophische Spekulationen können als Äußerstes, wie Sokrates wußte, Selbsterkenntnis bringen. Gibt man aber doch der Vermessenheit nach und blickt auf die Welt, so sollte man wenigstens keinen Phantastereien Raum gewähren. Wie man die Entstehung der Welt auch erklärt – nichts weist auf einen Gott als ihren Schöpfer hin. Nur zu deutlich spricht gegen eine *providentia* die Macht des Zufalles, der widersinnige, ungerechte Ablauf des Geschehens. Nur diesen Gedanken hält Caecilius schließlich fest; eine Beschreibung von Unwettern geht zu anderen Katastrophen über, die ohne Unterschied Schuldige und Unschuldige treffen; ja, die Guten, Rechtschaffenen leiden noch schlimmer als die Bösen.[1] In einer großen Klage über den Widersinn, die Ungerechtigkeit des Weltgeschehens dient das Schicksal von Männern wie Phalaris und Dionysius oder wie Rutilius, Camillus und Sokrates als Beispiel.

Grundlage für diese Erörterungen ist die Rede des Akademikers Cotta in *De natura deorum* III; dorther stammen auch die zuletzt genannten Beispiele (außer Camillus).[2] Zugleich wirkt

---

[1] Im Abschnitt über die Blitze heißt es zuletzt (5, 9 ex.): *sine dilectu tangunt loca sacra et profana, homines noxios feriunt et saepe religiosos.* An *sine dilectu* schließt das Weitere an bis zu: . . *et cum tabe pestifera caeli tractus inficitur, sine discrimine omnes deperire* (5, 10). Dann erfolgt die Steigerung (unauffällig; ein *cum*-Satz ging auch voraus): *et cum belli ardore saevitur, meliores potius occumbere.*

[2] Die Beispiele (ohne Camillus): nat. d. III 32, 80–82. Rutilius bildet dort den Anfang, Sokrates als große Steigerung das Ende. Zum Wegfall von Senecas Cato unten Seite 57 f.

– bei der Naturbetrachtung und bei den verschiedenen Welttheorien – der Eingang von Senecas Dialog *De providentia* herein. Diese Schrift begann: *Quaesisti a me, Lucili, quid ita, si providentia mundus regeretur, multa bonis viris mala acciderent;* entsprechend Caecilius 5, 12: *quod si mundus divina providentia et alicuius numinis auctoritate regeretur, numquam mereretur Phalaris et Dionysius regnum, numquam Rutilius et Camillus exilium, numquam Socrates venenum.*[3] Zwar wird bei Seneca die Gegenposition nicht für sich entwickelt, sondern eine Rechtfertigung der *providentia* bereits in die zweifelnde Frage hineingenommen. Aber der Ansatzpunkt ist ähnlich; bei Caecilius ist der Gedanke nur noch entschiedener, bitterer.

Octavius greift zunächst die Wendung gegen die „ungebildeten" Christen auf. Aber wenn es bei Caecilius hieß: *studiorum rudes, litterarum profanos, expertes artium etiam sordidarum* (5, 4),[4] so wird daraus bei Octavius: *inliteratos, pauperes, inperitos* (16, 5). Wichtiger als die ‚variatio' ist die Einfügung der *paupertas*. Von ihr aus läßt sich der Vorwurf überspielen; und nur so wird die Analogie mit den Philosophen möglich: auch diese hätten ohne hohe Abkunft und ohne Besitz, nur kraft ihrer Erkenntnisse, sich Rang und Ansehen erworben. So knüpft Octavius an Caecilius an und gibt dessen Aussagen einen neuen Sinn. Das geschieht erst recht, wenn auch er die Selbsterkenntnis als Aufgabe anerkennt, diese Forderung aber völlig anders versteht. Bei Caecilius bedeutet sie Beschränkung, Verzicht; der Mensch solle sich in seiner Begrenztheit, seiner Schwäche erkennen. Octavius dagegen spricht von dem hohen Rang des Menschen, seinem Bezug zur göttlichen Welt; bereits sein aufrechter Gang zeichne ihn aus und verweise ihn auf den Kosmos. Die beiden Auffassungen des delphischen Spruches: Nichtigkeit oder Würde des Menschen, stehen hinter dem Beginn dieser Reden.[5] Jedoch war bei der ab-

[3] Das ganze Eingangskapitel von *De providentia*, mit der Schilderung der, wie es scheinen könnte, unberechenbaren Naturvorgänge, steht hinter c. 5.

[4] Dahinter steht nat. d. II 29, 74 (gegen Epikur): *hominem sine arte, sine litteris, insultantem in omnes, sine acumine ullo, sine auctoritate, sine lepore.*

[5] U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Erkenne dich selbst: Reden und Vorträge 2, Berlin 1926, 171–89; F. Klingner, Humanität und humanitas: Rö-

wertenden Auffassung des ‚Erkenne dich selbst!' (in dem Sinne: ‚erkenne, daß du *nur* ein Mensch bist') früher der Bezug zur göttlichen Erhabenheit bestimmend; jetzt geht es, ohne ein solches Gegenüber, nur um die menschliche Schwäche. Die Rede des Christen setzt hier an. Da der Mensch durch seine Geistnatur ausgezeichnet und auf den Kosmos bezogen ist, erklärt Octavius, darf er sich dessen Betrachtung und geistiger Durchdringung nicht entziehen, ja er kann das gar nicht. Dann wird diese Ordnung, die sich jedem aufdrängt, in ihren verschiedenen Bereichen durchmustert. In dem Überblick wird noch einmal die Schönheit der menschlichen Gestalt erwähnt (17, 11–18, 1), die zuvor als Voraussetzung für solches Schauen hingestellt war (17, 2).[6]

Gedankengänge der Balbusrede in *De natura deorum* II stehen dahinter, sind aber auf charakteristische Beispiele beschränkt.[7] So wie ein großes ciceronisches Satzgefüge den Anfang bildet,[8] schließt ein langer, Cicero nachgebildeter Vergleich 18, 4 den Teil zunächst ab: . . *in hac mundi domo, cum caelo terraque perspicias providentiam ordinem legem, crede esse universitatis dominum parentemque ipsis sideribus et totius mundi partibus pulchrio-*

---

mische Geisteswelt, München 1965[5], 728. Zu den hellenistischen Vorstufen des Motivs vom aufrechten Gang: A. Wlosok, Laktanz und die philosophische Gnosis, Abh. Akad. Heidelberg 1960, 8–47; M. Pellegrino, Il ‚Topos' dello ‚Status rectus' nel contesto filosofico e biblico: Mullus 273–81.

[6] Die Kapitelgliederung ist bei 17, 11–18, 1 ff. besonders unglücklich; ähnlich etwa 34 ex.–35 in.; 33, 1 (dazu unten Seite 50[66]).

[7] Die langen Zitate aus seiner Arat-Übersetzung, die Cicero hier noch einmal vorführte, fallen ganz fort (17, 6 *relinquenda vero astrologis prolixior de sideribus oratio*).

[8] Hinter dem Anfang steht nat. d. II 2, 4 *quid enim potest esse tam apertum tamque perspicuum, cum caelum suspeximus caelestiaque contemplati sumus, quam esse aliquod numen praestantissimae mentis, quo haec regantur*? Oct. 17,4 heißt es entsprechend: *quid enim potest esse tam apertum, tam confessum* (vgl. 14,7) *tamque perspicuum, cum oculos in caelum sustuleris et quae sunt infra circaque lustraveris, quam esse aliquod numen praestantissimae mentis, quo omnis natura inspiretur moveatur alatur gubernetur*? Einige Male werden die Aussagen zu Trikola und Tetrakola erweitert (eine Wiederholung freilich wie *caelum-caelestia* wird beseitigt). Der Zusatz *‚et quae sunt infra circaque lustraveris'* bereitet ebenso wie *omnis natura* auf das Folgende vor – ein Beispiel dafür, wie Minucius um allmähliche Übergänge bemüht ist.

rem.[9] Wichtiger als die Einzeländerungen ist es, daß hier bei Caecilius und Octavius die Abfolge der Reden aus *De natura deorum* II und III vertauscht ist. Der Zweifel ist nicht das letzte Wort, sondern gibt nur den Ausgangspunkt. Bei Cicero findet sich auch hierfür ein Ansatz, wenn es im Schlußsatz von *De natura deorum* heißt, den Autor habe die Ansicht des Balbus stärker überzeugt (III 40, 95).

Die Meinung des Caecilius, es gebe keine *providentia*, ist zurückgewiesen, sobald alle Bereiche der Welt als sinnvoll, als aufs beste geordnet dargestellt sind. Die ἐποχή, der Verzicht auf sichere Erkenntnis, ist damit implicite als sinnlos entlarvt. Dennoch befriedigt die Antwort des Octavius nicht. Caecilius hatte zuletzt mit allem Pathos die Frage gestellt, wie sich das Leiden der Guten erkläre, wie das Schicksal von Männern wie Rutilius oder Sokrates mit der Annahme einer göttlichen *providentia* vereinbar sei. Octavius spricht ausführlich von der Ordnung der Welt; aber Katastrophen, jähe Unglücksfälle *(incendia, naufragia, tempestates, fulmina)* scheint es darin nicht zu geben. Alles, was über den wohlgegliederten Ablauf des Jahres, über das Klima usw. vorgebracht ist, kann nicht dafür entschädigen, daß die quälendste Frage ignoriert wird.

Auch in der Fortsetzung (18,5–20,1) geht Octavius hierauf nicht ein. Das Bisherige war unmittelbar auf die Caeciliusrede bezogen und knüpfte wie diese an Cicero an, so daß die beiden Abschnitte – wenngleich in umgekehrter Abfolge – sich auch vom Vorbild her zusammenschließen. Das Folgende aber geht darüber hinaus. Nachdem gesichert ist, daß es eine *providentia* gibt, folgt der Nachweis, daß es dann nur Einen Gott geben könne. Das letzte Glied in dem Hausvergleich, das zu Cicero hinzugekommen war (. . *ipsis sideribus et totius mundi partibus pulchriorem*),[10] bereitet darauf schon vor. Da Caecilius die *pro-*

[9] Bei Cicero begegnet der Vergleich mit dem Haus zweimal im Eingangsteil der Rede: nat. d. II 5,15 und 6,16–18. Die ciceronischen Substantive sind zu Partizipien umgeändert (*cum videat omnium rerum rationem modum disciplinam* wird zu *si . . omnia exculta disposita ornata vidisses*). Bei Cicero fehlt das protreptische *crede*; alles ist bei Minucius dem großen Abschluß – denn dazu hat er es umgestaltet – angemessen.

[10] Diese Form der Gedankenführung wird bei der Interpretation noch mehrfach heraustreten (vgl. schon in c. 5).

videntia bestritt, konnte sich für ihn die Frage: ein Gott oder viele Götter ?, kaum stellen.[11] Minucius schaffte hier, im Zusammenhang der *providentia*, Raum für das Thema des Monotheismus, das in jeder christlichen Apologie seinen Platz finden muß.[12]

Die Darlegungen über den Einen Gott sind, wie es in c. 39 über die ganze Octaviusrede heißt, gegliedert in *exempla – argumenta – lectionum auctoritates*. Mythische und geschichtliche, vor allem römische Beispiele werden aufgeboten (die Gründung Roms, der Bürgerkrieg zwischen Caesar und Pompeius – Minucius gibt auf diese Weise einem älteren Gedankengang römisches Kolorit);[13] auch aus der Natur sind einige Belege genommen. Daß das Wesen Gottes und seine Unbegreiflichkeit ausführlich dargestellt sind, kann an dieser Stelle zunächst verwundern. Aber in dem Philosophenkapitel (19), das vorhin mit Cicero verglichen worden ist (oben Seite 10ff.), erhält dieser Gedanke stärkstes Gewicht. Die xenophontischen und vor allem die platonischen Gottesvorstellungen können dort erst nach solcher Vorbereitung herausgehoben werden. Auf Paradoxien war zudem in dem Zwischengespräch kurz hingewiesen worden.

Bei der Wesensbeschreibung wird auch auf den Namen eingegangen (von ‚Gott' spricht man, ohne etwas hinzuzufügen); daran schließen sich leicht die Zeugnisse an. Velleius hatte in seiner Rede nacheinander Philosophen, Dichter und Volk aufgeboten (nat. d. I 16,42 die Dichter, 43 *vulgi opiniones, quae in maxima inconstantia veritatis ignoratione versantur*), dann ihnen allen Epikur entgegengesetzt. Diese Reihenfolge konnte Minucius nicht verwenden, da seine Darlegungen auf die Philosophen,

[11] Immerhin hatte Caecilius 5,12 nicht nur (wie Cotta bei Cicero oder wie Seneca) von *providentia* gesprochen, sondern dies erweitert zu *divina providentia et alicuius numinis auctoritas*. Auch in seiner Gestaltung der Simonides-Anekdote (13,4) ist von Göttern, bei Cicero nur von Gott die Rede (unten Seite 60[85]).

[12] Zum ganzen Hintergrund: Lortz 2,1–30; E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem, in: Theologische Traktate, München 1951 (mit Erörterung der verschiedenen christlichen Autoren), 45–147.

[13] Der Caesar-Pompeius-Krieg konnte nicht in der Vorlage stehen; durch Romulus-Remus und diesen Bürgerkrieg stellt Minucius wieder eine klare Zweiheit auf griechischer und römischer Seite her. – Für die Gedankenführung, den Übergang zur Wesensbeschreibung Gottes wichtig Beutler 42ff.

auf Platon zulaufen sollten. Er behält jedoch die geläufige, auch bei Cicero vorgegebene Dreiheit bei[14] und kehrt nur die Reihenfolge um: *vulgus – poetae – philosophi*. Für das *vulgus* verweist er auf dessen spontane Ausrufe und entdeckt darin einen tiefen Sinn: wenn die Leute Gott (oder auch Jupiter) anrufen, so wissen sie von dem Einen Gott. Mit klarer Gliederung folgen die Dichter (19, 1f.), erst knapp Ennius und Homer, dann mit zwei längeren Zitaten Virgil;[15] die Übereinstimmung mit den Christen drängt sich hier fast auf. Darauf folgt das Philosophenkapitel. Mit der Wesensbeschreibung (18, 7ff.) schließt sich sein letzter Teil fest zusammen (s. oben); vom Zusammenhang her wird immer deutlicher, wie notwendig die Änderungen der ciceronischen Vorlage waren. Hinter dem Philosophenabschnitt steht, wie beim Einzelvergleich dargelegt wurde, die Velleiusrede aus *De natura deorum* I; außerdem aber ist bei der ganzen Argumentation für den Monotheismus die ‚Königsrede' Scipios am Ende von *De re publica* I im Spiele.[16] Dort wurden aus allen Bereichen – auch aus

[14] Daß diese Gruppierung ihre römische Tradition hat, ist auch für c. 19 wichtig (oben Seite 18[34]); es weist auf keine bestimmte Vorlage.

[15] Das erste Zitat, aus der *Aeneis* (VI 724ff.), ist fest in den Text eingebaut. Das zweite, aus den *Georgica* (IV 221ff.) wird wörtlich vorgelegt. Die letzte Zeile lautet: *unde homines et pecudes, unde imber et ignes*. Da dies kein Vers ist, hat man die Worte in der Regel – auf Vahlens Vorschlag hin – zu Aen. I 743 (Lied der Iopas) ergänzt: *unde hominum genus et pecudes, unde imber et ignes* (früher H. Sauppe, GGA 1867, 1996: *unde homines ⟨sunt⟩ et pecudes*). Aber das befriedigt nicht. Soll Minucius hier noch einmal den gleichen virgilischen Gedanken bringen wie in dem Aeneiszitat am Anfang (. . *inde hominum pecudumque genus*)? Auch läßt *alio loco* vor der georg.-Stelle nur *ein* Zitat, nicht einen Cento erwarten (und im *Octavius* gibt es nichts, was diesem Cento verwandt wäre). Zudem zitiert Laktanz an der Stelle, wo er sich an diesen Abschnitt anschließt (div. inst. I 5, 11ff.) nur die ersten beiden Stellen (mit georg. IV 224); und deren Verwandtschaft spielt in antiker Virgilerklärung allgemein eine große Rolle (P. Courcelle, Les pères de l'église devant les enfers virgiliens: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 30, 1955, 37f.; Recherches sur la tradition platonicienne, Entretiens sur l'antiquité classique 3, 1954, 107; Mullus 41). So spricht alles dafür, die unmetrischen Worte – als eine unglückliche Randnotiz eines Lesers – zu tilgen (so schon E. Baehrens, ed. Leipzig 1886).

[16] Beutler 27 hat mit Recht auf den Arateingang als Hintergrund verwiesen, daraus aber wieder auf die Vorlage Poseidonios geschlossen. Indes

den Anschauungen des Volkes, der Dichter und der Philosophen – Zeugnisse für den Vorrang der Einherrschaft vor anderen Staatsformen vorgebracht; der innere Sinn, ja die Notwendigkeit des Königtums wurde verfochten. Für die Rechtfertigung des Monotheismus hat Minucius sich damit den besten Ansatzpunkt zunutze gemacht, den es in Ciceros Schriften dafür geben konnte.

DIE TRADITIONELLE RELIGION (c. 6, 1; c. 20, 2–24, 13)

Wie Cotta (bei Cicero) vertritt auch Caecilius zwei Überzeugungen, die im Grunde nicht zu vereinbaren sind. Auf der einen Seite leugnet er die göttliche Weltordnung, auf der anderen hält er entschieden an der Religion der Väter fest. Aber während Cotta mit diesen beiden Möglichkeiten geradezu spielt und aus dem Widerspruch kein Hehl macht,[17] steht bei Caecilius hinter der Wendung zur überlieferten Gottesverehrung Resignation: ‚angesichts der unsicheren Weltordnung, der mannigfachen Zufälle ist es weit ehrenwerter und besser, am Überlieferten festzuhalten, um so mehr als unabhängig voneinander bei den verschiedenen Völkern Gottesvorstellungen aufgekommen sind' (6, 1). Hier wird eine Unsicherheit spürbar; die *consensio gentium* soll darüber hinweghelfen (auch 8,1 ist sie das einzige Argument).

Dem kleinen Abschnitt der Caeciliusrede (6,1) tritt bei Octavius ein weitaus umfänglicherer gegenüber (20,2–24). Er greift zunächst das ‚Altersargument' auf, setzt sich dann aber mit der

---

ist der Aratvers für diesen Zusammenhang durch den Eingang von Scipios Königsrede vermittelt. Auch sonst berührt sich manches mit Scipios Argumentation, die von verschiedenen Seiten her das Königtum verficht. Die Benennung des Herrschers (vgl. Oct. 18, 10) ist dabei von Bedeutung (rep. I 41, 64 *non eros nec dominos appellabant eos quibus iuste paruerant, denique ne reges quidem, sed patriae custodes, sed patres, sed deos*; nach einem Enniuszitat). Dann folgt der Übergang zu den Philosophen. Auf die *testimonia* folgen schließlich die *argumenta* (rep. I 38, 59; vgl. Oct. 39).

[17] Charakteristisch für diese Bewußtheit und Überlegenheit ist besonders der Eingang der Cottarede (III 2, 5). – Der Gegensatz Oct. 6,1: *credere – ferre sententiam*, ist nat. d. III 2, 6 vorgebildet (*a te enim philosopho rationem accipere debeo religionis, maioribus autem nostris etiam nulla ratione reddita credere*).

gesamten heidnischen Götterwelt und dem, was sie in Wahrheit darstellt, auseinander. Dieser lange, zusätzliche Abschnitt ist das Gegenstück zu dem vorangehenden über den Monotheismus (18,5–20,1). Beide Themen mußten bei Caecilius fehlen; aber wie es sich nach dem Nachweis der *providentia* fast von selbst ergab, alles auf den Einen Gott zurückzuführen, so muß in diesem Abschnitt, nachdem der heidnischen Religion die Grundlagen entzogen sind, noch geprüft werden, wie es überhaupt zu den ‚Göttern' gekommen ist. Beide Male, bei der Begründung des Monotheismus und bei der Götterkritik, ist der von Cicero bestimmte Teil vorher abgeschlossen; nur einzelne Wendungen oder – wie in c. 19 – Materialien, die aber ein völlig neues Ziel erhalten, gehen in diesen Zusätzen auf Cicero zurück.

Gegen den Hinweis auf die frühe Zeit, auf die lange Tradition läßt sich zunächst die *ratio* der Philosophen (20,2) ins Feld führen; der vorangehende philosophische Abschnitt wirkt unmittelbar nach. Auch das hohe Alter ist kein Argument – wieviel Absurdes hat man in der Frühzeit als wahr angesehen, was für Fabelwesen, welche sonderbaren Verwandlungen hat man geglaubt! Die Götter gehören damit zusammen, sie stehen auf der gleichen Stufe. Auch der *consensus* aller Völker spricht nicht dafür, daß es Götter gibt, sondern daß man sie geschaffen hat (das Argument wird nicht grundsätzlich abgelehnt; nach dem Hinweis auf die Äußerungen des *vulgus* 18,11 wäre das kaum möglich). Von den Metamorphosen findet Octavius einen Übergang zur euhemeristischen Auffassung:[18] große Männer hat man nach ihrem Tode zu Göttern gemacht und so verehrt. Das also haben alle Völker gemeinsam, nicht ein eingewurzeltes religiöses Empfinden. Wieder folgen Belege (aus Historikern und Philosophen).[19]

Zunächst ist jedoch auf die Anlage des Textes einzugehen. Ist die im Parisinus (und in seiner Brüsseler Abschrift) überlieferte Anordnung bei-

[18] Im Text hat 20,5 der Vorschlag von Beaujeu: *similiter ac prodigia*, am meisten für sich.

[19] Dabei ist Persaeus aus der Velleiusrede übernommen, so daß auch das, was für c. 19 nicht verwendbar war, noch seinen Platz erhält (zur Umgestaltung im einzelnen s. unten Seite 65[6]). Mit Prodikos ist Persaeus nicht als Stoiker, sondern als Philosoph zusammengestellt; an der Änderung des Ursinus *(historicorum* für *stoicorum)* kommt man auch von dieser Seite nicht vorbei.

zubehalten oder ist eine Umstellung nötig? J. G. Lindner hatte 1760 (1773²)[20] vorgeschlagen, nach 21,3 den Abschnitt 23,9–24,4 einzufügen; er hatte die Änderung zwar nicht in seine Ausgabe aufgenommen, aber in einem Anhang die Notwendigkeit dargelegt. Das blieb längere Zeit unbeachtet (von der Übersetzung J. G. Russwurms 1824 abgesehen), bis Karl Halm in seiner Ausgabe in der Sammlung der Wiener Kirchenväter (CSEL 2, 1867) – einer grundlegenden, durch ihre knappen Erörterungen zum Text (z. T. mit Hilfe H. Useners und B. Dombarts, vor allem J. Vahlens) noch immer wertvollen Ausgabe[21] – die Umstellung aufnahm und ihr damit Geltung verschaffte. Die weiteren Ausgaben und Untersuchungen bewegten sich auf dieser Grundlage;[22] nur W. Kroll erkannte zwar die Notwendigkeit an, 21,3 und 23,9 aneinander anzuschließen, bezweifelte aber, daß der dazwischen überlieferte Teil (22,1–23,8) an 24,4 anzuschließen sei.[23] Auch J.-P. Waltzing ging zunächst von der Lindner-Halmschen Grundlage aus (Ausgabe Brüssel 1903); aber in einer eigenen Arbeit kam er 1906 zu dem Ergebnis, Lindner sei bei dem Texteingriff nicht weit genug gegangen;[24] nach 21,3 sei nicht der Abschnitt 23,9–24,4, sondern 23,9–24,13 zu rücken. Zustimmung fand auch das (und durch die Teubneriana Waltzings bestimmt es weithin die Zitierweise).[25] Aber seit einigen Jahrzehnten sind wohl alle

---

[20] Excursus III, p. 317–19. J. A. Ernesti schrieb zu der Ausgabe ein empfehlendes Vorwort, worin er – im Jahre 1760 – am Ende über die coniecturae klagte, ‚quas nimis multas expertus est Minucius'.

[21] Zu Halms Beteiligung am CSEL vgl. R. Hanslik, 100 Jahre Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Österr. Akad. d. Wiss. 1964, 2, 23f.

[22] So etwa in den verschiedenen Besprechungen dieser Ausgabe, z. B. bei H. Sauppe, GGA 1867, 1994; H. Usener, Jahrbücher f. class. Philologie 15, 1869, 398; vgl. J. Mähly, ebd. 436; weiter B. Dombarts Übersetzung (zuerst Programm Erlangen 1875–76).

[23] RhMus 60, 1905, 310–13.

[24] Une interversion de deux feuillets dans l'*Octavius* de Minucius Felix (Chapitres XXI-XXIV): Musée Belge 10, 1906, 83–100 = Studia Minuciana, Louvain-Paris 1906, 19–36 (hier nach den Studia zitiert). Seit 1909 dann in seinen Ausgaben.

[25] Zwar machte es sich G. Rauschen (Florilegium patristicum 8, Bonn 1913²) nicht zu eigen, sondern hielt an Lindner-Halm fest; dagegen auch Baehrens 1912. Zustimmend etwa C. Synnerberg, Die neuesten Beiträge zur Minucius-Literatur, Helsingfors 1914 (Öfversigt af Finska Vetenskaps-Societetens Förhandlingar 46, 1913/14, B 2), 8–10. Weiter T. Fahy, Ausgabe Dublin-Belfast 1919; umgestellt ist der Text auch in A. Müllers Übersetzung, Bibliothek der Kirchenväter 1913 (dazu Kurfess [nächste Anm.] 547). – Wie Halm 1867 den Text entsprechend seiner Umstellung in Kapitel und Paragraphen gegliedert und auf keine frühere Zählung verwiesen hatte, verfuhr auch Waltzing. Daher gibt es in c. 21–24 drei verschiedene Zäh-

Ausgaben wieder zu dem Überlieferten – also nicht zu Halms Ausgabe, sondern zum Parisinus – zurückgekehrt,[26] auch wenn sie sich die Schwierigkeiten, die dabei in Kauf genommen werden müssen, oft nicht verhehlten.[27]

Der Abschnitt hat in der Caeciliusrede kein Gegenstück, so daß vom Vergleich mit ihr keine Hilfe zu erhoffen ist, sondern alles an der Anlage der Octaviusrede hängt; da sich hier die Gedanken nicht frei entfalten, sondern viel traditionelles Gut der Apologetik zusammenkommt, ist die Entscheidung schwierig. Waltzings Vorschlag freilich muß ausscheiden. Da 24, 10 zuläuft auf *sic nata Romana superstitio* und im folgenden (24, 11 f.) von römischen Kulten die Rede ist, kann man diese Abschnitte nicht von der eigentlichen Behandlung römischer *superstitio-religio* in c. 25 loslösen,[28] um so weniger als sich 24, 13 und 25, 1 fest zusammenschließen. Denn 24, 13 endet: *hic defensio communis furoris est furentium multitudo*; 25, 1 beginnt damit, daß man zur Rechtfertigung der römischen Religion, die unmittelbar vorher so sehr abgewertet worden ist, sehr wohl Gewichtiges anführen kann: *at tamen ista ipsa superstitio Romanis dedit auxit fundavit imperium.* Der Abschnitt über die bizarren römischen Kulte (24, 10 ff.) ist seinerseits wieder mit dem über die Götterbilder (24, 5 ff.) fest verknüpft. Schon bei dem bis-

---

lungen: die der älteren Ausgaben, die Halms und die Waltzings. In der vorliegenden Untersuchung ist die alte Zählung zugrunde gelegt – im Hinblick auf die neueren Ausgaben, vor allem aber aus methodischen Gründen.

[26] Die Rückkehr zur Überlieferung näher begründet wohl zuerst wieder bei J. Martin, der 1930 im Florileg. patrist. Rauschens Ausgabe durch eine neue ersetzte (zu c. 21 ff.: praef. 9). Vgl. etwa die Zustimmung von A. Kurfess, Theologie und Glaube 30, 1938, 546–52. Nur F. Scheidweiler, Hermes 82, 1954, 490 f. hat sich für Waltzing entschieden.

[27] So die Ausgaben von M. Pellegrino (Corpus Paravianum, Turin 1950, 1963[2]), G. Quispel (Leiden 1949), J. Beaujeu (Paris 1964), B. Kytzler (München 1965, dazu 32 f.). Aber Pellegrino bemerkt zu 21, 3: „nos codicem sequimur non quod illum nihil peccare arbitremur sed quod nemo nostro quidem iudicio meliorem ordinem proposuerit" (vgl. Kommentar 1947, 165: „Ogni tentativo di ricostruzione urta contro tali difficoltà che riteniamo miglior partito conservare l'ordine del ms., sebbene anch'esso ci appaia malsicuro"). Auch bei Beaujeu 118 ist eine Unsicherheit spürbar, wenn er nach einer Erörterung der verschiedenen Vorschläge feststellt: „l'ordre proposé par le manuscrit nous paraît acceptable, et en tout cas préférable aux divers rémaniements possibles." Voller Skepsis – auch zu Waltzing – Diller 220[43]; Axelson, Textkritisches 21 und Gnomon 24, 1952, 424; Beutler 6 (gegen Waltzing, zurückhaltend). Für die überlieferte Abfolge zuletzt auch K. Abel, Gnomon 37, 1965, 736.

[28] Für eine Umstellung, bei der 24, 10 und 25, 1 zusammenrücken, plädierte ausführlich E. Heikel, Adversaria in Minucii Felicis Octavium III: Eranos 21, 1923, 130–50 (der Abschnitt 24, 11–13 sei nach 22, 4 zu rücken: *haec iam non sunt sacra, tormenta sunt. quorum ritus si percenseas . .*).

herigen Überblick über den Dialog hat sich gezeigt, wieviel Minucius darauf ankommt, die Abschnitte in enge Verbindung miteinander zu bringen; eine Umstellung, die solche Zusammenhänge zerreißt, kann nicht überzeugen.

Die eigentlichen Schwierigkeiten liegen indes auf der anderen Seite, am Anfang des angefochtenen Stückes; von dort sind die Überlegungen Lindners ausgegangen. So gut wie sicher, aber zunächst von geringem Wert für die Abfolge ist es, daß mit der Aussage des ägyptischen Priesters (21,3) auch der folgende, textlich verdorbene Satz zusammengehört (*et de spicis Isidis ad hirundinem sistrum et ad sparsis membris inanem tui Serapidis sive Osiris tumulum*), den Waltzing an den Anfang des umzustellenden Teiles, also nach 24,13, setzte.[29] Daß hier der Text nicht zu heilen ist, ist immerhin wichtig. Denn alles Zählen von Zeilen[30] bei der Umstellung hat dann keine Basis mehr; es besteht die Möglichkeit, daß – etwa im Zusammenhang mit einem Blattausfall, mit einer Beschädigung, einer mechanischen Störung – mehrere Zeilen verloren sind. Wie immer aber der Satz lautet (und wohin er auch gehört) – die Entscheidung über die Umstellung hängt nicht an ihm, sondern an dem ganzen Gedankengang.

Beläßt man es bei der überlieferten Abfolge, so wird an zwei weit voneinander entfernten Stellen die euhemeristische Lehre bewiesen. Erst erscheinen, wie die Ankündigung 21,1 erwarten ließ, die verschiedenen Gewährsmänner (21,1–3); dann folgt – mit *considera denique* als abschließendes Argument angekündigt – ein Überblick über die Begräbniskulte der Götter, was zu den seltsamen Göttervorstellungen überhaupt, zu den dichterischen Erfindungen hinführt (bis 23,8).[31] Nachdem sich der Gedanke damit weit

---

[29] Halm hatte in seiner Ausgabe den Satz an der überlieferten Stelle mit Korruptelzeichen versehen und einen Ausfall vorher angenommen, neigte aber praef. XXI der Ansicht Vahlens zu, daß dies nach 22,1 (nach: *haec tamen, Aegyptia quondam, nunc et sacra Romana sunt*) einzuordnen sei. Dann ist – unter Berufung vor allem auf Tert., cor. 7,6 – der Zusammenhang mit dem Vorangehenden gesichert worden, so etwa bei P. Schwenke, GGA 1890, 934; Kurfess (oben Anm. 26) 548[3]. 550[6]; D. Kuijper, VChr 6, 1952, 202–5. Aber damit ist nicht, wie man oft gemeint hat, das Umstellungsproblem aus der Welt geschafft, sondern nur die Zugehörigkeit dieses einen Satzes bestimmt (vgl. Scheidweiler [oben Anm. 26], mit einer freilich komplizierten Lösung). Seinen Text im einzelnen zu erklären oder zu heilen, scheint auch nach den neueren Erörterungen hoffnungslos (vgl. Kroll [oben Anm. 23] 312[1]); G. Lieberg stützt sich besonders auf diesen Satz, wenn er den *Octavius* in die Regierungszeit Caracallas (in die Jahre 212–17) datiert: RhMus 106, 1963, 62.

[30] Damit hatte Waltzing, Studia 33 argumentiert; vgl. Martin, praef. 9.

[31] Waltzing sieht als Hauptgesichtspunkt des Abschnitts nicht die euhemeristische Lehre an, sondern die lügnerischen *fabellae*. Aber dem fügt sich vieles nicht.

von der euhemeristischen Lehre entfernt hat, setzt mit der Feststellung: ‚Saturn war ein Mensch, wie die Historiker bezeugen und wofür es auch sonst viele Argumente gibt', wie zum ersten Mal ein Beweis der euhemeristischen Lehre ein; für Saturn und für alle anderen Götter wird das frühere Menschendasein von verschiedenen Seiten her nachgewiesen. Die Verdoppelung, das Auseinanderreißen von Zusammengehörigem bleibt unerklärlich. Bei einem Autor, der Sinn für Komposition hat, wird man sich schwer damit abfinden; es gibt bei Minucius im kleinen und im großen nichts, was sich auch nur von fern vergleichen ließe. So kommt man an einer Umstellung nicht vorbei, die die ‚euhemeristischen' Abschnitte miteinander zusammenfügt. Das heißt: wohl muß man von Lindner und Halm darin abweichen, daß jener korrupte Satz (*et de spicis . . . tumulum*) zu 21,3 gehört; aber mit dieser Modifikation bewährt sich ihr Vorschlag. Bei ihm ergibt sich eine klare, dem sonstigen Gedankenablauf des Minucius entsprechende Abfolge.[32] Sowohl die Ankündigung der Historiker 21,1 hat dann ihren Sinn als auch *denique* 22,1, das dabei wirklich das Schlußargument einleitet; von da an wenden sich die Gedanken dann Neuem zu.

Ein Argument kommt hinzu, auf das Vahlen bereits hinwies, das aber allem Anschein nach in der weiteren Diskussion nicht wieder aufgenommen worden ist: die ‚Nebenüberlieferung'. So wenig aus *Quod idola dii non sint* zu gewinnen ist,[33] so deutlich führt die Anlage des entsprechenden Abschnittes bei Laktanz zu der von Lindner vorgeschlagenen Anordnung.[34] Denn bei dieser Umstellung folgt auf die Nennung der Gewährsmänner für die euhemeristische Lehre (21,1–3) die Erörterung darüber, daß Saturn einst ein Mensch gewesen ist (23,9–24,4). Der Abschnitt endet 24,4: *unde manifestum est homines illos fuisse, quos et natos legimus et mortuos scimus.* Daran knüpft 22,1 an: *considera denique sacra ipsa et ipsa mysteria: invenies exitus tristes, fata et funera et luctus atque planctus miserorum deorum. Isis perditum filium . . luget. . . Ceres . . Liberam . . vestigat* (sowie zwei weitere Beispiele). Dann heißt es 22,5: *quid? formae ipsae et habitus nonne arguunt ludibria et dedecora deorum vestrorum? Vulcanus claudus*

---

[32] Zum Sinn des *enim* vgl. Waltzing, Studia 30[1] (damit fällt auch der Widerspruch fort zwischen Vulcanus, dem ‚ältesten Gott' – was ohnehin nur indirekt in dem Alexanderbericht gesagt ist –, und Saturnus, dem ‚*princeps deorum*'; vgl. Lindner). – *considera denique . ., invenies* steht parallel zu 21,1 *lege . ., recognosces* (eine von Minucius gern angewandte Abfolge), in größerem, aber nicht zu weitem Abstand voneinander.

[33] Beaujeu 118 hat das noch einmal überzeugend dargelegt.

[34] Vahlen bei Halm, praef. XXsq. Der Anschluß ist recht eng; die Kritik an den Götterbildern muß bei Laktanz hier fehlen, da er sie an anderer Stelle ausbreitet. Auf den Zusammenhang zwischen Laktanz und Minucius Felix, der hier nur im Hinblick auf das Umstellungsproblem berührt werden kann, ist in einer eigenen Untersuchung einzugehen. – Ein Problem bildet der Anschluß von *horum* 24,5; dazu unten Anm. 38.

deus et debilis, Apollo tot aetatibus levis . . .; nach weiteren Beispielen wird die Vergöttlichung des Aeskulap und des Herkules erwähnt (22,7). Das leitet zur Dichterkritik über; schließlich die Enthüllung (24,5): *quis ergo dubitat horum imagines consecratas vulgus orare et publice colere . . .* Von da aus bahnt sich Minucius den Weg zu der Auseinandersetzung mit der römischen Religiosität. – Laktanz spricht div. inst. I 11ff. ausführlich von Saturns Herkunft. In einem neuen Zusammenhang heißt es dann I 17,5: *clarum est igitur homines illos fuisse qui dii putantur et eorum memoriam post mortem consecratam. ideo et aetates diversae sunt et certae imagines singulorum, quod in eo habitu et aetate simulacra configurata sunt, in qua quemque mors deprehendit. consideremus si placet aerumnas infelicium deorum. Isis filium perdidit, Ceres filiam . .* 18,1 geht es um die Vergöttlichung von Menschen wie Herkules und Aeskulap (freilich als Lohn für Verdienste; die Verbrennung auf dem Oeta oder Jupiters Blitz spielt keine Rolle). 19,6 wird das Bild gestreift, das die Dichter von den Göttern entwerfen: *quodsi hoc constat inter ipsos, ex hominibus deos factos, cur ergo non credunt poetis, si quando illorum fugas et vulnera et mortes et bella et adulteria describunt*? . . 20,1 wendet sich Laktanz dann der römischen Gottesverehrung zu: *venio nunc ad proprias Romanorum religiones.*

Bei der folgenden Interpretation ist diese Umstellung zugrunde gelegt; ihre Notwendigkeit soll dabei noch verdeutlicht werden.

Von den ersten Gewährsmännern, die Minucius für die Auffassung anführt, daß die Götter früher Menschen gewesen seien, wird die Leistung, das große Verdienst dieser Männer betont. In dem Alexanderbrief dagegen (21,3)[35] ist lediglich von ‚Göttern aus Menschen' die Rede; ebenso bei Saturn (Verdienste werden bei ihm nachträglich, ganz untergeordnet, erwähnt). Zunächst wird die Betrachtung auf diesen ältesten Gott konzentriert; aber über mehrere Virgilreminiszenzen[36] dringen andere Götter, vor allem Jupiter, in den Gedankengang ein. Weitere euhemeristische Argumente schließen sich an; 24,4 bringt einen (vorläufigen) Abschluß: *unde manifestum est homines illos fuisse, quos et natos legimus et mortuos scimus.* An diesen Schluß (*mortuos scimus*) knüpft der mit *denique* eingeleitete Überblick über die Weihen, Riten, d. h. zunächst die Begräbniszeremonielle für Götter an: *invenies exitus tristes, fata et funera et luctus atque planctus mise-*

[35] Zur Sache jetzt F. Pfister, Ein apokrypher Alexanderbrief, Mullus 291–97.

[36] Zu den Virgilreminiszenzen im Saturnabschnitt vgl. schon G. Bürner, Vergils Einfluß bei den Kirchenschriftstellern der vornikäischen Periode, Diss. Erlangen 1902, 11. Weiterführend Diller 225f.

rorum deorum. Zunächst ist – als geeignetstes Beispiel – breit der Isiskult behandelt, kürzer dann Ceres, Jupiter und Kybele (Römisches kommt mit in den Blick, bleibt aber untergeordnet). So wie sich bei den Gewährsmännern der Blickpunkt verschob und bald nicht mehr von Verdiensten die Rede war (21,1ff.), so werden bald nicht mehr nur die Begräbniskulte, sondern alle Kulte betrachtet; schon im Isisteil bereitet sich das vor – dieser ägyptische Kult bot der Polemik stets gute Ansatzpunkte. Was zunächst als abschließendes Argument (*denique*) für das frühere Menschendasein der Götter eingeführt war, entwickelt sich zu einer Darlegung darüber, welch absurde Vorstellungen man überhaupt mit den Göttern verbindet und wie grotesk und pervers dieses ganze Wesen ist. Allen Spott über die seltsamen, vielgestaltigen, nicht alternden Götterfiguren und ihre Bezeichnungen bringt Octavius hier an. In den letzten Teilen, wo von Metamorphosen, von Katasterismen die Rede ist, wird der Hintergrund dichterischer Darstellungen spürbar;[37] damit bereitet sich wieder ein neues, rasch verselbständigtes Thema vor: die Kritik an den Dichtern. All das, heißt es, lernt man von den Eltern; die Grundlage beim Unterricht sind die Texte der Dichter; unter Berufung auf Platon folgt die Kritik an den homerischen und an verwandten Götterdarstellungen. Auch hier wird Virgilisches berührt (23,6: die Herstellung des Schildes, *Aeneis* VIII). Sachlich ist das kaum eine Bereicherung, da die Götter in der *Aeneis* nicht herabgewürdigt und vermenschlicht werden; aber Minucius will auch in solche Zusammenhänge römische Atmosphäre hereinbringen.

Nachdem Octavius dargelegt hat, wodurch der Götterglaube verankert ist, zugleich aber auch, was für unwürdige und lächerliche Gestalten die Götter sind, stellt sich die Frage, was dann wirklich hinter ihnen steckt. Die letzte Wendung (23,8) kündigt eine Enthüllung an: . . *cum sit veritas obvia, sed requirentibus*. Bei dem Nachprüfen – *requirere* – stößt man auf das, was offenkundig ist (an *veritas obvia* knüpft an: *quis ergo dubitat?*, am Anfang des umgestellten Abschnittes): Was man für Götter hielt, sind in Wahrheit Götzenbilder, Gestalten aus Metall, aus Stein,

[37] Ganz deutlich ist das bei der Erwähnung der Katasterismen 22,7.

die zur Täuschung der ahnungslosen Menge mit aller Kunst hergerichtet sind.[38] Mit traditionellen Motiven wird diese Kritik an den Bildern entwickelt (die unbeantwortbare Frage, in welchem Zeitpunkt ein solcher Gott ‚entsteht'; die so viel klügeren Tiere, die daran nagen usw.).[39] Allmählich gelangt die Betrachtung in den römischen Bereich; ein Seitenhieb trifft die *avaritia*. Wie weit die Verrücktheit bei der Verehrung solcher Götter um sich gegriffen hat, wird im Anschluß an Senecas *De superstitione* verdeutlicht.[40] Hier bahnt sich die Auseinandersetzung mit dem römischen *religio*-Anspruch an.

---

[38] Wenn bei Lindners Anordnung auf 23,8: *cum sit veritas obvia, sed requirentibus* die Frage folgt (24,5): *quis ergo dubitat horum imagines consecratas vulgus orare et publice colere?*, kann *horum* Schwierigkeiten machen. Halm schlug dafür *hominum* vor und fand vielfach Zustimmung (z. B. Kroll [oben Anm. 23] 311[1]: „treffliche Emendation Halms, deren Richtigkeit niemand bezweifelt"). Methodisch ist das durchaus berechtigt; nachdem die ursprüngliche Reihenfolge in der Überlieferung verlorengegangen war, konnte der Text dem neuen Zusammenhang angepaßt werden; diese Änderung müßte dann wieder rückgängig gemacht werden. Möglich wäre auch, für *horum* zu lesen *deorum* (‚nicht Götter, sondern Götterbilder verehrt man'). Aber vielleicht ist *horum* zu halten und in allgemeinem Sinne auf das Hauptthema des Abschnittes ‚Götter' zu beziehen. Das Demonstrativpronomen steht 28,2 (*ab his*) in einem Zusammenhang, in dem der Bezug ebenfalls nicht scharf ausgedrückt, vom ganzen Abschnitt her aber eindeutig ist.

[39] Zu diesen traditionellen Motiven: J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, Leipzig-Berlin 1907. Weiteres bei Pellegrino.

[40] Seneca (De superstit., fr. 34 H.):

tantus est perturbatae mentis et sedibus suis pulsae furor,
ut sic dei placentur, quemadmodum ne homines quidem saeviunt . .
se ipsi in templis contrucidant, vulneribus suis ac sanguine supplicant.
si cui intueri vacat, quae faciunt quaeque patiuntur,
inveniet tam indecora honestis, tam indigna liberis, tam dissimilia sanis,
ut nemo fuerit dubitaturus furere eos, si cum paucioribus furerent;
nunc sanitatis patrocinium insanientium turba est.

Mit anderer Verteilung wird daraus im Oct. 24,12. 13;

quid? qui sanguine suo libat et vulneribus suis supplicat,
non profanus melius esset quam sic religiosus?
. . quis non intellegat male sanos et vanae et perditae mentis in ista desipere
et ipsam errantium turbam mutua sibi patrocinia praestare?
sic defensio communis furoris est furentium multitudo.

ROM UND DIE RELIGIO (c. 6,2–7,6; c. 25–27)

a) Roms Imperium

Caecilius führt am Ende von 6,1 eine Reihe von Göttern auf, die jede Stadt, jedes Volk von sich aus verehre: . . *ut Eleusinios Cererem, Phrygas Matrem, Epidaurios Aesculapium, Chaldaeos Belum, Astarten Syros, Dianam Tauros, Gallos Mercurium, universa Romanos* (der Katalog ist sachlich und formal nach mehreren Gesichtspunkten gegliedert). Das letzte Glied löst sich aus der Argumentation für den *consensus* – dafür, daß unabhängig voneinander jedes Volk Gottesvorstellungen entwickelt habe – heraus und bringt den neuen Gedanken, daß Rom die fremden Gottheiten bei sich aufgenommen und ihnen alle Ehren erwiesen habe. Wieweit es eigene, auf römischem Boden aufgekommene Gottheiten gibt, erörtert Caecilius nicht. Wenn er von den römischen Göttern spricht, ist ihm nur die Gesinnung wichtig, die hinter der Aufnahme „sämtlicher" Götter stehe und deren Lohn die Weltherrschaft sei:[41] . . *universa Romanos. sic eorum potestas et auctoritas totius orbis ambitus occupavit* (6,2). Daß die Römer alle fremden Götter verehren, in der Kriegführung und bei allen Kulten aufs sorgsamste das Zeremoniell wahren, sei die Ursache für die Ausbreitung ihrer Macht über den ganzen Erdkreis; durch Frömmigkeit gegenüber den Göttern haben sie auch größte Bedrängnis überstanden (der Kampf gegen die Gallier, die in dem Katalog durch die Endstellung herausgehoben waren, ist das Musterbeispiel) und mit Recht alle Reiche gewonnen. Das hohe Alter dieser Religion verleihe ihr noch zusätzliche Weihe.

Die variatio ist deutlich: *ut nemo fuerit dubitaturus* zu *quis non intellegat?*, *dissimilia sanis* zu *male sanos*; das erste Glied ist durch *libat* erweitert bzw. zu neuer Zweigliedrigkeit gebracht (so wie durch *melius . . quam* ein zweigliedriger Ausdruck entsteht). *perturbatae mentis* wird zu *perditae mentis*; das *patrocinium* ist in die vorletzte Aussage geschoben, dann durch *defensio* variiert (*mutuus* wird bei Minucius mehrfach zur Verstärkung hinzugefügt; ebenso *communis*). Auch *turba* ist ins vorletzte Glied gerückt. Mit den *err antes* ist der minucianische *veritas*-Gedanke ein weiteres Mal angedeutet.

[41] Zu dem sachlichen Hintergrund: R. Muth, Römische religio; Serta philologica Aenipontana, Innsbruck 1962, 249.

Octavius hat schon in dem Abschnitt über die Götter und Götterbilder die Fragwürdigkeit, ja Absurdität römischer Kulte gestreift und damit die Auseinandersetzung mit dem Anspruch *‚religiosissimi mortales'* vorbereitet. So wirkt dieser Anspruch jetzt wie das Argument eines bereits in die Verteidigung Gedrängten; es bedarf auch erst eines Überganges, um von dem abwertenden *‚superstitio'* (aus 24, 10 ex.)[42] loszukommen: *at tamen ista ipsa superstitio Romanis dedit auxit fundavit imperium, cum non tam virtute quam religione et pietate pollerent. nimirum insignis et nobilis iustitia Romana ab ipsis imperii nascentis incunabulis auspicata est* (25, 1). Octavius faßt *religio* hier ganz weit; während Caecilius darunter allein die Götterverehrung verstanden hatte, setzt er *religio* mit *pietas* und vor allem mit *iustitia* gleich. Auch hier geht es um die Gesinnung, aber in viel umfassenderer Weise: *religio* und Redlichkeit decken sich miteinander (für die Auffassung, die dem Christen diese Gleichsetzung möglich macht, vgl. 32, 3: *apud nos religiosior est ille qui iustior*). In diesem Rahmen kann Octavius das alte Thema: welche Rolle hat beim Zustandekommen des römischen *imperium* die Gerechtigkeit gespielt?, aufnehmen und – in der Weise der zweiten Rede des Karneades (vom Jahre 155) und des Philus in Ciceros *De re publica* III[43] – die Ungerechtigkeiten und Grausamkeiten der Römer beim Zusammenraffen ihres Besitzes anprangern. Der Blick wird auf die römische Urzeit gerichtet:[44] Stadtgründung, Raub der Sabinerinnen, Besiegung der Nachbarstämme; zu jeder Phase und ihren Brutalitäten gibt Octavius einen beißenden Kommentar. Die Konzentration auf diese Zeit hat den Vorteil, daß er nicht auf die spätere Macht Roms einzugehen braucht. Während Caecilius die Ausdehnung über die ganze Welt eindringlich vergegen-

---

[42] Zu *religio-superstitio*: G. Lieberg, Die römische Religion bei Minucius Felix, RhMus 106, 1963, 62–79 (freilich wird beiden Begriffen dabei viel abverlangt). Caecilius' Auffassung entspricht der Definition in nat. d. II 3, 8: *id est cultus deorum*; die Auffassung des Octavius (entsprechend der oben zitierten Stelle 32, 3) geht auf Seneca zurück.

[43] Zu diesen Zusammenhängen vgl. Büchner 243f.

[44] Wenn Octavius auf die Ursprünge eingeht (*asylum* usw.), mag der erste Exkurs von Sallusts coni. Cat. 6–10 im Spiele sein (vgl. oben Seite 9[7]). Nur sind die Akzente jetzt ganz anders gesetzt.

wärtigte (und mit Wendungen aus *Aeneis* VI unterstrich), sind hier nur die bescheidenen Anfänge betrachtet: *finitimos agro pellere, civitates proximas evertere;* das Spätere wird nur angedeutet. Heraustreten soll: *audacia*, nicht *iustitia* hat alles bestimmt; und bei den Ausschreitungen im Krieg sind auch die Priester und die Tempel der Gegner nicht geschont worden. Bis hierhin reicht die Auseinandersetzung mit der römischen ‚Gerechtigkeit'. Eine Ergänzung folgt, die in dem Hinweis auf die Tempel schon vorbereitet war: die Übernahme der fremden besiegten Götter. Auf sie allein war es Caecilius angekommen (ohne daß er sie ausschließlich an kriegerische Handlungen geknüpft hatte). Nachdem Octavius von den Gewalttaten gegen Tempel und Tempeldiener gesprochen hat, kann er dies leicht abtun: diese Übernahme ist reiner Hohn – als könne man das so Geschändete, gewaltsam in Besitz Genommene unmittelbar danach ehrfürchtig anbeten! Die Auseinandersetzung mit dem Anspruch, daß die Römer durch *religio/pietas* zu ihrer Macht gelangt seien, schließt mit aller Schärfe: *totiens Romanis inpiatum est quotiens triumphatum* – jeder Triumph ein Frevel!

So wenig wie sich die Römer auf ihre fromme Gesinnung berufen dürfen, so wenig geht – läßt man einmal die Ansicht gelten, es gebe Götter – ihr Anspruch von der anderen Seite her auf.[45] Ein Übergangssatz führt zu diesem neuen Thema: *igitur Romani non ideo tanti, quod religiosi, sed quod inpune sacrilegi* (25,7). Eigentlich hätten die Römer für ihre *sacrilegia* schärfste Strafe verdient (*inpune* antwortet auf *merere* 6,3); aber die Götter sind nicht dagegen eingeschritten – geholfen freilich haben sie dabei auch nicht. Welche Götter kämen überhaupt als Helfer der Römer in Betracht? Etwa jene, die angegriffen und gedemütigt worden sind und erst seitdem von den Römern verehrt werden? Selbst wenn es so wäre – wie machtlos diese Götter sind (und daher gewiß niemandem ein *imperium* verschaffen können), haben sie gegenüber ihrem eigenen Volk bewiesen. Oder die eigenen römischen Götter? Was Caecilius in jenem Katalog mit *universa*

[45] Im Text ist versucht worden, die Gliederung von c. 25 zu verdeutlichen. 1–6ex. (bis *et tropaea*) bilden einen eigenen Abschnitt. Anfang und Ende sind aufeinander bezogen, dazwischen läßt sich kein scharfer Einschnitt ansetzen.

Romanos überspielt hatte, wird hier ans Licht gezogen und gegen ihn gewandt. Octavius beginnt mit den Göttern, die die frühesten Herrscher eingesetzt haben (*nascens imperium!*);[46] aber rasch läßt er diese Stifter zurücktreten und hält sich an die ganz unwürdigen, erbärmlichen Gestalten, die in Rom verehrt wurden. Und doch, erklärt er, kommen nur diese römischen Götter in Betracht; die anderen sind viel zu sehr an ein bestimmtes Land oder Volk gebunden[47] (und die Götter der besiegten Gegner schieden ohnehin aus).

---

[46] Auch hier knüpft Minucius an Seneca an (superstit., fr. 33 H.): *quid ergo tandem? veriora tibi videntur T. Tatii aut Romuli aut Tulli Hostilii somnia? Cloacinam Tatius dedicavit deam, Picum Tiberinumque Romulus, Hostilius Pavorem atque Pallorem.* Auf die Aufzählung der Herrscher folgen die Handlungen jedes einzelnen (mit wechselnder Stellung des Subjekts). Bei Minucius 25,8 wird daraus:

Romanorum enim vernaculos deos novimus:
Romulus, Picus, Tiberinus
et Consus et Pilumnus ac Volumnus dii;
Cloacinam Tatius et invenit et coluit,
Pavorem Hostilius atque Pallorem:
mox a nescio quo Febris dedicata.

Wie am Anfang von c. 25 geht Minucius zunächst auf die Urzeit ein (daß die Stifter genannt werden und Romulus auch hier hervortritt, hat seinen guten Sinn); durch eine – aus Varro abgeleitete – Reihe wird die Aussage bereichert. Dann löst sich der Gedanke davon los – *a nescio quo* verschleiert den Übergang – und behält nur noch die unwürdigen Figuren im Auge. Auch hier wieder hat Minucius den Ausdruck zweigliedrig gemacht: *dedicavit* wird zu *et invenit et coluit* (*dedicare* ist dadurch für die letzte Aussage frei geworden), wieder ist die Wortstellung variiert (besonders bei Hostilius). Bei Romulus scheint dem Autor ein Mißverständnis unterlaufen zu sein.

[47] Oct. 25,9 *isti scilicet adversus ceteros, qui in gentibus colebantur* (zu *gentes*: E. Löfstedt, Syntactica 2, 1933, 464–67), *Romanorum imperium protulerunt* (nach Aen. VI 795); *neque enim eos adversum suos homines vel Mars Thracius vel Iuppiter Creticus vel Iuno nunc Argiva, nunc Samia, nunc Poena, vel Diana Taurica vel Mater Idaea vel Aegyptia illa non numina, sed portenta iuverunt* (die letzte Antithese nach Seneca, superstit., fr. 31 H.; zu *portenta* Cic., nat. d. I 16,43). In beiden Reihen, die jeweils drei Götter vorführen, ist das Schlußglied in sich aufgeteilt und pointiert – erst Juno, die bald hier, bald dort (aber nie in Rom) ihr Land hat, dann die schaurigen ägyptischen Gottheiten.

Nur die wenigen Zeilen über die Übernahme der fremden Götter, die nichts anderes sei als eine Verhöhnung (25,6), knüpfen an die Caeciliusrede an; sonst aber greift das bisher Gesagte über sie hinaus. Erst nach den beiden großen Abschnitten (Verhalten der Römer, Verhalten der Götter) wendet sich Octavius dem zu, was bei Caecilius in der Mitte gestanden hatte: römische *religio* im engeren Sinne, strenge Gottesverehrung. An dieser Stelle läßt sich das (wie 25,6 das andere Argument des Caecilius) ohne Mühe abweisen. Einige Hinweise auf schändliche, verwerfliche Handlungen von Vestalinnen und von Priestern genügen für den Beweis, wie schlimm es bei den Römern mit der eigentlichen Religion steht.

Dem Thema ‚Priesterschaften' gewinnt Octavius ein weiteres, vom vorangehenden unabhängiges Argument ab, das bei Caecilius nur mittelbar angelegt war, dort wo er auf das hohe Alter der römischen Gottesverehrung verwies. Octavius erklärt: (mag es mit ihrer Moral stehen wie es will –)[48] in keinem Fall ist es gerade den Priestern zu danken, daß Rom die Macht besitzt. Denn andere Völker, in denen es keine solchen Priesterschaften gibt, haben lange Zeit vorher ebenfalls große Reiche gehabt.[49]

b) Vorzeichen – Dämonen (c. 7; c. 26–27)

In den Ausführungen des Caecilius über Roms Verbundenheit mit den Göttern sind die Vorzeichen sein eigentlicher Trumpf – einmal die Vorzeichen, durch deren Beachtung man Erfolg gehabt hat, und mehr noch jene, deren Mißachtung den Staat in die schwersten Gefahren gebracht hat. Nur kurz geht Caecilius nach diesen beiden Rubriken aus dem römischen Bereich noch allgemein auf das Erscheinen der Götter im Traum, ihre Hilfe bei Wahrsagungen, bei Krankheiten usw. ein (7,6).

Octavius bereitet das Thema ‚Vorzeichen' am Ende des vorangehenden, eigentlichen Romabschnittes vor: 25,12 (die Völker, die vor den Römern mächtige Reiche besaßen, hatten keine sol-

[48] Zu *et tamen* Heinze 431.

[49] *deo dispensante* muß in diesem Zusammenhang untergeordnet bleiben.

chen Priesterschaften) *nec pullos cavea reclusos, quorum cibo vel fastidio res publica summa regeretur.* Daß die Hühner – nicht nur dieses eine Mal – als stellvertretend für das Ganze herausgegriffen werden, zeigt den verächtlichen Ton dieser Polemik. Caecilius war an dieser Stelle von *De natura deorum* II ausgegangen; die Gegenbeispiele der Octaviusrede entnimmt Minucius dem zweiten Buch von *De divinatione* – Fälle, in denen man die Vorzeichen beachtet und trotzdem Unglück gehabt hat,[50] und andere Fälle, in denen man trotz ungünstiger, abmahnender Vorzeichen zu seinen Zielen gelangt ist. Es geht hier, mit leichter Verschiebung, um die zweite Gruppe der von Caecilius genannten Vorzeichen; Caecilius hatte gute und schlechte Vorzeichen unterschieden, Octavius unterscheidet zwischen solchen, die in Erfüllung gegangen sind, und ihrem Gegenteil. Den Beispielen Claudius, Flaminius und Junius werden Regulus und Mancinus gegenübergestellt, der Schlacht an der Allia die bei Cannae, dem ‚modernen' Beispiel Crassus als Gegenbeispiel Caesar. Dann wird die Erörterung – z.T. ebenfalls mit ciceronischem Material – von den Orakeln her

[50] Die Verschmelzung der zusammengehörigen Schriften *De natura deorum* und *De divinatione*, ihrer Beispiele und Beispielreihen, ergab sich hier fast von selbst. Caecilius geht aus von De nat. d.; nur das moderne Crassusbeispiel stammt aus div. I 16,29 (nach Claudius und Junius, die im Anschluß an nat. d. II 3,7 genannt und beurteilt sind): *sed quid vetera? Marco Crasso quid acciderit, videmus, dirarum obnuntiatione neglecta* – Oct. 7,4 .. *et ut Parthos signa repetamus, dirarum inprecationes Crassus et meruit et inrisit* (wie Oct. 25, 8 wird ein *et-et* hereingebracht). *omitto vetera..* (für diese Umstellung fanden sich schon Beispiele genug). Hinter der Stelle der Octaviusrede 26,2–4 steht div. II (die *pulli* sind auch dort genannt, freilich nicht so hervorgehoben). Cicero: *Flaminius non paruit auspiciis, itaque periit cum exercitu* – Minucius: *Clodius scilicet et Flaminius et Iunius* (die beiden anderen waren bei Cicero im vorangehenden Satz genannt) *ideo exercitus perdiderunt, quod pullorum solistimum tripudium exspectandum non putaverunt.* Das Gegenbeispiel zu Crassus stammt aus div. II 24,52 *quid? ipse Caesar, cum a summo haruspice moneretur, ne in Africam ante brumam transmitteret, nonne transmisit?* Minucius: *Gaius Caesar, ne ante brumam in Africam navigia transmitteret, auguriis et auspiciis renitentibus, sprevit; eo facilius et navigavit et vicit* (den *haruspex* konnte Minucius hier nicht verwenden; hinter dem Caesarsatz steht, was Cicero von Claudius und Junius gesagt hatte: *contra auspicia navigaverunt*) Auch hier hat Minucius eine *et-et*-Fügung hereingebracht andererseits hat er die Wiederholung des *transmittere* getilgt.

ins Allgemeine ausgeweitet. Zwei Beispiele aus der mythischen, dann zwei aus der geschichtlichen Welt (mit Nennung des römischen und des griechischen Gewährsmannes) zeigen die ganze Fragwürdigkeit solcher Vorausdeutungen, die nur auf Ahnungslose Eindruck machen können.[51] Allmählich löst sich die Betrachtung aus dem römischen Bereich; es geht um die Götter und ihren angeblichen Einfluß überhaupt.[52]

Zur Widerlegung des Caecilius, dessen Argumente aufgegriffen, aber in anderer Abfolge behandelt werden, reicht das alles noch nicht aus; es ist nun einmal nicht zu bestreiten, daß sich in manchen Fällen Vorausdeutung und Geschehen entsprechen. Bei der Häufigkeit solcher Orakel könnte das freilich bloßer Zufall sein – Cicero hatte sich mit dieser Erklärung begnügt.[53] Aber an dieser Stelle verläßt Octavius die ciceronische Grundlage; er weicht einer Erklärung für solche Fälle nicht aus und gibt eine Dämonologie,[54] eine Lehre von den geflügelten, luftartigen Geistern, die bei ihrer Raschheit allenthalben gegenwärtig sein können. Wieder ist es von der Sache her geboten, daß die Octaviusrede über die Rede des Gegenübers – und damit zugleich über Cicero – hinausgeht (26,7–27,8). So viel Octavius bisher von der heidnischen Götterwelt entlarvt hat (seit c. 21) – noch immer könnte man ihm die Wirkung der Götter in der Welt entgegenhalten.

---

[51] Wieder kommt es Minucius, gegenüber den div.-Stellen, auf genaue, knappe Gliederung mit möglichst vielen Entsprechungen an. Aus den Menschen, die *minus creduli esse coeperunt* (Cic.) wird *et politiores homines et minus creduli esse coeperunt* 26,6 u. a.

[52] Daher ist 26,5 f. – nach Cic., div. II 46, 116 – von Römern nur Ennius genannt (und selbst er für Griechisches); die griechischen Beispiele, bis zu dem am Schluß herausgehobenen Demosthenes, bestimmen alles.

[53] Bei Cicero – wo *casus* in div. II beinahe ein Leitwort ist – folgt unmittelbar danach die Behandlung eines anderen Bereiches der Mantik.

div. II 21,49 *potest igitur .. veritatem casus imitari*; Oct. 26,7 *videri potest industriam casus imitari*. Hier scheint Minucius entgegen seinem sonstigen Bestreben das Wort *veritas* ausgeschieden zu haben; er hat es jedoch schon in den Leitsatz unmittelbar vorher übernommen: *at nonnumquam tamen veritatem vel auspicia vel oracula tetigerunt*. Das hinzugefügte *videri* dient wieder der Vorbereitung.

[54] Zu den einzelnen Termini und zum traditionellen Hintergrund: R. Berge, Exegetische Bemerkungen zur Dämonenauffassung des Minucius Felix, Diss. Freiburg 1928.

Eine kurze Beschreibung jener Geister steht am Anfang, dann werden Zeugen genannt: Dichter und Philosophen, besonders Sokrates; Zauberer, besonders Hostanes; ein ausführliches Zitat aus Platons *Symposion* schließt die Reihe ab. Dann folgt eine genauere Beschreibung (27,1 *isti igitur impuri spiritus* setzt ebenso an wie 26,8 *spiritus sunt insinceri*, aber nach den Zeugnissen wird die Charakteristik entschiedener).[55] Hier wird das Wirken der Geister bei Sehern, Verzückten, bei Kranken genauer beschrieben und analysiert. Auf Götter hatte Caecilius dies zurückgeführt – in Wirklichkeit sind bei alledem nur die Dämonen am Werke. Hier kann Octavius auf den ersten, bisher beiseite gelassenen Teil des Caeciliusabschnittes eingehen, auf jene Fälle, wo Geschehen und Vorzeichen in Einklang stehen. Von den Dämonen aus lassen sich jene ‚Wunder' leicht erklären; knapp, in umgekehrter Folge, greift Octavius die drei allein in Betracht kommenden Beispiele auf und nimmt ihnen bei der Charakterisierung alle Bedeutung.[56] Dann aber geht er einen Schritt weiter: nach manchen Andeutungen, daß diese Geister vom wahren Gott fernzuhalten suchen (26,8; 27,2), bringt er das Dämonenwesen in unmittelbaren Zusammenhang mit den Christen. Vor diesen nämlich müssen die Dämonen bekennen, was sie wirklich sind;

---

[55] Der Text bleibt 27,1 unsicher; bei der Vorliebe des Minucius für Platonisches wird man schwerlich den Namen Platons athetieren dürfen – diesen Vorschlag Useners (vgl. Norden GGA 1904, 306f.) hat sich Martin, der in dem ganzen Werk nur zwei Interpolationen anerkennt, zu eigen gemacht (praef. 8).

[56] 7,3 heißt es pathetisch: *testis mater Idaea, quae adventu suo et probavit matronae castitatem et urbem metu hostili liberavit* (wieder *et-et*!); *testes equestrium fratrum in lacu, sicut ostenderant* (Axelson, Textkritisches 23), *statuae consecratae, qui anheli spumantibus equis atque fumantibus de Perse victoriam eadem die qua fecerant nuntiaverunt*; *testis ludorum offensi Iovis de somnio plebei hominis iteratio.* Die Decier und Curtius, die Caecilius zuletzt nennt, erwähnt Octavius gar nicht – es handelt sich um Beispiele von Todesmut, aber diese *devotiones* sind gewaltsam in einen solchen Zusammenhang gezogen. Auch die ‚Wunder' tut Octavius rasch ab (27,4): *de ipsis* (d. h. von den Dämonen) *etiam illa, quae paulo ante tibi dicta sunt, ut Iuppiter ludos repeteret ex somnio, ut cum equis Castores viderentur, ut cingulum matronae navicula sequeretur* (mit einer Variation im Ausdruck gegenüber der ersten Rede, wie sie sonst gegenüber der Cicerovorlage zu beobachten ist).

beim Exorzismus werden die Götter entlarvt. Octavius spricht nicht nur von den Hauptgöttern, Saturn und Jupiter, sondern stellt den von Caecilius verehrten Serapis dazwischen (27,6) – die Hinwendung zum Gegenüber ist hier, als Vorbereitung für das Weitere, auch sonst stärker (26,1; 27,4). Da die Dämonen den Christen unterliegen müssen, ist es begreiflich, daß sie sie aufs äußerste hassen und bekämpfen. Sie tun das in der Weise, daß sie sich der Gedanken der *imperiti* bemächtigen, auf diesem Wege Feindschaft gegen die Christen verbreiten und damit verhindern, daß man Leben und Lehre der Christen überhaupt kennenlernt.[57] Daraus erklärt sich der Widersinn des Verfahrens bei den Christenprozessen – jenes Vorgehen, bei dem man verurteilt, ohne erst einmal zu prüfen, und sich in jeder Hinsicht anders verhält als sonst bei Prozessen. Das ist die zweite, allmählich vorbereitete Enthüllung: die Dämonen sind die treibende Kraft bei den Christenverfolgungen.

In diesem Romabschnitt (c. 25–27) sind nur einige Teile unmittelbar durch die Caeciliusrede bestimmt: die Übernahme fremder Götter durch die Römer (25,6); römische *religio* in engerem Sinne (25,11); die Vorzeichen (26,1–4; 27,4). Der Abschnitt über die *iustitia* und über das Verhalten der Götter zu den Römern war bei Caecilius ebensowenig vorbereitet wie die Dämonologie; die Ausweitung ins Allgemeine – eine Voraussetzung dieses letzten Teiles – war dort nur angedeutet. Im vorausgehenden Teil (c. 21–24) hatte sich Octavius nicht darauf beschränkt, das Altersargument des Caecilius für die Götter zurückzuweisen, sondern außerdem – als Gegenstück zur vorangehenden Darlegung des Monotheismus – einen vernichtenden Überblick über die heidnische Götterwelt gegeben. In dem Romteil ist nicht nur die Behauptung der Römer, dank ihrer Frömmigkeit sei ihr Weltreich zustande gekommen, ad absurdum geführt worden, sondern die Götter haben sich zuletzt überhaupt als Phantome, als bloße Dämonen erwiesen. Nach der positiven Grundlegung (‚Ein Gott' 18, 5ff.) ist damit die heidnische Gottesvorstellung zweimal radi-

[57] Entscheidend für den Übergang ist 27,7 ein kleiner Zusatz: *sic Christianos de proximo fugitant, quos longe in coetibus per vos lacessebant.*

kal in Frage gestellt. Octavius hat für die Auseinandersetzung mit den Vorwürfen, die sich unmittelbar gegen die Christen und ihre Lehre richten, freien Raum.

DIE CHRISTLICHE GOTTESVEREHRUNG (c. 8–10; c. 28–33)

Bei Caecilius sind die beiden Teile seiner Rede – die Rechtfertigung des heidnischen Weltbildes, der heidnischen Religion und der Angriff gegen die Christen – nur locker miteinander verbunden. So wie der Schritt von der Forderung der ἐποχή zum Bewahren der überkommenen Religion voller Resignation war (6, 1), ebenso verrät auch hier der Übergangssatz eine tiefe Unsicherheit (8, 1).[58] Der Ton wird freilich bewegter; Caecilius weist selbst darauf hin (*sustinebitis enim me impetum susceptae actionis liberius exerentem* 8, 3). Wenn man gegen frühere, besonnenere Gottesleugner aufs entschiedenste eingeschritten sei, solle man Derartiges dann von solch ungebildetem Gesindel hinnehmen? Wie Caecilius in seinem ersten Teil mit unsachlichen, kränkenden Bemerkungen eingesetzt hatte, so greift er auch hier die Christen heftig an, die aus den niedersten Schichten kommen, ungebildet sind, sich wie Verschwörer verborgen halten. Und solche Schlechtigkeit breite sich wie eine Krankheit, eine Seuche immer mehr aus. Nachdem er einiges zunächst nur gestreift hat (8,4), greift er dann sechs konkrete Vorwürfe gegen die christliche Gottesverehrung und ihre Riten heraus: diese Verehrung gelte einem Eselskopf, den Genitalien des Priesters, einem verbrecherischen Menschen, dem Kreuz; bei den Einweihungsriten komme es zum Kindesmord, bei den Zusammenkünften zu *convivia incesta*.

Octavius kann von der Dämonologie her die beiden Teile seiner Rede eng zusammenschließen: die Dämonen – nichts anderes

---

[58] 8, 1 *itaque cum omnium gentium de dis inmortalibus, quamvis incerta sit vel ratio vel origo, maneat tamen firma consensio* . . – der *quamvis*-Satz ist im Vorangehenden nur mittelbar vorbereitet. Er deutet von vornherein die Schwäche der Argumentation an. – Übrigens knüpft Caecilius mit seinem Übergangssatz an alles Vorausgehende an, Octavius nur an den letzten (Dämonen-)Teil. Bei ihm gliedert sich die Rede nicht so scharf in zwei Abschnitte (im kleinen begegnet später Ähnliches, s. Seite 56).

waren die Götter –, die auf ihr ‚Futter' bedacht sind und die deshalb gegen die ihnen gefährlichen Christen hetzen, haben auch all die bösen Gerüchte ausgestreut, von denen Caecilius gesprochen hat. Auf die heidnischen Musterbeispiele von Gottesleugnern (Diagoras, Protagoras u. a.) geht Octavius nicht ein, vielleicht weil sie ohnehin kaum vergleichbar sind, noch eher wohl, weil jetzt die Zeit für die Wahrheit reif geworden ist (38,7) und damit das Verhalten anders sein muß. Aber an der Stelle, wo Caecilius jene Kränkungen ausstieß, steht bei Octavius ein überaus konzilianter, urbaner Abschnitt. Er spricht von seiner eigenen Vergangenheit: auch er sei einst dem Einfluß der Dämonen erlegen; auch er habe diese Gerüchte geglaubt und sich an den Prozeßverfahren gegen die Christen beteiligt. Das Motiv der Apologetik, reuevoll die eigene einstige Zugehörigkeit zum Heidentum zu erwähnen,[59] wird damit fest in die Argumentation verwoben. Octavius spricht nicht von Sünden, die er früher begangen habe, sondern von seiner einstigen Verblendung, seinem Verhalten zum Christentum. Auf die Prozesse war Caecilius nicht eingegangen; Octavius, der im Proömium als Jurist vorgestellt war, kann sich mit ihnen und ihrem Widersinn auch von da aus um so leichter befassen.[60]

Nach dem persönlichen Vorspann, in dem er schon einzelne Vorwürfe berührt (28,2), die allgemeinen Angriffe aber beiseite läßt, geht Octavius die sechs Punkte in der gleichen Abfolge wie Caecilius durch. Dabei hat er ein doppeltes Ziel: er will nachweisen, daß all dies bei den Christen nicht geschieht, zugleich aber auch, daß es – und zwar in besonders schlimmen, verwerflichen Formen – bei den Heiden geschieht, die es daher bereitwillig auch von der neuen Religion geglaubt haben. Am ausführlichsten sind die beiden letzten Punkte behandelt (*infanticidium*, *convivia incesta*); Götterkritik taucht hier noch einmal auf, vor allem aber bieten sich Ansätze zur Darstellung der eigenen Ethik. Erst danach wendet sich Octavius den allgemeinen Vorwürfen zu

[59] Lortz 1,277ff. (vgl. 1,4, wo Minucius über seine eigene heidnische Vergangenheit spricht).

[60] Für Caecilius war das Thema überhaupt unmöglich; Octavius kann es leicht in die Schilderung seines früheren Lebens hineinnehmen. Vieles greift hier ineinander.

(es ist eine der wenigen Umstellungen zwischen den beiden Reden). So wie es in dem Romabschnitt (c. 25) nach dem großen Anfangsteil nicht mehr schwer war, den *religio*-Anspruch des Octavius (den Begriff im engeren Sinne verstanden) zu widerlegen, so verlieren auch hier jene Angriffe ihr Gewicht, nachdem sämtliche Einzelvorwürfe zurückgewiesen sind. Daß Christen keine Ämter übernehmen, läßt sich vor dem eben entworfenen Bild der heidnischen Verworfenheit leicht verstehen; es hängt nicht mit ihrer niedrigen Herkunft zusammen. Ebenso bedarf es keiner langen Erörterung darüber, daß die große Ausbreitung des Christentums – die Caecilius zwar bösartig gedeutet, aber dabei doch als Tatsache anerkannt hatte – nicht ein Beweis für die Schlechtigkeit, sondern gerade für den Wert der neuen Religion ist. Die alle umfassende Kraft der Religion der Liebe läßt sich dabei wenigstens andeuten.[61]

Die Umstellung gegenüber der Caeciliusrede ist also leicht zu erklären. Befremden kann es dagegen, daß Octavius sich nicht mit der Verteidigung begnügt, sondern jedesmal um den exakten Gegenbeweis bemüht ist: was man den Christen vorwerfe, gebe es nicht bei ihnen, wohl aber bei den Heiden. Gewiß will er damit verständlich machen, warum die Heiden den Christen Derartiges zutrauen; aber bedurfte es dazu dieses Aufwandes? Gehört eine solche *retorsio* nicht ausschließlich in eine Gerichtsrede?[62] Ein Vorteil dieser Anlage zeigt sich freilich rasch: sie macht es möglich, bei der Behandlung des Vorwurfes ‚Verehrung eines *homo noxius*' Christus unerwähnt zu lassen und die Aufmerksamkeit auf die Gegenseite zu richten. Auch zeigt der letzte Teil – die Rechtfertigung, warum sich die Christen von dem verderbten, entarteten Leben der Heiden fernhalten –, wieviel mit dieser Gegenrechnung zu erreichen ist. Doch kann das kaum ihr ganzer Sinn sein; aus der Gegenüberstellung läßt er sich vorerst nicht erkennen.

---

[61] Es ist damit eine der wenigen ‚positiven' Stellen der Octaviusrede. Dabei ist die Trias des zweiten Korintherbriefes ‚Glaube Liebe Hoffnung' so aufgelöst, daß nicht eigentlich zitiert wird: zunächst *mutuus amor* (zu *mutuus* vgl. Seite 37[40]), dann *ut unius dei parentis homines, ut consortes fidei, ut spei coheredes* (31,8).

[62] Vgl. etwa Heinze 331 oder Axelson 74 ff.

Caecilius konnte, wie er immer wieder betonte, nur von Gerüchten sprechen;[63] aber er fügte den Gerüchten ein Argument hinzu, das ihm Zweifel an der Richtigkeit der Vorwürfe auszuschließen scheint: *pravae religionis obscuritas* (10,1). Wenn die Christen nicht etwas Schlimmes zu verbergen hätten, wäre ihre Zurückgezogenheit, die Heimlichkeit ihres Kultes unbegreiflich. Dabei verschiebt sich der Gesichtspunkt; es geht nicht mehr so sehr um Verbrechen, um strafwürdige Handlungen, sondern um phantastische, absurde Vorstellungen ihrer Lehre, deren sich die Christen schämen sollten (*aut puniendum aut pudendum* – das letzte Wort leitet weiter). Mit ihnen stehen sie völlig allein da; auch die Römer, die sonst bereitwillig alles übernommen haben (*universa Romanos* hieß es 6,1), haben sich hiervon ferngehalten. Nur die Juden lassen sich vergleichen; aber selbst deren Lehre hat mehr für sich. Sie verehrten zwar auch nur Einen Gott, aber in gewohnter Weise mit Altar und Opferzeremoniell – und sie sind übrigens mitsamt ihrem Gott den Römern unterlegen. Weit mehr aber muten die Christen mit ihrer Vorstellung vom allgegenwärtigen Gott der Umwelt zu.

Octavius widerlegt die Äußerungen über den christlichen Kult von verschiedenen Seiten her und hebt dabei heraus, welch unsichere Basis Gerüchte sind. Dann erklärt er, warum dem Wesen Gottes eine Verehrung an Opferstätten nicht angemessen ist. Gott wohnt nicht außerhalb der Menschen, so daß Tempel oder Altäre einen Sinn hätten, sondern er ist in uns, so daß ein reines Herz, eine fromme Gesinnung ihn am besten ehren.[64] Was Octavius

[63] Oct. 9,3 *nec de ipsis, nisi subsisteret veritas, maxime nefaria et honore praefanda sagax fama loqueretur. audio .. alii ferunt ... nescio an falsa, certe occultis ac nocturnis sacris adposita suspicio* (der Vorwurf 10,1 wird schon vorbereitet). 9,5 *fabula tam detestanda quam nota* .. (6) *passim omnes locuntur* ..

[64] Vor allem steht eine Reihe von Stellen aus Senecas Briefen und wohl auch seinen *Exhortationes* dahinter. Auf die schließliche Bekehrung hin akzentuiert wird die große Aussage 32,3: Gipfel der Verehrung Gottes durch rechtes Handeln und Denken, schönstes Opfer sei es, jemanden einer Gefahr zu entreißen (der Gedanke an die Rettung vor der *imperitia vulgaris* steht dahinter, vgl. den Vorwurf des Octavius gegen Minucius 3,1):

igitur qui innocentiam colit, deo supplicat,
qui iustitiam, deo libat;
qui fraudibus abstinet, propitiat deum;
qui hominem periculo subripit, optimam victimam caedit.

früher über das Wesen Gottes gesagt hat, das sich jedem Nachrechnen entziehe, greift er auf;[65] mit dem Sonnenvergleich macht er die Allgegenwart Gottes verständlich; die Kleinheit der Menschenwelt vor Gott verdeutlicht er durch die Gegenüberstellung mit irdischen Staaten.[66] Caecilius hatte das Ärgernis, das Befremdliche des christlichen Glaubens herausgehoben; Octavius zeigt, wie leicht sich Zugänge zu diesem Glauben finden. Da die Juden nicht inmitten dieses Zusammenhanges erwähnt werden können, rücken sie ans Ende;[67] ihre einstige Macht, solange sie Gott gehorchten, und ihr jetziger Niedergang werden scharf kontrastiert. Von ihrem Verrat an Gott wird so gesprochen, als sei allein der moralische Verfall, das Aufhören ihrer Frömmigkeit, an ihrem Schicksal schuld; wie bei der Erörterung über die Kreuzesverehrung (29,6ff.) weist nichts auf Christus hin.

AUFERSTEHUNG (c. 11; c. 34–36,2)

Zu der größten ‚Ungeheuerlichkeit' des christlichen Glaubens, der Lehre von der Auferstehung, bahnt sich Caecilius (nach einem kurzen Hinweis 8,5) allmählich den Weg; deshalb erwähnte er die Juden nur am Rande, die *monstra* der Christen sollten im Blick bleiben. Bei diesem Thema ist wieder die Überzeugung von der Schwäche, der geringen Kraft des Menschen bestimmend. Caecilius stellt der geordneten, wohlgefügten Welt, der die Christen

---

[65] Den Zusammenhang hat schon der Verfasser von *Quod idola dii non sint* bemerkt und Gedanken aus den Kapiteln 18 und 32 in seinem c. 9 miteinander verknüpft. Zum philosophischen Hintergrund beider Stellen Beutler 55ff.

[66] Der Abschnitt ist in drei große, vielfach sich entsprechende Teile gegliedert: 32,4–6; 32,7–9; 33,1. Im mittleren Teil wird mit besonderem Nachdruck gesprochen (zweimal *non tantum – sed* bzw. *sed et*). Aus *omnia .. deo plena* 32,7 entwickelt sich leicht der dritte Gedanke (zum ganzen Zusammenhang Beutler 66). 33,1 meint *nec nobis de nostra frequentia blandiamur* nicht die Christen, sondern die Menschen überhaupt, ebenso wie vorher das „Wir" die Menschen im allgemeinen bezeichnete (so schon Rigaltius; vgl. Pellegrino und Beaujeu).

[67] Zu den Berührungen mit Sallust Büchner 234–37; wieweit der Zusammenhang ausgedeutet werden kann, ist später zu erörtern.

den Untergang androhen – so als habe er an dem dauernden Bestand dieser Welt nie einen Zweifel gehabt[68] – die Schwäche, die Vergänglichkeit des Menschen gegenüber, von dem die Christen nicht nur glauben, daß er alle Auflösung überdauere, sondern daß er sogar ein neues Leben erhalte. Dann folgt der Angriff auf die damit verbundene Überzeugung von dem Gericht, das den Christen ewige Seligkeit, den Heiden ewige Verdammnis bringe. Aber einmal, erklärt Caecilius, ist die Voraussetzung falsch; bei all dem Schlimmen, das man den Christen nachsagt, können sie nicht als die Gerechteren gelten. Zudem wäre der Christengott mit solchem Belohnen oder Strafen ungerecht, da Schuld und Unschuld nicht im Belieben des Menschen liege, sondern nach der Überzeugung vieler vom *fatum* (oder nach christlicher Anschauung: von Gott) verhängt werde. Der Gedanke an die Gerechtigkeit liegt Caecilius wie am Anfang am Herzen. Schließlich läßt er die grundsätzlichen Einwände beiseite und fragt nach dem Vorgang der Auferstehung; wenn man sie sich vorzustellen suche, gerate man in die größten Widersprüche und Ungereimtheiten – die Christen scheinen Erfindungen der Dichter ernst genommen und auf ihren Gott übertragen zu haben (11,9).

Octavius spricht unmittelbar vorher (33,2–5) von den Juden, von ihrer verdienten Strafe – Gott als Rächer aller Schuld und aller Untreue tritt damit in den Mittelpunkt. Das wirkt in unserem Abschnitt weiter. Auf den Widerspruch, den Caecilius heraustrieb: hier die Beständigkeit der Welt, dort die Schwäche des Menschen, geht Octavius nicht eigens ein. Er zerstört die heidnische Position, indem er die *sapientes*, die Philosophenschulen vorführt, die sämtlich – Stoa, Epikur, Platon – von einem Weltuntergang sprechen.[69] Wieder wird am Ende ein Gedanke

[68] Um die Schwäche des Menschen herauszuheben, wird die Dauer und Ordnung des Kosmos so entschieden betont, daß die anfangs geäußerten Zweifel, wieweit sich über die Welt etwas Sicheres aussagen lasse, keine Rolle mehr spielen. Minucius macht seinen Caecilius nicht zum Vertreter einer bestimmten philosophischen, konsequent durchgehaltenen Richtung, sondern läßt ihn allgemein die Einwände gebildeter Heiden gegen das Christentum zusammenfassen.

[69] Heilen läßt sich der Text hier kaum. Vahlens Änderung kann nicht richtig sein, da bei ihr die gleiche Aussage im Haupt- und im Nebensatz steht. Mit Recht hat Vahlen indes *desinere-coepisse* zum Vorangehenden

Platons herausgehoben; die Allmacht Gottes gegenüber seiner Schöpfung wird zum Kern dieser Aussage gemacht.[70]

Aber bei dieser zentralen Lehre von der Auferstehung begnügt sich Octavius nicht mehr mit der Feststellung, daß philosophische und christliche Anschauung zusammengehen. Wenn er in c. 19 – bei Thales (19,4), aber auch bei Platon (19,14) – nur behutsam auf die hinter aller Übereinstimmung stehende göttliche Offenbarung verwiesen hatte (er brauchte es nicht stärker zu tun, da er die heidnischen Anschauungen den christlichen Gedanken angepaßt hatte), so läßt er hier keinen Zweifel daran, daß diese Lehren der Philosophen aus der Offenbarung stammen.[71] Nachdem er die heidnischen Auffassungen wieder und wieder in Frage gestellt hat, kann er jetzt auch diesen Schritt tun. An den Partner gewandt (*animadvertis* 34, 5), stellt er die Übereinstimmung nicht nur fest, sondern erklärt sie auch: die Philosophen haben aus den christlichen Schriften diese Lehre gestohlen und dabei verfälscht. Dieser Gesichtspunkt wird festgehalten. Caecilius hatte nach Einzelheiten des Auferstehungsvorganges gefragt und nur Widersinniges gefunden. Octavius verweist ihn auf die Seelenwanderungslehre des Pythagoras und vor allem Platons. Dabei sei durch Entstellung der Wahrheit gewiß vieles grotesk und verdiene Hohn, aber jedenfalls kann Caecilius, bei solchen heidnischen Anschauungen, nicht einfach die christliche Lehre abweisen.

Bei der Darstellung des Vorganges richtet sich alles Licht auf Gott, dessen Macht sich darin kund tut. Dieser Abschnitt (34,9 f.), der bei Caecilius fehlen mußte, kann an die bisherigen Erörterungen über Gottes Wesen, auch über seine Allgegenwart, anknüpfen. Bilder vom ständigen Vergehen und Wiederkehren in

---

gezogen. Gedanken aus *De natura deorum* sind hier zusammengerafft; aber auch dort ist der Text vielfach unsicher. (Vgl. außer den neuen Ausgaben E. Löfstedt, Eranos 6, 1906, 28; E. Norden, GGA 1904, 309f.).

[70] Worauf das Platonzitat unmittelbar zurückgeht, scheint sich nicht bestimmen zu lassen; Ciceros *Timaios*-Übersetzung kann bei der Formulierung hereinwirken. Aber auch gegenüber Cicero wird Minucius das eine Element (Gottes Allmacht) stärker betont und damit Platon eine fast christliche Auffassung zugeschrieben haben. Um so notwendiger wird für ihn danach die Distanzierung.

[71] Zu dem Hintergrund dieser Auffassung vom zeitlichen Vorangehen des Alten Testaments s. etwa Lortz 1,255ff.; Pellegrino z. St.

der Natur schließen sich an, wie Minucius sie auch sonst liebt.[72] Wenn sich jemand diesen eindrucksvollen Analogien entzieht, besserem Wissen zum Trotz, dann ist das nur zu erklären aus seiner Furcht vor der ewigen Strafe. Damit ist Octavius bei dem zweiten Punkt, bei der Lehre vom Jüngsten Gericht. Auch dabei erinnert er zunächst an die Vorstellungen der Philosophen und der Dichter (durch die Zusammenstellung wird der Vorwurf, die Christen hätten dichterische Erfindungen mißverstanden, bereits entkräftet). An dem Jüngsten Gericht kann danach niemand mehr zweifeln; so bleibt noch die Frage, ob die Heiden zu Recht verurteilt werden.

Von Gott nichts wissen zu wollen, der jedem Menschen als Herr und Vater von allem gegenwärtig sein muß, reicht für die Verurteilung aus. Und doch, fährt Octavius fort, ist das nicht der einzige Grund für die Strafe, die die Heiden erwartet: im Vergleich zu den Christen, zu den strengen Forderungen ihrer Ethik, stehen sie auch moralisch weit tiefer – *si vobiscum Christiani comparemur . . , multo vobis meliores deprehendemur* (35,5). Inwiefern die christliche Ethik überlegen ist, wird danach mehr angedeutet als ausgeführt. Daß die Argumentation dennoch überzeugt, beruht auf der weitgespannten *retorsio criminum*, die vorausging; jetzt wird ihr Sinn deutlich. Sie hatte ein solch düsteres Bild von der heidnischen Welt entworfen (wobei schon mehrfach der Abstand zur christlichen Ethik hervortrat), daß jetzt eine knappe Zusammenfassung genügt. In dieser Weise hingen die Abschnitte auch in der ersten Rede zusammen: Caecilius hatte auf Grund all der Anschuldigungen, der Gerüchte jeden Anspruch der Christen auf einen Lohn im Jenseits bestritten. Bei den Darlegungen des Octavius dagegen soll heraustreten, daß die Christen nicht nur Gott kennen, sondern daß sie die eigentlich Guten, Anständigen sind. Den *fatum*-Gedanken nimmt Octavius zuletzt kurz auf; die eigentliche Auseinandersetzung solle in einer

---

[72] So beispielsweise in c. 5 oder c. 18. Im ganzen Kap. 34 ist diese Vorliebe mit im Spiel (bis zu *corporis ver* hin, 34,12). Auf Anschaulichkeit freilich ist Minucius wenig bedacht, wie z. B. auch 29,8 *pura mente* zeigt (*et cum erigitur iugum, crucis signum est, et cum homo porrectis manibus deum pura mente veneratur*).

späteren Schrift erfolgen. Völlig ausklammern ließ sich der Gedanke allem Anschein nach nicht, aber er hätte in zu spezielle Erörterungen geführt.[73]

DIE IRDISCHEN LEIDEN DER GUTEN (c. 12; c. 36–38,4)

Nachdem Caecilius die Jenseitshoffnungen der Christen, wie er meint, als sinnlos aufgedeckt hat, richtet er den Blick auf die Leiden hier in der Welt, die mit aller Deutlichkeit die Schwäche, die Hinfälligkeit des Menschen zeigen und jeden Gedanken an ein Weiterleben nach dem Tode zu widerlegen scheinen – Krankheit, Not usw. Die Christen sollten sich dadurch belehren lassen; sie sollten vor allem aus der Pein lernen, die sie über die anderen Menschen hinaus wegen ihres Glaubens auf sich nehmen und bei der ihnen Gott in keiner Weise zu Hilfe kommt. So wie die Römer ohne diesen Gott ihr Weltreich besitzen, so herrschen sie auch über seine Anhänger. In der Erwartung des jenseitigen Lohnes bringen sich die Christen hier auf Erden um alles Schöne und alle Freuden; Veranstaltungen und Festen bleiben sie fern – *ita nec resurgitis miseri nec interim vivitis*. Der Ton ist in dem ganzen Abschnitt pathetisch (Ausrufe, häufige Anrede ‚*miseri*' u. ä.). Von Anfang bis Ende hängt diese Erörterung noch mit dem Auferstehungsabschnitt zusammen.

Die Antwort des Octavius geht sehr genau auf diese Gedanken ein. Unter den Leiden, von denen alle Menschen betroffen werden, hebt Octavius stärker als Caecilius die Armut hervor (so wie er sie zu Beginn in einen anderen Zusammenhang eingefügt hatte, 16,5; vgl. oben Seite 23). Ihr Sinn und ihr Wert wird mit Motiven aus philosophischer Protreptik – über die Autarkie des Weisen – dargelegt.[74] Die Herkunft aus dem moralphilosophi-

[73] Ein ähnlicher Aufschub findet sich nicht nur bei Cicero, div. II 7,19, sondern auch Seneca beginnt in *De providentia* mit der Feststellung, die Erörterung darüber gehöre eigentlich in einen größeren Zusammenhang (1,1, vgl. 1,4 ex.).

[74] Die Zusammenhänge mit solchen heidnischen Darlegungen drängen sich fast auf; in der Reihe 36,4 tritt das Christliche erst im letzten Kolon hinzu (*et tamen quis potest pauper esse qui non eget, qui non inhiat alieno,*

schen Bereich ist kaum verhüllt; Bibelzitate schließen sich leicht damit zusammen. Ohne daß es ausdrücklich hervorgehoben wird, tritt heraus, wie nahe solche heidnischen Lehren den christlichen Forderungen gekommen sind und wie die christliche Lehre von der Armut nichts Umstürzendes, Neues ist. Auch wenn es dann um die körperlichen Heimsuchungen geht, rückt Heidnisches und Christliches eng zusammen: in der heidnischen Welt werden Männer, die sich in gefahrvollen Situationen so standhaft bewähren wie die Christen, aufs höchste gerühmt.[75] Wieder sind Gedanken aus protreptischen Schriften mit im Spiele; auch hier wirkt Senecas *De providentia* herein.[76] Von der Erwähnung der körper-

---

qui deo dives est?). Die gleiche Nähe zu heidnischen Vorlagen zeigt sich im Folgenden (dazu Axelson 59f., vgl. 115; vgl. auch Beutler 49): 36,5 *dicam tamen quemadmodum sentio: nemo tam pauper potest esse quam natus est* (statt *potest esse* hieß es bei Seneca prov. 6,6 *vivit*; da dieses Verbum nun noch verfügbar ist, kann Minucius es im Folgenden verwenden). *aves sine patrimonio vivunt et in diem pecua pascuntur* (der Text bleibt unsicher; aber da *pascua pascuntur* ausscheidet, hat der Vorschlag des Gelenius immer noch mehr für sich als die von Halm anerkannte Athetese des Ursinus; die Verbindung ist durch Oct. 23,5 legitimiert); *et haec nobis tamen nata sunt, qui* (zum Vorschlag des Perizonius: Axelson, Textkritisches 35) *omnia, si non concupiscimus, possidemus.* Es läuft auf die Durchdringung der Senecagedanken mit Christlichem hinaus.

[75] 36,8 *omnes adeo vestri viri fortes quos in exemplum* (vgl. Sen., prov. 6,3 *nati sunt in exemplar*) *praedicatis, aerumnis suis inclyti floruerunt.* In der letzten Wendung (*aerumnis suis inclyti*) klingt Dichterisches nach. Sallust hatte die später oft aufgegriffene Wendung geprägt, die Saguntiner seien im Jahre 218 *fide atque aerumnis incliti* geworden (hist. II 64 Maurenbrecher). Die paradoxe Verbindung ist gewiß sallustisch, aber *aerumnis incliti* wird vorgegeben gewesen sein.

[76] Der enge Zusammenhang mit Seneca, die Variation im Ausdruck und freilich auch der Verzicht auf Senecas Radikalität zeigen sich etwa Oct. 36,8: *et quod corporis humana vitia sentimus et patimur, non est poena, militia est. fortitudo enim infirmitatibus roboratur et calamitas saepius disciplina virtutis est.* Dahinter steht Sen., prov. 4,12: *verberat nos et lacerat fortuna: patiamur! non est saevitia, certamen est, quod quo saepius adierimus, fortiores erimus*; weiter prov. 4,6: *nolite, obsecro vos, expavescere ista, quae dii immortales velut stimulos admovent animis: calamitas virtutis occasio est.* Aber der Gedanke, solches Leiden sei unerläßlich (prov. 4,3 *opus est ad notitiam sui experimento; quid quisque posset, nisi temptando non didicit*) kehrt bei Minucius nicht wieder. Der neue Zusammenhang des *saepius* (aus prov. 4,12) ist für ihn kennzeichnend.

lichen Qualen, einer ‚Schule der Tugend', ergibt sich der Übergang zu den besonderen Martern der Christen wie von selbst; eine scharfe Abgrenzung fehlt hier (Caecilius hatte deutlich gegliedert). Dieses Leiden wird zunächst vom christlichen Gott her betrachtet, dem sich mit der Standhaftigkeit der Christen ein herrliches Schauspiel biete;[77] dann folgen Vergleiche mit Helden der heidnischen Welt. Wie feiert man Mucius Scaevola, der freiwillig seine Hand verbrennen ließ! Aber die Gleichsetzung mit solchen heidnischen Helden darf nicht zu weit gehen; Minucius hebt auch die Unterschiede hervor: nicht nur die Hand, sondern den ganzen Körper lassen die Christen verbrennen; nicht nur Männer, sondern auch schwache Frauen und Kinder nehmen dies auf sich – wie sollte das ohne Gottes Hilfe möglich sein!

Das Thema des Abschnittes: die Leiden der Guten in der Welt, berührt sich bei Caecilius mit dem Eingang seiner Rede (c. 5), wenn es auch jetzt nicht um das Fehlen einer Gerechtigkeit im Weltenlauf, sondern um die menschliche Hinfälligkeit geht. Octavius hatte vorher dieses Caeciliusmotiv ignoriert (vgl. oben Seite 25). Jetzt nimmt er sich seiner mit Nachdruck an und spricht von dem Sinn, den alle Not, alle besonderen Qualen auf Erden haben. Dabei hebt er heraus, was für die Christen dies alles erträglich macht: die Gewißheit des Lohnes im Jenseits. Erst nach dem Jenseits-, nach dem Auferstehungsabschnitt konnte Octavius

---

[77] Der Eingangssatz von c. 37 ist textlich unsicher. Axelsons Vorschlag (Textkritisches 35), vor *inculcat* nicht *inridens*, sondern ein Wort wie *intrepidus* einzusetzen (*inripiens* P), hat viel für sich. Aber ein leises Bedenken bleibt gegen das Schlußwort *insultat* (*stultat* P; seit der ed. princeps ist *insultat* wohl in allen Ausgaben aufgenommen). Gewiß gibt es seit Virgil *victor insultans* u. ä., und die Verbindung mit dem Dativ ist geläufig (Thes. l. Lat. 7, 1, 2044, 5 ff.). Aber der Gleichklang *inculcat – insultat* an zwei aufeinander bezogenen Kolonenden (die *cum*-Sätze sind so angeordnet, daß die ersten drei dem Inhalt nach zusammengehören; die letzten beiden, in sich gegliederten, bilden eine zweite Gruppe), hat bei Minucius keine rechte Entsprechung. Auch bringt *insultat* als Schluß des mächtigen Gefüges nicht die Steigerung, die in solchen Reihen zu erwarten ist (entsprechend etwa den bei Minucius beliebten *dum*-Reihen; dazu Waltzing 66). Ein Ausdruck wie Tertullians *gratias agere* (apol. 50, 16) wäre für Minucius freilich zu paradox, aber in dieser Richtung wird man suchen müssen und einstweilen lieber das Korruptelzeichen setzen.

diese Rechtfertigung der irdischen Leiden geben. Das heißt: an der früheren Stelle war das Thema nicht aus Unachtsamkeit ausgespart, sondern deshalb, weil für eine Antwort noch die Voraussetzungen fehlten.

Noch etwas anderes ist für die ganze Anlage wichtig. Den Hintergrund für die Erörterungen des Octavius bilden heidnische Bemühungen, das Leiden der Guten, Rechtschaffenen (*boni*) in der Welt zu erklären. Um diese Erörterungen auf die Christen zu übertragen, mußten zunächst die Christen als die wahren *boni* erwiesen werden. Nachdem dies – insbesondere in der *retorsio* – geschehen ist, kann sich Octavius jetzt jener heidnischen Argumente bedienen. Dieser Zusammenhang bestätigt sich dadurch, daß hier für die Antwort die gleiche Vorlage gewählt ist wie anfangs für die Frage. Hinter der Klage des Caecilius hatte die Eingangsfrage von Senecas *De providentia* gestanden (oben Seite 23); hinter den Darlegungen des Octavius steht die Antwort, die Seneca in jener Schrift auf die Probleme gegeben hat, vor die die Annahme einer göttlichen Weltordnung stellt. Das besagt: Grundgedanken der Schrift Senecas umrahmen den Hauptteil der beiden Gespräche. Erst nach und nach hat Octavius die Voraussetzungen für die Beantwortung jener *providentia*-Probleme gewonnen, jetzt legt er diese Antwort vor. Nach dem Nachweis, daß *boni* und Christen eins sind, bedarf es nur geringfügiger Änderungen des Senecatextes, ja mehrfach bleibt es bei den heidnischen Aussagen, ohne daß sie eigens von den *boni* auf die Christen umgestellt würden: 36,7 *malumus nos bonos esse quam prodigos;* 37,10 *omnes pari sorte nascimur, sola virtute distinguimur.* Immer mehr tritt heraus, wieviel der *retorsio*-Teil im Ganzen des Werkes leistet.

Wo von dem Martyrium der Christen gesprochen wird, dem herrlichen Schauspiel vor Gott,[78] werden als Analogie Figuren der heidnischen Welt ausgewählt. Gegenüber Seneca ist manches geändert. Daß Cato, der bei Seneca den Mittelpunkt bildete, nicht erscheint, braucht nicht zu verwundern, da diese Figur keine

[78] Der Vergleich mit den Senecastellen führt zu dem gleichen Ergebnis wie bei 36, 8 (oben Anm. 76). Nur der Anfang sei genannt: prov. 2, 9 *non video, inquam, quid habeat in terris Iuppiter pulchrius* ... – Oct. 37, 1 ohne solche Heraushebung: *quam pulchrum spectaculum deo* ...

Aktualität mehr besaß.[79] Überraschen aber kann es, daß auch die Gestalt fehlt, die für Seneca (prov. 3,4. 12) und ebenso für Caecilius (5,12) viel bedeutete: Sokrates. Die Analogie mit seiner Verurteilung, die sonst für die Christen großes Gewicht hatte,[80] ist hier ausgelassen. Vom Zusammenhang her wird begreiflich, warum dies notwendig war. In dem Auferstehungskapitel hatte die Distanzierung von den Philosophen, sogar von Platon eingesetzt; ein Vergleich zwischen den Christen und Sokrates würde dies wieder in Frage stellen.

Nach der grundsätzlichen Rechtfertigung des Leidens der Guten, des Leidens der Christen wendet sich Octavius jenen angeblichen Freuden zu, um deren Genuß sich die Christen bringen. Wieder spielen dabei Gedanken aus protreptischer Literatur eine Rolle – Ablehnung aller äußeren Güter, Entscheidung allein für die Werte des Inneren. Knapp werden noch die einzelnen heidnischen (Opfer-)Feste, die Schauspiele und Gladiatorenkämpfe überblickt, die Abkehr davon wird jeweils mit wenigen Sätzen begründet. Zusammenfassend antwortet Octavius dann jener pointierten Schlußwendung des Caecilius (38,4): *sic et beati resurgimus et futuri contemplatione iam vivimus.*

Caecilius- und Octaviusrede greifen immer wieder ineinander; umso mehr muß eine Ausnahme auffallen. 12,5 weist Caecilius die Christen auf ihre Ohnmacht gegenüber dem römischen Staat hin: *nonne Romani sine vestro deo imperant regnant, fruuntur orbe toto vestrique dominantur?* (Auf die letzten Worte des Satzes kommt es an; von der römischen Weltherrschaft war schon im ersten Teil der Rede, c. 6,2 ff., gesprochen worden). An der entsprechenden Stelle der Octaviusrede heißt es indes (37,7): *nisi*

[79] Wie gleichgültig Cato geworden war, zeigt etwa Tert., apol. 39, 12 f., wo der ältere und der jüngere Cato verwechselt sind und keine Spur von Achtung zu erkennen ist.

[80] Die Stellung der Christen zu Sokrates ist in unserem Jahrhundert häufig behandelt worden. Im Anschluß an A. Harnacks Berliner Rektoratsrede ‚Sokrates und die alte Kirche' (1900; wieder abgedruckt in Harnack, Reden und Aufsätze 1, Gießen 1904, 29–48) vgl. J. Geffcken, Sokrates und das alte Christentum, Heidelberg 1908 (Einbeziehung der heidnischen Urteile über Sokrates, Korrektur von Harnacks Auffassung); neuerdings E. Benz, Christus und Sokrates in der alten Kirche, ZntW 43, 1950/51, 195–224 und J. Fascher, Sokrates und Christus, ZntW 45, 1954, 1–41.

forte vos decipit, quod deum nescientes divitiis afluant, honoribus florescant, polleant potestatibus. Gibt es einen gegenseitigen Bezug? Das letzte Wort des Satzes deutet schon an, in welcher Richtung er zu suchen ist; und im weiteren wird von *imperia* und *dominationes* gesprochen, deren die Menschen nicht froh werden.[81] Gewiß ist Minucius kein hintergründiger Autor, man darf nicht zu viel in ihn hineindeuten. Aber wenn einzelne Wörter so aufeinander hinweisen wie hier und die Umgebung dazu zwingt, nach der Entsprechung zu fragen, kommt man schwer daran vorbei, eine leise Drohung gegen Rom zu sehen, dessen gegenwärtige Macht über die Christen nur zu seinem um so tieferen Fall führen wird (oder es soll ein Trost darin liegen für das, was die Christen jetzt von Rom erleiden). Die Bemerkung in c. 12 kann nicht ohne Antwort bleiben. In einer lateinischen Apologie durfte das Thema ‚Roms künftiges Schicksal' kaum fehlen. c. 25 aber hatte ein anderes Ziel; da wurde der Anspruch widerlegt, den die Römer aus ihrer *religio* herleiteten; vom Christengott – und erst recht von den Christen – war dabei kaum die Rede.[82] Durch die Klage des Caecilius über die Leiden der Guten ist auch dieser Gedanke, diese Andeutung von Roms künftigem Schicksal motiviert.

FOLGERUNGEN (c. 12,7–13,5; c. 38,5–7)

Beide Reden fordern in einem kurzen Schlußabschnitt das Gegenüber auf, sich den Argumenten zu beugen und die bisherige Haltung aufzugeben (*proinde* 12,7; 38,5).[83] Caecilius nimmt sei-

[81] Der Text ist im einzelnen unsicher. Hier sei indes nur auf einen Virgilanklang verwiesen. Hinter 37,9 *multo comitatu stipatus* steht Aen. I 497 und IV 136: (*Dido* bzw. *regina*) *incessit* (*progreditur*) *magna stipante caterva.* Das steht näher als Seneca, epist. mor. 7, 6.

[82] *deo dispensante* 25, 12 mußte dort (s. oben) untergeordnet bleiben. In der Abrechnung mit der heidnischen Welt konnte das Eigene nur am Rande berührt werden (umgekehrt fehlt im ersten Teil der Caeciliusrede noch jeder Bezug auf die Christen; das ist für die Beurteilung von 6, 1 wichtig).

[83] Auch der Beginn entspricht sich mit der Gebärde: „es liegt doch alles auf der Hand". Vgl. nat. d. II 2, 4 *ne egere quidem videtur oratione prima pars* (ähnlich Seneca, prov. 1, 2 *supervacuum est* . . .).

nen Eingangs- und Leitgedanken wieder auf: der Bereich des Menschen ist eng, er soll sich an das halten, was unmittelbar zu seinen Füßen liegt. Dafür beruft sich Caecilius auf Sokrates[84] und auf die Philosophen der Neuen Akademie mit ihrer Zurückhaltung, ihrem Verzicht auf Entscheidungen, schließlich auf Simonides. Die Anekdote von seinem Verhalten ist gegenüber Cicero nicht nur im einzelnen umgestaltet,[85] sondern sie erhält auch eine weit wichtigere Funktion als in dem Zwischengespräch bei Cotta.

Octavius hat sich bisher gegen dessen philosophische Position nur mittelbar gewandt. Der Eindruck der Ordnung in der Welt sollte so zwingend werden, daß sich die Entscheidung dafür von selbst ergab. Nachdem Octavius inzwischen alle Argumente des Caecilius, zuletzt auch seine Klage über die Leiden der Guten auf Erden, zurückgewiesen hat, wendet er sich jetzt ausdrücklich gegen diese Grundhaltung. Sokrates hatte er in seiner Rede niemals mit Christlichem zusammengebracht und ihn einzig in der Dämonologie 26,9 als Zeugen benutzt; daran knüpft er hier an. So kann der ‚Schalk' durch seine eigene Aussage bekämpft werden. Dann wendet sich Octavius den anderen Philosophen zu.

---

[84] Sokrates steht auch bei Cicero am Ende, freilich nicht der Cotta-, sondern der Balbusrede (nat. d. II 66, 167).

[85] nat. d. I 22, 60 *roges me quid aut quale sit deus: auctore utar Simonide, de quo cum quaesivisset hoc idem tyrannus Hiero, deliberandi sibi unum diem postulavit; cum idem ex eo postridie quaereret, biduum petivit; cum saepius duplicaret numerum dierum admiransque Hiero requireret cur ita faceret, ‚quia quanto diutius considero' inquit ‚tanto mihi spes videtur obscurior'.* – Oct. 13, 4 *quid? Simonidis Melici nonne admiranda omnibus et sectanda cunctatio? qui Simonides, cum de eo, quid et quales arbitraretur deos, ab Hierone tyranno quaereretur, primo deliberationi diem petiit, postridie biduum prorogavit, mox alterum tantum admonitus adiunxit. postremo, cum causas tantae morae tyrannus inquireret, respondit ille ‚quod sibi, quanto inquisitio tardior pergeret, tanto veritas fieret obscurior'.*

Die Wortstellung ist geändert (*tyrannus Hiero – ab Hierone tyranno*), aus Aktiv wird Passiv – so kann *Simonides* als Subjekt festgehalten und alles gleichmäßig gestaltet werden. Die dritte Stufe wird bei Minucius noch einmal zerlegt, die Schlußaussage stärker pointiert. In die Äußerung des Simonides hat Minucius die *veritas*, von der bei Cicero einige Zeilen später die Rede ist, eingefügt und ihr damit größeren Nachdruck gegeben. Entsprechend der Tendenz des Ganzen spricht Hieron bei Cicero von *deus*, bei Minucius von *dei*. Die anderen Einzelheiten können beiseite bleiben.

Caecilius hatte die Herkunft von Sokrates betont: *hoc fonte defluxit Arcesilae et multo post Carneadis et Academicorum plurimorum in summis quaestionibus tuta dubitatio* (13,3). Eine solche Linie erkennt Octavius nicht an; er fügt Pyrrhon, den reinen Skeptiker, ein (so wie er andere Argumente des Caecilius bei der Widerlegung durch Einfügungen umakzentuiert hatte).[86] Damit erhält das Ganze ein anderes, fragwürdiges Aussehen: *Arcesilas quoque et Carneades et Pyrrho et omnis Academicorum multitudo deliberet* (38,5).[87] Octavius sieht die Philosophie nicht als eine Vorstufe des Christentums an, so daß dies ihre Fortsetzung, ihr krönender Abschluß wäre; vielmehr wird beides entschieden getrennt. Protreptisch schließt die Rede: jetzt ist die Zeit reif geworden für die Wahrheit – seien wir nicht undankbar, sondern benutzen, was uns geschenkt ist, und ziehen für *religio*, *pietas*, *superstitio* die Konsequenzen![88]

---

[86] Vahlen (bei Halm, app. crit. und p. XII sq.) hatte den Pyrrho auch an der Caeciliusstelle einsetzen wollen, was sich dort in den Entwicklungsgang (*hoc fonte defluxit* ..) nicht einfügt und dann die Polemik des Octavius verdirbt; für diesen sind, wie in c. 19, solche Schulzusammenhänge ohnedies gleichgültig.

[87] *multitudo* erhält einen verächtlichen Klang; zum vergeblichen *deliberare* vgl. 5, 4. Caecilius fühlt sich als Fortsetzer der philosophischen Tradition (*mea quoque opinione*); Octavius dagegen sondert die Christen scharf davon ab – *nos, qui* . . .

[88] Den Schluß der Octaviusrede: *quid ingrati sumus, quid nobis invidemus, si veritas divinitatis nostri temporis aetate maturuit? fruamur bono nostro et recti sententiam temperemus* . . , hat Büchner 105 ff. mit dem Schluß der Maternusrede im taciteischen *Dialogus* verglichen: *nunc, quoniam nemo eodem tempore adsequi potest magnam famam et magnam quietem, bono saeculi sui quisque citra obtrectationem alterius utatur.* Die bei Diller 238 f. herausgearbeitete Entwicklungslinie von Dialogen, die in Entscheidungssituationen geschrieben sind: Cicero-Tacitus-Minucius, würde damit zu einer konkreten literaturgeschichtlichen Tradition. Aber ist Minucius wirklich von einem ihm so wesensfremden Geist wie Tacitus beeinflußt, zu dem ihn sachlich nichts hinführte? Daß die Wendungen beide Male am Schluß stehen, hat gewiß sein Gewicht; dennoch liegt schwerlich ein Zusammenhang vor (im einzelnen berührt sich nicht viel, zumal wenn man an andere Entlehnungen des Minucius denkt). Der Sinn bei Minucius ist protreptisch, zuversichtlich – man darf sich gegen das, was Gott gewährt, nicht undankbar zeigen (vgl. 32, 3). Worauf die taciteische Aussage beruht – die ‚Antinomie der Werte', der unvermeidliche Preis, der für ein hohes Gut zu zahlen

ist –, das liegt Minucius völlig fern; und der Gedanke: *citra obtrectationem alterius (saeculi)* muß für ihn erst recht ausscheiden. Gäbe es wenigstens noch eine Stelle bei Minucius, die an Tacitus anknüpft! (Im Neudruck seiner Arbeit – Studien zur römischen Literatur 4, Wiesbaden 1964, 158 – hat Büchner eine weitere Entsprechung erwogen: Oct. 7, 5 *omitto vetera . . et . . neglego carmina poetarum . . , ne vobis antiquitas nimis fabulosa videatur* – dial. 12, 5 *vel si haec fabulosa nimis et composita videntur, illud certe mihi concedes*; aber abgesehen von dem topischen Charakter der Aussage, den Büchner selbst hervorhebt, stammt *vetera*, woran die ganze Aussage hängt, aus Cicero [dazu oben Seite 42[50]]). – Aber selbst wenn man einen direkten Einfluß annehmen wollte: ausscheiden muß der Gedanke, daß Minucius hier auf die Anschauung des Tacitus ‚antwortet' und daß der Leser diesen Bezug erkennen und verstehen soll. Eine solche Anspielung (hier auf Tacitus, an anderer Stelle auf Sallust u. ä.) hätte weder Sinn noch Wirkung. Die Art, wie sich Minucius seiner Vorlagen bedient und sie durchdringt, hat mit solcher Auseinandersetzung, solcher Abgrenzung zwischen den Zeilen nichts zu tun.

III

ERGEBNISSE DER INTERPRETATION

AUFBAU UND QUELLEN

Die Interpretation hat gezeigt, wie sorgsam die Reden des Heiden und des Christen gegliedert und aufeinander bezogen sind. Mehrfach begegnet freilich eine scheinbar äußerliche Form des Überganges: angehängte, zunächst untergeordnete Satzglieder werden verselbständigt und leiten zu einem neuen Thema über.[1] Solch scheinbar assoziative, zufällige Übergänge erwecken den Eindruck eines mühelosen, lockeren Sprechens, nicht den eines Vortrages oder einer Abhandlung. Trotzdem sind die einzelnen Abschnitte auch im großen fest miteinander verflochten; ihre Abfolge ist innerlich notwendig.[2] Das gilt für den ersten Teil der

---

[1] So knüpft an den Schluß von 27, 1 *falsis pluribus involuta* alles Folgende an (*nam et falluntur et fallunt*; vgl. unten Anm. 75). 23, 8 schließt: *cum sit veritas obvia, sed requirentibus*; dann ist *requirere* für das Weitere bestimmend. Die Interpretation hat allenthalben diese Erscheinung aufgewiesen (von 6, 1 ex. an: *universa Romanos*; charakteristisch auch der Übergang vom Rom-Abschnitt zu dem über die Dämonen in c. 26). Vgl. die folgende Anmerkung.

[2] So hängen die beiden großen Teile der Reden: erst die Rechtfertigung des eigenen Weltbildes, auf dieser Grundlage dann der Angriff gegen die Christen (8 ff.) bzw. die Rechtfertigung des Verhaltens der Christen (28 ff.) fest miteinander zusammen. Im einzelnen sei es an der Octaviusrede noch einmal verdeutlicht. Nachdem der *providentia*-Abschnitt (17, 3 ff.) zum Beweis des Einen Gottes geführt hat (18, 5 ff.), ist die Basis für eine Abrechnung mit den vielen Heidengöttern gegeben (20, 2 ff.). Aber alles Entlarven hilft nichts, solange die Gegenseite auf die konkrete Wirkung dieser Götter in unserer Welt verweisen kann (25, 1 *at tamen*). Daher muß diese angebliche Wirkung betrachtet und ebenfalls entlarvt werden, erst bei Roms Imperium (25, 1 ff.), dann allgemein bei Prophezeiungen (26, 1 ff.), weiter bei Wundern (26, 7 ff.). Das wird schließlich in unmittelbaren Zusammenhang mit der Christenverfolgung gebracht (27, 7 ff.; 28, 2. 3). – Das alles zeigt: die überleitenden Anhänge sind anderer Art als bei Tacitus; gewiß sind dort erst recht übergeordnete, die ganze Gestaltung bestimmende Gesichtspunkte vorhanden, aber die Darstellung wird so angelegt, daß von solchen an-

Reden, in dem das heidnische Weltbild entwickelt oder in Frage gestellt wird (c. 5–7; c. 16–27), ebenso wie für den darauf aufbauenden zweiten Teil, der unmittelbar auf die Christen bezogen ist und das eine Mal die Einwände und Verleumdungen gegen sie, das andere Mal die Größe, die zwingende Kraft ihrer Lehre zeigt (c. 8–13; c. 28–38). Für die Darlegung mancher Gedanken werden erst allmählich die Voraussetzungen geschaffen – etwa dafür, daß die Guten auf Erden Schlimmes erdulden müssen oder daß die Christen die moralisch Überlegenen sind. Die Art und Weise, wie ein wichtiger Gedanke aus Senecas Schrift *De providentia* als eine Art Rahmen um das Ganze gelegt ist und den ‚allgemeinen' Teil der ersten mit dem ‚christlichen' Teil der zweiten Rede zusammenschließt (c. 5–c. 36f.; oben Seite 57), kann zeigen, wie Minucius über große Abschnitte hin gliedert und längere Gedankengänge entfaltet. Wenn Minucius so sehr um behutsame Vorbereitung der Gedanken bemüht ist, müssen die Stellen der Caeciliusrede um so stärker auffallen, an denen der Übergang von einem Thema zum anderen unvermittelt erfolgt. Es sind Stellen, wo im heidnischen Weltbild nicht alles aufgeht und Caecilius einiges gewaltsam zurechtrücken muß, um die alten heidnischen Vorstellungen aufrechterhalten oder die Christen angreifen zu können.[3] Das heißt: diese Risse in der Gedankenführung sind bewußt in Kauf genommen. Auch sonst erklären sich ‚Unstimmigkeiten' (Auslassungen, Erweiterungen, Umstellungen) in der Regel[4] aus bestimmten Absichten.

---

gehängten Gliedern aus unversehens in eine tiefere Schicht – entlarvend, enthüllend – vorgedrungen wird. Bei Minucius dagegen dienen diese Anhänge dazu, den Eindruck des Lehrhaften, allzu Gegliederten zurückzudrängen. Die Ansicht, die Octaviusrede sei vom Schema römischer Gerichtsreden bestimmt, wird auch von dieser Erscheinung her widerlegt (vgl. dagegen schon Beaujeu XLI[1]).

[3] Der Übergang vom Leugnen aller *providentia* zum Eintreten für die alten Götter (6, 1) war völlig anders als bei Ciceros Cotta; vgl. 8, 1. Die Brüchigkeit dieses Weltbildes soll spürbar werden.

[4] Das besagt nicht, daß bei Minucius gedanklich alles widerspruchsfrei sei. In einzelnen Aussagen finden sich bisweilen beträchtliche Widersprüche (in der Diskussion über den Zusammenhang mit Tertullian sind sie oft scharf herausgehoben worden). Sie zeigen, daß für Minucius nicht ein sachliches Interesse leitend ist, sondern daß ihm die gedanklichen, allgemeinen Zusammenhänge weit wichtiger sind.

Wie sich die Gedanken allmählich auf ihr Ziel hin bewegen, wird vor allem bei den Äußerungen zur Philosophie und zu den Philosophen deutlich. In den Urteilen darüber scheint sich Octavius völlig zu widersprechen – während er an manchen Stellen Christentum und Philosophie in Parallele setzt und die Lehren von beiden auf eine Stufe stellt, spricht er zuletzt von Sokrates als einem *scurra Atticus* (38,5) und stößt alle Philosophen brüsk beiseite – ihr Suchen sei vergeblich gewesen, erst jetzt sei die Wahrheit gefunden worden.[5] Aber die einzelnen Aussagen haben im Zusammenhang, im Ablauf des Ganzen sehr wohl ihren Platz. Zunächst beruft sich Minucius – um den persönlichen Angriffen zu begegnen – auf die Armut, die niedrige Herkunft vieler Philosophen, denen man dennoch, auf Grund ihrer geistigen Leistungen, seine Anerkennung nicht versagt; die Christen haben darauf den gleichen Anspruch (16,5). Wenn er dann mit der stoischen Auffassung von der Weltordnung argumentiert (nach *De natura deorum* II), vermeidet er jeden Hinweis auf eine philosophische Schule und fügt mit dem monotheistischen Abschnitt ein Element ein, das in solcher Weise nicht in der Philosophie vorgebildet war. In dem ‚Philosophenkapitel' (19) wird das doxographische Material erheblich verändert und in eine Richtung gewandt, an die die hier aufgeführten Philosophen nicht denken konnten. Obendrein wird, am Anfang und am Ende, der höhere Rang der Offenbarung betont (19,4.14); auch deutet Octavius zuletzt den Unterschied zwischen der christlichen Lehre und den Anschauungen der Philosophen an: *eadem fere et ista quae nostra sunt* (19,15). In der folgenden Götterkritik steht Philosophisches am Anfang (21,2), wird aber rasch überspielt.[6] Die Philosophen-

[5] Axelson 90 ff. hebt die Widersprüche scharf heraus. Seine Folgerungen seien hier zunächst beiseite gelassen.

[6] Vgl. oben Seite 29[19]. Cic., nat. d. I 42, 118 *Quid? Prodicus Cius, qui ea, quae prodessent hominum vitae, deorum in numero habita esse dixit, quam tandem religionem reliquit?* – Oct. 21,2 *Prodicus adsumptos in deos loquitur, qui errando inventis novis frugibus utilitati hominum profuerunt* (der Zusatz *utilitati* hängt mit dem häufigen Streben nach Abundanz zusammen; zudem wirkt die *utilitas* der gleich zu zitierenden Persaeus-Stelle herein). Die Cicerostelle steht dahinter, ist aber – vielleicht durch einen Gedanken an Triptolemos? – gewaltsam uminterpretiert: Prodikos ging es um die aufgefundenen Dinge, nicht um die Finder. Ciceronisch ist auch das Weitere:

schulen werden dann erst wieder bei der Lehre von Weltuntergang und Auferstehung erwähnt (34,2 ff.). Die heidnische Ablehnung der Lehre von der Endzeit wird zunächst durch den Hinweis auf die großen Philosophenschulen entkräftet. Eben dabei ergibt sich jedoch die Notwendigkeit, zugleich Distanz zu schaffen. Daher erklärt Octavius, daß Philosophen und Christen nur deshalb das gleiche lehren, weil die Philosophen die heiligen Schriften bestohlen – und dabei freilich verfälscht – haben (34,5). Bei der Lehre von dem Weiterleben der Seele nach dem Tode ist erneut Gelegenheit, von solcher Entstellung zu sprechen; da freilich auch hier ein starkes heidnisches Widerstreben überwunden werden muß, verfolgt Minucius die Unterschiede nicht ins einzelne (34,8).[7] Nach alledem ist es fast geboten, daß die Distanz zu den Philosophen am Ende, in den Folgerungen, hervortritt. Selbst dabei aber liegt in *scurra Atticus* – einer bei Cicero vorgeprägten Wendung (nat. d. I 34,93) – keine radikale Abwertung.[8] Auch läßt Octavius bei dieser Distanzierung Platon

---

nat. d. I 15, 38 (in dem Velleiusabschnitt, der für 19, 3 ff. die Grundlage bildete): *Persaeus, eiusdem Zenonis auditor, eos dicit esse habitos deos, a quibus magna utilitas ad vitae cultum esset inventa, ipsasque res utiles et salutares deorum esse vocabulis nuncupatas, ut ne hoc quidem diceret, illa inventa esse deorum, sed ipsa divina. quo quid absurdius quam aut res sordidas atque deformis deorum honore adficere aut homines iam morte deletos reponere in deos, quorum omnis cultus esset futurus in luctu?* (zum letzten Oct. 22, 1). – Oct. 21, 2 *in eandem sententiam* (vgl. die Übergänge in c. 19) *et Persaeus philosophatur et adnectit inventas fruges et frugum ipsarum repertores isdem nominibus, ut comicus sermo est ‚Venerem sine Libero et Cerere frigere'*. Ciceros polemische Bemerkung macht es möglich, den Persaeus in diesen Zusammenhang zu ziehen, wo zunächst nat. d. II 23, 60 zugrunde liegt (bezeichnend die Variation des von Cicero dort zitierten Terenzverses: *‚sine Cerere et Libero friget Venus'*). Es kommt Minucius auf Autoritäten an; da Balbus an dieser Stelle niemanden zitiert, mußte er sie anderswo suchen.

[7] Zu der Geste: „aber jetzt genügt es, die Übereinstimmung festzustellen", vgl. oben Seite 11[14].

[8] Zudem wird Sokrates durch den Hinweis auf das trügerische *daimonion* beinahe entschuldigt: *testimonio licet fallacissimi daemonis gloriosus* (zu *invenire – quaerere* 38, 6 vgl. 17, 4). – Axelson 99: „haarsträubend unbilliger Ausfall", „plötzlicher Saltomortale", „die ganze vorhergehende Argumentation eigentlich auf den Kopf gestellt".

unerwähnt[9] und nennt auch sonst bei den moralisch verkommenen Philosophen keine Namen. Wenn er hier dem Scheitern der Philosophie das Gute der jetzt angebrochenen Heilszeit gegenüberstellt, ergibt sich die Abgrenzung fast von selbst.

Der Überblick zeigt: Minucius hat die Abkehr von der Philosophie allmählich angebahnt und so weit wie möglich gemildert. Völlig zu beseitigen war der Zwiespalt nicht, ja er ist fast unvermeidlich. Denn einerseits liegt es für die Christen nahe, die Ähnlichkeit mit den Philosophen zu betonen und gleiche Anerkennung zu fordern, andererseits müssen sie darauf bedacht sein, die Verwechslung mit ihnen auszuschalten und die christliche Lehre als das Neue, einzig Wahre hinzustellen.[10] In kaum weniger scharfem Widerspruch als bei Minucius finden sich die beiden Elemente bei Justin. Dieser schließt sich am Anfang seiner Apologie eng an Lehren Platons an; im weiteren Ablauf der Schrift aber grenzt er sich immer mehr von Platon ab.[11] Die Christen

[9] Während in der Octaviusrede Platon an verschiedenen Stellen in die Vorlagen eingefügt oder im Vergleich mit den Vorlagen stärker herausgehoben wird, fehlt in der Caeciliusrede jeder Hinweis auf ihn. Das Bemühen des Minucius, sich zwar nicht die Anschauungen Platons zu eigen zu machen, aber sein Werk und seine Autorität keinesfalls der Gegenseite zu überlassen, zeigt sich auch hierin.

[10] So hat etwa Boissier 277 ff. diese zwei Richtungen der Apologetik voneinander abgegrenzt („deux écoles"). Wenn er Minucius entschieden der einen, der vermittelnden zuordnet, wird er den Stellen des Dialoges, an denen sich Octavius von den Philosophen distanziert, nicht gerecht. In Wahrheit hat Minucius (und von anderen Apologeten gilt das gleiche) an beiden Richtungen Anteil; nur sucht er – so wie er in seiner Darstellung auf ruhige, allmähliche Vorbereitung bedacht ist – die Loslösung erst nach und nach herbeizuführen.

Vergleichbar mit der zwiespältigen Haltung zur Philosophie ist der innere Widerspruch früher christlicher Literatur, die sich auf der einen Seite gegen alle formale Kunst wendet (nur die Sache, die Wahrheit solle sprechen) und auf der anderen Seite eben dieses Bekenntnis in pretiöser Kunstprosa vorträgt.

[11] Unmittelbare Berührung mit Justin läßt sich im *Octavius* schwer nachweisen; auch der Abschnitt über die Kreuzesverehrung (29, 6–8) ist zwar gedanklich verwandt, berührt sich aber in den Formulierungen nur ungefähr mit Justin (doch s. Axelson 81f., vgl. 76[6]). Aber der Gesamteindruck rückt den *Octavius* keinem anderen griechischen Apologeten so nahe wie den Schriften Justins. Wahrscheinlich wird man es bei dieser Feststellung

mochten noch so sehr an die heidnische Philosophie anknüpfen, der tiefe Unterschied sollte trotzdem nicht verwischt werden.[12] So betont auch Minucius zunächst das, was die Christen mit den Philosophen gemeinsam haben; aber auch er kommt an dem Bruch nicht vorbei. Vergleichbar ist es, wenn er – an anderer Stelle – erst die Analogie zu den Helden der heidnischen Welt (Mucius, Regulus[13] u. a.) heraushebt und damit das Verhalten der Christen vor ihren Verfolgern rechtfertigt, diese Analogie dann aber wieder einschränkt und beinahe zurücknimmt (37,4f.); auch hier soll schließlich der höhere Rang der Christen sichtbar werden.

Wenn Minucius sich der heidnischen Philosophie bedient, steht dahinter freilich kein selbständiges Bemühen um die verschiedenen Schulen, ihre Lehren oder ihre Systeme, sondern alles ist von dem Bild bestimmt, das Cicero den Römern von der griechischen Philosophie vermittelt hatte (mit Ausnahme der moralphilosophischen Abschnitte;[14] für sie bildet Seneca die

---

der Verwandtschaft belassen und auf quellenkritische Folgerungen verzichten müssen (vgl. Monceaux 488). Zu Justin selbst, auch zu der Theorie, daß es sich bei dem Proömium um den Rest einer früheren, vor der Bekehrung verfaßten Schrift Justins handle (so C. Clemen, Die religionsphilosophische Bedeutung des stoisch-christlichen Eudämonismus in Justins Apologie, Leipzig 1890, 148 f.): W. Schmid, Frühe Apologetik und Platonismus, Hermeneia (Festschr. O. Regenbogen), Heidelberg 1952, 163–82. Zu Justins Zugehörigkeit zum mittleren Platonismus vor allem C. Andresen, Justin und der mittlere Platonismus, ZntW 44, 1952/53, 157–95 sowie Logos und Nomos, Berlin 1955 (Schriften zur Kirchengeschichte 30), 308–400. – Mit der Möglichkeit einer Einwirkung des Diognetbriefes auf den *Octavius* rechnet M. Pellegrino, Mullus 278.

[12] Vor allem an der Haltung zu Sokrates hat sich dieser Zwiespalt enthüllt. Minucius ist in den neueren Untersuchungen (oben Seite 58[80]) meist am Rande geblieben – mit Recht. Er sucht das Problem nach Möglichkeit zu umgehen. Während in der Caeciliusrede am Anfang und Ende Sokrates die große Autorität ist (zu *sapientis oraculum* 5, 5: Axelson, Textkritisches 44), wird er bei Octavius aus den Cicerozusammenhängen ausgeschieden und am Ende mit der übernommenen Cicerowendung *scurra Atticus* abgetan.

[13] Auf die Bedeutung des Regulus in der christlichen Literatur soll in anderem Zusammenhang eingegangen werden.

[14] Ciceros Schrift *De officiis*, aus der sich hierfür einiges hätte entnehmen lassen, bleibt beiseite; ihre eigentliche Wirkung scheint erst mit dem Werk des Ambrosius *De officiis ministrorum* einzusetzen. – Der Zusammenhang

Grundlage). Der *Octavius* ist ein konkretes Beispiel dafür, welche Bedeutung Ciceros Werk für die römische Bildung besitzt: so gut wie alles philosophische Wissen, das Minucius entfaltet (und das seinen Zeitgenossen vertraut gewesen sein wird), stammt dorther.[15] Die Schrift *De natura deorum* ist dabei am wichtigsten. Alle drei Anschauungen, die in ihr zu Worte kommen, wirken in unserem Dialog nach. Die Rede des Epikureers Velleius, die freilich die größten Änderungen erfährt, bildet die Grundlage für den großen Überblick über die Philosophen; aus der Rede des Stoikers Balbus stammt der Überblick des Christen über die Ordnung der Welt; die Rede des Akademikers Cotta bestimmt die Grundlinien der Position des Heiden. Aber weder ist Caecilius mit Cotta noch gar Octavius mit Balbus zur Deckung zu bringen.[16] In ihren Anschauungen, ihren Überzeugungen ist nicht nur vieles andere enthalten, sondern auch die Akzente sind anders gesetzt.[17] Weiter wirken die beiden Bücher *De divinatione* herein;[18] wichtiger noch ist es, daß Minucius nicht nur

---

mit Senecas Schrift *De providentia* im Aufbau des Ganzen ist für die Quellenfrage von Bedeutung. Während sich andere Berührungen mit Senecastellen vielleicht so erklären lassen, daß Minucius an eine vorausliegende, christlich geprägte Seneca-Auswahl anknüpft (wie Courcelle sie aus Berührungen zwischen Seneca, Minucius und Laktanz erschlossen hat: Mullus 34ff.), ergibt sich hier, daß er den Dialog als Ganzes vor Augen gehabt hat.

[15] Die platonischen Elemente sind anderer Art, so großen Wert Minucius auf sie legt. Teils gehören sie zum Formalen, teils sollen sie das, was aus anderer Quelle übernommen ist, unterstreichen oder durch ihre Autorität sichern.

[16] Boissier 271 neigt hierzu.

[17] Gegenüber Velleius ist der Unterschied von vornherein gegeben; seine Rede ist nur ihres Materials, nicht ihrer Tendenz wegen wichtig und erfährt daher tiefe Veränderungen. Die Tendenz der Balbus- und der Cottarede bleibt dagegen erhalten. Freilich wird durch die Erörterung über den Einen Gott die *providentia* ganz anders als bei Balbus bekräftigt; auch ist das von Balbus offengelassene Problem des Unrechts in der Welt – der Schluß von nat. d. II ist keine ausreichende Erklärung – nicht umgangen. Und im Gegensatz zu Cotta *leidet* Caecilius unter dem Zwiespalt zwischen Skepsis und traditioneller Religiosität.

[18] Die Berührungen sind oben Seite 42[50] genauer betrachtet. Dabei zeigte sich, daß *De natura deorum* auch in dem Zusammenhang der Vorzeichen die Grundlage bildet und aus *De divinatione* nur ergänzendes, verdeutlichendes Material übernommen ist.

Einzelheiten, sondern auch Argumentationsformen aus *De re publica* übernimmt.[19] Daneben wirken in einzelnen Wendungen manche anderen Schriften Ciceros nach; doch wird es sich meist um Reminiszenzen an frühere Lektüre handeln (von dem *Cogitanti mihi* des Eingangs an), nicht um bewußtes Anknüpfen an größere Zusammenhänge oder um Anspielungen. Diese Einzelheiten für die Interpretation heranzuziehen, wäre weit weniger ergiebig als der Vergleich mit jenen drei Schriften Ciceros (und mit Senecas Dialog *De providentia*).

Daß Minucius in dem Zwischengespräch von Platon ausgeht, läßt sich zunächst ebenfalls als verständnisvolle, ja schöpferische Ciceronachfolge verstehen. Cicero stellte seine Dialoge gern in Situationen, wie sie bei Platon vorgebildet waren, und huldigte auch damit dem ‚*deus philosophorum*' (nat. d. II 12,32). Minucius entnimmt die Gesprächssituation nicht Ciceros Werk, sondern hält sich an Ciceros Vorlage Platon. Aber zur Erklärung reicht der Hinweis auf Ciceros Vorgehen nicht aus; hinter dem Rückgriff auf den *Phaidon* steht mehr als Literarisches. Wenn Minucius einen Sinneswandel, eine ‚Bekehrung' in seinem Dialog darstellen oder über solche Entscheidungen reflektieren wollte, konnte er bei Cicero dafür kein Vorbild finden. Cicero war es darum gegangen, verschiedene philosophische Standpunkte mit aller sprachlichen Kunst darzustellen und die Vertreter einzelner Schulen zu Worte kommen zu lassen. So entwickeln – etwa in *De natura deorum* oder in *De finibus* – der Epikureer, der Stoiker, der Anhänger der Neuen Akademie ihre Ansichten, ohne daß sich schließlich einer von ihnen durch die

[19] Vgl. oben Seite 27f. (einzelne Nachwirkungen etwa 30, 4, nach rep. III 9, 15; Pellegrino 225). E. Heck, Die Bezeugung von Ciceros Schrift *De re publica*, Hildesheim 1966 (Spudasmata 4), 70 f. weist darauf hin, daß hinter 12, 7 nicht unmittelbar Ennius steht, sondern daß das Enniuszitat – scaen. 244 V. – durch Cicero vermittelt ist (auch 26, 6 ist Ennius durch Cicero vermittelt; s. oben Seite 43[52]). Aber gerade bei 12, 7 muß die Herkunft aus *De re publica* offenbleiben. Cicero zitiert den entscheidenden Enniusvers auch div. II 13, 30 (eingeführt mit: *Democritus tamen non inscite nugatur, ut physicus, quo genere nihil est adrogantius* – das läßt sich mit Oct. 12, 7 *si quid sapientiae vobis aut verecundiae est* vergleichen); die Umgebung – etwa II 10, 25 – ist von Minucius herangezogen worden (s. unten Seite 89[54] zum Dichterkapitel).

Gründe des anderen überzeugen ließe und seine Ansicht aufgäbe (Cicero selbst freilich macht aus seiner eigenen Auffassung kein Hehl). Auch im *Hortensius*, mit dem man den *Octavius* bisweilen verglichen hat,[20] wäre es undenkbar, daß die Hauptfigur schließlich der Redekunst untreu würde und sich für die Philosophie entschiede. Minucius mußte hier in der Dialogtradition ein anderes Vorbild suchen. Er fand es im *Phaidon;* daß er die Möglichkeiten der Phaidon-Stelle erkannte, war nur bei tiefer Vertrautheit mit Platon möglich – anders als beim *Timaios* konnte ihm hier auch kaum eine lateinische Übersetzung helfen.[21] Über das Zwischengespräch hinaus hat Minucius aus dem *Phaidon* einige Einzelheiten übernommen.[22] Auch hat er Grundlinien

[20] So etwa E. Bickel, Gnomon 14, 1938, 165 (mit Verweis auf F. Wotke, Der Octavius des Minucius Felix als λόγος προτρεπτικός, Comment. Vindob. 1, 1935, 110 ff.); zuletzt auch Beaujeu XIV sq., XXXIII.

[21] Zum Zusammenhang mit Ciceros *Timaios*-Übersetzung vgl. Diller 233[57]. Nicht entscheiden läßt sich, ob die verlorene *Phaidon*-Übersetzung des Apuleius dahintersteht. Sie konnte dazu beitragen, diesen Platondialog in den Blick zu bringen; aber die Berührungen des Minucius mit Platon – s. die folgende Anmerkung – sind solcher Art, daß sie auf den griechischen Text als Vorlage weisen (auch wenn Sidon. Apoll., epist. 2, 9, 5 die Wörtlichkeit der Apuleius-Übersetzung rühmt). Daher braucht hier auch nicht erörtert zu werden, wie es mit der von F. Bömer (Der lateinische Neuplatonismus und Neupythagoreismus und Claudianus Mamertus in Sprache und Philosophie, Leipzig 1936 [Klass.-philolog. Studien 7], 1–30) erschlossenen *Phaidon*-Übersetzung aus dem 1. Jh. n. Chr. steht (zum Problem R. Beutler, Gnomon 13, 1937, 552 ff.; P. Courcelle, Mémorial des Etudes latines, Paris 1943, 250). – Übrigens ist die Nachwirkung des Apuleius im *Octavius* nicht groß. Auch die Ähnlichkeit zwischen Oct. 37, 10 und de deo Socr. 23 beweist noch keinen unmittelbaren Zusammenhang, da Inhalt und Aussageform in protreptischen Schriften geläufig sind; entscheidend aber ist die Übereinstimmung des Zusatzes zum Timaioszitat 19, 14 *prae nimia et incredibili potestate* mit de deo Socr. 3 *maiestatis incredibili . . nimietate et ineffabili* (dazu A. Wlosok, Abh. Akad. Heidelberg, 1960, 226).

[22] Daß 35, 1 auf die Unterweltsbeschreibung des *Phaidon* angespielt wird (vgl. E. Norden, GGA 1894, 254 f. = Kl. Schriften, Berlin 1966, 216 f.), braucht freilich nicht auf Lektüre des Originals zu beruhen. Aber hinzu kommt manches einzelne, etwa das lange Schweigen nach der großen Sokratesrede, unter dem Eindruck ihrer Beweisführung, 84 C σιγὴ οὖν ἐγένετο ταῦτα εἰπόντος τοῦ Σωκράτους ἐπὶ πολὺν χρόνον = 39 *cum Octavius perorasset, aliquamdiu nos ad silentium stupefacti intentos vultus tenebamus* (mit Verg., Aen. 2, 1 verbunden); bei Cicero gibt es kaum Vergleichbares. Am Schluß

des Werkes – soweit das bei der Situation seiner Gesprächsteilnehmer möglich war – behutsam nachgebildet. Wie bei Platon nimmt auch im *Octavius* der Erzähler des Ganzen (dort Phaidon, hier Minucius) nur in dem Mittelteil, dem Zwischengespräch, unmittelbar an den Erörterungen teil; wie dort ist alles Erinnerung an einen verehrten, geliebten Menschen, und diese Verehrung spricht sich in dem umrahmenden Teil unmittelbar aus. Octavius muß dem Autor sehr viel bedeutet haben, wenn er ihn in solch hohe Zusammenhänge rückt.[23] Cicero hatte mit Crassus und mit dem jüngeren Scipio das gleiche getan; aber von dem *Phaidon*-Hintergrund der Werke *De oratore* oder *De re publica* scheint Minucius nicht unmittelbar beeinflußt zu sein.[24]

Wie sehr das Zwischengespräch auf die philosophische Überzeugung des ersten Sprechers bezogen ist, ist früher dargelegt worden (oben Seite 6ff.). Die allgemeinen Erörterungen des Minucius über die Gefahr, die im Verzicht auf Entscheidungen liegt (c. 14f.), ermöglichen es dem Octavius, in seiner Rede zunächst nicht eigens auf die ἐποχή des Caecilius einzugehen; sie

---

berührt sich die stilistisch hochgreifende Wendung *iam sol occasui declivis est* (40, 2) weniger mit Cic., nat. d. III 40, 94 *advesperascit* als mit Phaed. 116 B καὶ ἦν ἤδη ἐγγὺς ἡλίου δυσμῶν (doch hat Minucius mit Cicero gemeinsam, daß auch seine Aussage im Kausalsatz steht [Cicero: *quoniam*, Minucius: *quod*]). Angesichts der anderen Berührungen kann auch die Wendung im Zwischengespräch des *Phaidon*, 88 E πολλάκις θαυμάσας Σωκράτη οὐ πώποτε μᾶλλον ἠγάσθην ἢ τότε παραγενόμενος in 1, 5 nachwirken: *cum per universam convictus nostri et familiaritatis aetatem mea cogitatio volveretur, in illo praecipue sermone eius mentis meae resedit intentio.* Wenn es wirklich ein Problem ist, ob das Werk erst nach dem Tod des Octavius geschrieben ist (zu *discedens* 1, 3: Fausch [unten Anm. 26] 21), so können die Berührungen mit dem *Phaidon* die Frage wohl klären.

[23] Man kommt schwer daran vorbei, ein wirkliches Gespräch als Grundlage anzusehen, das auf Minucius tiefen Eindruck gemacht hat. Oder soll man die preisenden Ausdrücke für die Octaviusrede (*gravissima disputatio* 1, 5; vgl. 40, 3) u. a. als reines Eigenlob ansehen? Über den zeitlichen Abstand zwischen dem Gespräch und der Abfassung dieses Werkes ist freilich nichts auszumachen. Und sicher ist auch, daß Minucius alles in die *De natura-deorum*-Thematik Ciceros umstilisiert hat.

[24] In den beiden Schriften Ciceros ist die Situation nahe vor dem Tod bestimmend. Das steht unserem Dialog fern; der Rückgriff auf den *Phaidon* kann nicht dorther bedingt sein.

ist durch das Zwischengespräch schon genügend in Frage gestellt (Caecilius selbst weist auf diese Bedrohung hin: 15,1). Zugleich erhält Minucius damit die Möglichkeit, die ihm angetragene Schiedsrichterrolle wenigstens einen Augenblick zu übernehmen. Er hat sie freilich nie anerkannt; als er sie am Ende erwähnt (40,3), braucht er nicht mehr zu fürchten, daß man ihn darauf festlegen werde.

Ebenso wie das Zwischengespräch ist die Umrahmung des Dialoges mit der eigentlichen Diskussion verwoben. Als Octavius zu Beginn, beim Spaziergang der drei Freunde nach Ostia, nicht dem Caecilius, sondern nur dem Minucius Vorhaltungen macht, weil dieser den Freund nicht von seiner Ahnungslosigkeit befreie (3,1), versinkt Caecilius in Schwermut; die Heiterkeit, die zu seinem Wesen gehört, geht verloren (durch ihre Erwähnung 4,2 wird er nachträglich noch etwas genauer charakterisiert). Am Ende aber, nach der Bekehrung, entfernen sich alle ‚heiter und gelöst'.[25] Die Stellen sind aufeinander bezogen, ebenso auch die rühmenden Bemerkungen über die Rede des Octavius (1,5 und 40,3). Das Eingangsgespräch – hinter dem manches Traditionelle steht – ist mit Recht viel gerühmt worden;[26] aber es steht

[25] *hilaritas* 4, 2; *laeti hilaresque* 40, 4. Die Hereinnahme der alten Verbindung (Seneca, epist. mor. 12, 9) ist weniger wichtig, als daß diese Worte einen Bezug zum Eingang herstellen. Von der Sache her ist es gegeben, daß der Schlußsatz ausgewogener ist als bei Cicero nat. d. III 40, 95 *haec cum essent dicta, ita discessimus, ut Velleio Cottae disputatio verior, mihi Balbi ad veritatis similitudinem* (vgl. *de vicinia veritatis* Oct. 29, 2) *videretur esse propensior* – Oct. 40, 4: *post haec laeti hilaresque discessimus, Caecilius quod crediderit, Octavius gaudere* (vgl. Axelson, Textkritisches 33 f.) *quod vicerit, ego et quod hic crediderit et hic vicerit.* Da Monceaux 499 die Bekehrung als unvorbereitet, überraschend ansieht, sei bemerkt, daß nicht nur alle Argumente des Caecilius widerlegt werden, sondern daß auch einzelne Gedanken und Motive auf diesen Ausgang vorbereiten – etwa die Erörterung über Entscheidungen (im Zwischengespräch), der Hinweis des Octavius auf seine früheren Irrtümer; wenn Caecilius immer wieder zugibt, daß er sich nur auf Gerüchte stützt, macht ihm auch das – zusammen mit dem tiefen Gefühl der Unsicherheit seiner Position – den Übertritt am Ende leichter. Zu dem auf das Ende vorbereitenden Schlußglied 32, 3: oben Seite 49[64].

[26] Zuletzt behandelt von W. Speyer, Octavius, Der Dialog des Minucius Felix – Fiktion oder historische Wirklichkeit, JbAC 7, 1964, 45–51; W. Fausch, Die Einleitungskapitel zum ‚Octavius' des Minucius Felix (Ein

nicht abgesondert neben dem übrigen Werk, sondern alles hängt fest miteinander zusammen. – An einer Stelle der Octaviusrede wirkt die Eingangssituation unmittelbar nach, dort wo der Abschnitt über die heidnische Götterwelt auf die Enthüllung zuläuft, daß man es nicht mit Göttern, sondern mit Götterbildern zu tun habe, die zur Täuschung aufs kunstvollste hergerichtet seien (24, 5 ff.). In solcher Weise hatte Octavius gleich zu Beginn, ohne nähere Erläuterung, die Götter charakterisiert, als Caecilius dem Serapis seine Reverenz erwies: *lapides, effigiatos sane et unctos et coronatos* – Steine ohne göttliche Eigenschaft, von Menschenhand aufgeputzt. Dabei hatte er auch, mit einer ähnlichen Wendung wie hier, von der *imperitia vulgaris* gesprochen (3, 1).[27]

Nachdem der Aufbau des Dialoges und der Zusammenhang mit den Vorlagen Platon, Cicero und Seneca – mit der heidnischen Philosophie, die durch sie vertreten wird – betrachtet ist, ergibt sich die weitere Aufgabe, den Dialog in die frühchristliche Apologetik einzuordnen. Dabei müssen auch jene Abschnitte zu ihrem Recht kommen, die in der Octaviusrede über die Caeciliusrede hinausgehen und ein rein christliches Gepräge tragen. Zuvor aber ist die Entstehungszeit des Dialoges zu bestimmen. Hier läßt sich jener Frage nicht länger ausweichen, die bisher aus der Untersuchung ausgeklammert worden ist – der Frage nach dem zeitlichen Verhältnis zwischen dem *Octavius* und Tertullians *Apologeticum*.

DIE ENTSTEHUNGSZEIT DES DIALOGES

Es wird wenige philologische Probleme geben, bei denen ein Blick auf den Gang der Forschung so entmutigend ist wie bei der

Kommentar), Zürich 1966. Zum realen Hintergrund R. Meiggs, Roman Ostia, Oxford 1960, 490–92. – Die beiden Eingangskapitel sind in ihrer Anlage parallel. Zunächst wird jeweils nur von Octavius und dem Autor und von ihrer tiefen Freundschaft gesprochen (das eine Mal allgemein, das andere Mal bei einer bestimmten Situation), dann wird am Ende Caecilius einbezogen.

[27] Zu der weitreichenden Bedeutung dieser Wendung s. jetzt H. Wagenvoort, Minuciana, Mélanges à Christine Mohrmann, Utrecht 1963, 66–69. Zur Heraushebung des Serapis in der Octaviusrede (27,6; vgl. 28,9 sowie *tuus Serapis* in dem schwierigen Gefüge 22,1) s. oben Seite 45.

seit hundert Jahren[28] diskutierten Frage, ob Tertullian oder ob Minucius Felix der erste christliche Autor der lateinischen Literatur ist. Entmutigend ist nicht die übergroße Zahl von Untersuchungen und Beiträgen, auch nicht das Auseinandergehen der Meinungen, wohl aber die Tatsache, daß immer wieder die gleichen Argumente hin- und hergewendet werden und es keinen Ausweg aus dem Zirkel des Hin- und Hervergleichens und der damit verbundenen Werturteile zu geben scheint.

Nachdem man zunächst von allgemeinen Erwägungen (Situation des frühen Christentums, Stil des Dialoges, Unselbständigkeit des Autors u. ä.) oder von Details aus (etwa der Erwähnung des Thallus in dem ‚Zitatennest' 23,9)[29] eine Entscheidung gesucht hatte, erhielt die Forschung 1910 ein festes Fundament, als Richard Heinze zusammen mit der Analyse des *Apologeticum* einen Vergleich mit den verwandten Abschnitten im *Octavius* vorlegte und allenthalben die Priorität Tertullians zu erweisen suchte.[30] Der Eindruck dieser Arbeit war so stark, daß Gelehrte wie Eduard Norden oder Johannes Geffcken, die sich entschieden für die andere Auffassung ausgesprochen hatten, von da an für Tertullians Priorität eintraten.[31] Aber vor allem durch die Kritik des Minucius-Forschers Jean-Pierre Waltzing, der in diesem Punkte sofort Heinzes Ergebnisse ablehnte,[32] und auch andere Gelehrte gewann die Auffassung von der Priorität des

[28] Nach manchen früheren Hinweisen – etwa der Epistola Io. Dan. ab Hoven 1766 (abgedruckt in Lindners Ausgabe 1773², 261–313) – setzte die eigentliche Erörterung des Problems ein mit der Abhandlung von A. Ebert, Tertullians Verhältnis zu Minucius Felix, Abh. d. Sächs. Ges. d. Wiss. 5, 1868. Vgl. Ebert, Geschichte der christl.-lat. Literatur, Leipzig 1874, 24 ff.

[29] Etwa bei E. Norden, De Minucii Felicis aetate et genere dicendi, Programm Universität Greifswald 1897, 10. Auch A. v. Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur 2, 2, Leipzig 1904, 324–30 verzichtete auf philologische Vergleiche.

[30] Tertullians Apologeticum. Sitz. Ber. d. Sächs. Akad. d. Wiss. Leipzig 62 (Heft 10), 1910, 279–490.

[31] Dazu Axelson 11 f.

[32] Musée Belge 15, 1911, 192 ff.; dann vielfach in seiner Etude sur le Codex Fuldensis de l'Apologétique de Tertullien, Liège-Paris 1914–17. Vgl. C. Synnerberg, Die neuesten Beiträge zur Minucius-Literatur, Helsingfors 1914 (Öfversigt af Finska Vetenskaps-Societetens Förhandlingar 46, 1913/14, B 2), 10 ff.

Minucius allmählich, wenn auch nicht ohne energischen Widerspruch, wieder an Boden. Als in dieser Lage 1941 Bertil Axelson eine zwar in ihrer Polemik gegen die ‚Minucianer' (und in ihrer Kritik an Minucius selbst) sehr weit gehende, an Gesichtspunkten aber reiche und methodisch klare Arbeit vorlegte[33] und darin von verschiedenen Seiten her die Priorität Tertullians sichern wollte, hat er wohl nicht einen einzigen Anhänger der anderen Auffassung bekehrt. Seitdem ist gewiß manches Weitere für Tertullians Priorität vorgebracht, mindestens ebenso häufig aber die entgegengesetzte Ansicht vertreten worden. Wer sich heute in der Forschung umsieht, stößt zwar auf manche Befürworter Tertullians,[34] zugleich aber auf die zunehmende Neigung, in Minucius den ‚ersten lateinischen Apologeten' zu sehen, – oder auf Resignation.[35] Für die Philologie ist dieser Stand der Dinge

[33] Das Prioritätsproblem Tertullian-Minucius Felix. Lund 1941 (Skrifter utgivna av vetenskaps-societeten Lund 27).

[34] Einzelne Argumentationen und Hinweise etwa bei B. Axelson, Gnomon 24, 1952, 423 f.; Becker 309–32 (vgl. meine zweisprachige Ausgabe des *Apologeticum*, München 1961², 46 f.); Büchner 237–45; J. H. Waszink, VChr 8, 1954, 129 f. Auch in den Minucius-Kommentaren von Pellegrino und Beaujeu wird nicht mehr – als hinge der Wert der Schrift von dieser Entscheidung ab – die Priorität des Dialoges vertreten.

[35] Eindruck machte ein Aufsatz von R. Helm (bei Axelson 13[13] bereits angekündigt), Zwei Probleme der Kritik II: Wiss. Ztschr. d. Univ. Rostock 2 (Gesellschafts- u. Sprachwiss.), 1953, 88–91. Lebhaft zustimmend E. Bikkel, Lehrbuch der Geschichte der römischen Literatur, Heidelberg 1961², 308 (im Anschluß an eigene frühere Äußerungen; dazu Axelson 12[16]). Doch sind die beiden Argumente Helms: die Form der Anspielung auf Fronto deute auf einen Zeitgenossen dieses Redners, und nach Marc Aurel und Verus bzw. Commodus könne eine Gemeinschaft zweier Herrscher nicht mehr als unmöglich hingestellt werden (Oct. 18, 6), bereits von Monceaux 474, dann noch einmal eingehend von Axelson 25–27 entkräftet worden (Axelsons Buch ist bei Helm nicht herangezogen). Für Minucius etwa auch C. Schneider, Geistesgeschichte des antiken Christentums 2, München 1954, 22 („endgültig nachgewiesen in der hervorragenden Arbeit von R. Beutler" – bei Beutler stand anderes im Vordergrund); W. Krause (oben Seite 18[35]) 17. 256 f. u. a. A. Wlosok läßt im Artikel ‚Minucius Felix' des Lexikons der Alten Welt (1965) die Frage offen, neigt aber in ihrer Untersuchung ‚Laktanz und die philosophische Gnosis' (Abh. Akad. Heidelberg 1960) zur Priorität des Minucius. Für Minucius zuletzt auch K. Abel, Gnomon 37, 1965, 736. In Italien bemüht sich S. Rossi, Einwänden immer wieder sogleich

wenig rühmlich. Gewiß sind Prioritätsfragen oft heikel; auch ist beinahe jeder Fall anders gelagert. Bei Autoren etwa, die sich persönlich nahestanden und die eine größere Zahl von Werken verfaßt haben, so daß – wie bei den augusteischen Dichtern – mit gegenseitigem Geben und Nehmen zu rechnen ist, sind solche Fragen bisweilen nicht zu entscheiden (obwohl sich manches auch dort klären läßt). Aber hier kommt ein persönlicher Austausch nicht in Betracht, und bei dem reichen Vergleichsmaterial – die beiden Werke berühren sich über weite Strecken hin in den Formulierungen, in Gesichtspunkten und in Gedankengängen – müßte eine Entscheidung möglich sein. Die Frage ist zu wichtig, als daß man resignieren dürfte.[36] Dabei kann die Entscheidung

---

begegnend, seit einigen Jahren um den Nachweis, der *Octavius* sei zwischen 140 und 150/60 entstanden: Giornale italiano di filologia 12, 1959, 289–304 (L',Octavius' fu scritto prima del 161); 15, 1962, 193–224 (‚Feriae vindemiales' e ‚feriae iudiciariae' a Roma); 16, 1963, 17–29 (Minucio, Giustino e Tertulliano nei loro rapporti col culto di Mitra); 293–313 (Ancora sull',Octavius' di Minucio Felice). Auch in der hervorragenden Darstellung der ‚Lateinischen Kirchenväter' von H. v. Campenhausen (Stuttgart 1960) wird mit der Priorität des Minucius gerechnet (12 „Es sieht wenigstens so aus, als neige sich die Waage im alten Prioritätsstreit heute zu seinen Gunsten und gegen den Vorrang seines Berufskollegen Tertullian"; vgl. 17). H. Kraft geht in dem Buch ‚Die Kirchenväter' (Bremen 1966) auf Minucius nicht ein und läßt im ‚Kirchenväter-Lexikon' (München 1966, 379) die Entscheidung offen: „Ob Minucius Felix oder Tertullian die Priorität zukommt, ist eine Frage, die trotz aller darauf verwandter Mühe nicht entschieden werden konnte. Bisher hat noch niemand Gründe gefunden, die einen Vertreter der entgegengesetzten Meinung überzeugt hätten." Vgl. J. Quasten, Patrology 2, Utrecht-Antwerpen 1953, 159 („the vexed question of priority has created a long discussion among scholars, which is very far from being settled"). E. Dekkers reiht in der *Clavis Patrum Latinorum*, Steenbrugge 1961[2] (Sacris Erudiri 2), zwar Minucius nach Tertullian ein, bemerkt aber, das Umgekehrte sei vielleicht wahrscheinlicher (‚fortasse maiore cum probabilitate').

[36] Solange diese Frage nicht entschieden ist, stößt auch die Kommentierung der Schrift auf große Schwierigkeiten. In vieler Hinsicht ist eine solche Kommentierung freilich mindestens ebenso eine theologische wie eine philologische Aufgabe (bezeichnend ist es, daß E. Norden auf den Kommentar, den er in der Antiken Kunstprosa 2, 1898, 605 angekündigt hatte, im Hinblick auf die theologischen Probleme verzichtete: GGA 1904, 294 = Kl. Schriften 198; ebenso in den Nachträgen zur ‚Antiken Kunstprosa' seit 1909).

nur den Werken selbst abgewonnen werden; von außen, etwa von zeitgeschichtlichen Anspielungen, ist keine Hilfe zu erwarten.

Beim Vergleich der verwandten Stellen ist das Hauptkriterium gewesen: in welcher der beiden Schriften fügen sich die Gedanken und Wendungen sinnvoll ein, in welcher finden sich Anstöße? Die glatte, widerspruchsfreie Fassung wäre dann die ‚Vorlage', die unausgeglichene die ‚Kopie'.[37] Immer wieder hat man nach Mißverständnissen, nach Unklarheiten im Gedankengang oder in den Formulierungen gesucht, nach Stellen, wo „sich der Nachahmer verrät". Die Voraussetzung, daß bei einer Übernahme Unstimmigkeiten eintreten können, ist methodisch richtig; aber bei Autoren von einigem Niveau werden die Anstöße auch wieder so gering sein, daß das Kriterium im einzelnen wenig hilft. Die Erfahrung hat gezeigt: wer für den so getadelten Autor eingenommen ist, wird nicht nur versuchen, den ‚angeblichen' Anstoß zu bestreiten, sondern an eben dieser Stelle dem anderen Autor Unstimmigkeiten nachzuweisen. Die Argumente haben sich daher nur zu oft in die umgekehrte Richtung drehen lassen.[38] Man kommt an der Feststellung nicht vorbei, daß Anstöße zwar Aufschluß über Geschick oder Ungeschick bei der Übernahme geben, aber eine Prioritätsfrage nicht entscheiden können; nur nachträglich bestätigen sie, was auf anderen Wegen gesichert ist. Auch führt das Suchen nach Mängeln nur zu leicht zur Einseitigkeit, zur Vernachlässigung des unmittelbaren Zusammenhanges. Selbst Heinze ist dieser Gefahr nicht entgangen. Er hat die Abschnitte der Octaviusrede durchweg mit den entsprechenden Abschnitten des *Apologeticum* verglichen und dabei ihre Inkonsequenzen, ihre Ungereimtheiten herausgehoben; den

---

[37] So definierte etwa Heinze das ‚Hauptkriterium' (291): „Wo Einheitlichkeit der Auffassung, Konsequenz der Durchführung, Zusammenhang der Gedankenentwicklung sich findet, wird man das Original, dagegen wo Schwanken, Unklarheit und Widerspruch, Kontamination verschiedener Gesichtspunkte sich zeigt, wird man die Kopie zu erkennen haben" (dazu Becker 311f.). Bei einem solchen Vergleich rücken Werturteile notgedrungen in die Mitte (vgl. Axelsons vernichtende Urteile über den Dialog, z. B. 122).

[38] Hierzu vor allem Harnack (oben Anm. 29), bes. 326.

Bezug der Octaviusrede zur Caeciliusrede aber hat er nur wenig berücksichtigt.[39]

In der vorliegenden Arbeit ist versucht worden, zunächst einmal die Zusammenhänge zwischen den beiden Teilen des Dialoges zu betrachten und nur solche Autoren beim Vergleich heranzuziehen, die mit Gewißheit früher sind (Platon, Cicero, Seneca), die Berührungen mit Tertullian aber beiseite zu lassen. Bei dieser Interpretation haben sich manche angefochtenen Stellen – etwa in dem Abschnitt über Rom oder in der Zurückweisung der Vorwürfe gegen die christliche Gottesverehrung – im Ablauf der Octaviusrede als sinnvoll, ja notwendig erwiesen. Auch in der Haltung zur Philosophie gibt es keine Widersprüche, die zwingend auf einen fremden literarischen Einfluß hinweisen.[40]

Daß die Argumente und Gedankengänge ohne eigentliche Anstöße ihren Platz im Ganzen des Dialoges haben, könnte als Beweis für die Priorität des Minucius verwendet werden. Aber es macht wenig Schwierigkeiten, eine Interpretation des *Apologeticum* danebenzustellen, worin sich ebenfalls alles als sinnvoll erweist. Ein Werk kann eine in sich geschlossene literarische Schöpfung und dennoch von anderen Werken stark beeinflußt sein – fast könnte man die gesamte römische Literatur als Beispiel anführen. So kann der *Octavius* zunächst auch ohne Bezug auf Cicero oder Seneca verstanden werden (und sollte es nach der Absicht des Autors auch),[41] und doch sind deren Schriften in hohem Maße in ihm aufgenommen, freilich in angemessener Weise umgeschmolzen worden. Gegenüber Tertullian könnte Minucius ebenso verfahren sein. Und von den Ergebnissen, die der Vergleich des *Octavius* mit den heidnischen Autoren bringt, ebenso wie von der voranstehenden Interpretation aus lassen sich

[39] Heinze konzentrierte sich auf die Abschnitte, in denen sich der *Octavius* mit Tertullian berührt und fragte daher auch nicht nach ihrer Stellung innerhalb beider Reden. Ein Prioritätsproblem läßt sich nur selten bei solcher Isolierung, solcher Beschränkung auf die ‚Entsprechungen' lösen.

[40] Wie sehr dieses Dilemma zur Apologetik gehört, ist vielfach erörtert worden (vgl. oben Seite 67 f.).

[41] Die Frage ist grundsätzlich für die Beurteilung von imitationes (auch außerhalb der römischen Literatur) von Bedeutung. Im Zusammenhang mit einem etwaigen Bezug des *Octavius* auf den taciteischen *Dialogus* war sie oben Seite 61[88] zu berühren.

Wege für eine Entscheidung der Frage finden, die mit aller Klarheit auf die Priorität Tertullians weisen.

Beim Vergleich mit den Vorlagen zeigt sich nicht nur, daß Minucius kaum je eine Wortgruppe unverändert beibehält, sondern es tritt auch eine bestimmte Technik dieser imitatio heraus. Die verschiedenen Vorlagen – Cicero, Seneca, auch Platon – sind in der gleichen Weise umgeformt; das hat sich an dem Philosophenkatalog (19,3ff.) ebenso gezeigt wie gegenüber anderen Abschnitten von *De natura deorum* oder gegenüber Senecas Werken *De providentia* und *De superstitione*.[42] An den Stellen nun, wo sich Minucius und Tertullian berühren, ist die Art der Umgestaltung, die von der Fassung des einen zu der des anderen geführt hat, eng damit verwandt. Einige Beispiele mögen diese Verwandtschaft zeigen.

In der *retorsio criminum* brandmarkt Tertullian die Bereitwilligkeit, mit der die Heiden bei allen Gelegenheiten Blut vergießen, sei es daß man Bündnisse mit Blut besiegelt oder Götter mit Menschenblut ehrt, das dann Epileptiker zur Heilung schlürfen, sei es daß man Tiere verzehrt, denen in der Arena Menschen vorgeworfen wurden. Dem stellt er die Enthaltsamkeit der Christen gegenüber, die sogar auf das Fleisch von Tieren verzichten, geschweige daß sie von Menschenblut kosten würden (apol. 9,9–13). In dem Abschnitt begegnet manches Drastische.

9 . . . defusum brachiis sanguinem et alterutro degustatum nationes quasdam foederi comparasse. nescio quid et sub Catilina degustatum est. aiunt et apud quosdam gentiles Scytharum defunctum quemque a suis comedi.

10 longe excurro. hodie istic Bellonae sacratos sanguis de femore proscisso in palmulam exceptus et usui datus signat.
item illi, qui munere in arena noxiorum iugulatorum sanguinem recentem, de iugulo decurrentem avida siti comitiali morbo medentes hauserunt, ubi sunt?

11 item illi, qui de arena ferinis obsoniis cenant, qui de apro, qui de cervo petunt? aper ille quem cruentavit colluctando detersit, cervus ille in gladiatoris sanguine iacuit. ipsorum ursorum alvei appetuntur cruditantes

[42] Außer dem hier im Text Gesagten vgl. etwa Seite 10f.; 24^{8}; 36^{40}; 40^{46}; 55^{76}; 60^{85}. Die Änderungen gegenüber der Vorlage sind z. T. deshalb so eingehend charakterisiert worden, damit dieses Verfahren des Minucius heraustritt und die Erörterung über die Priorität daran anknüpfen kann.

adhuc de visceribus humanis; ructatur proinde ab homine caro pasta de homine.

12 haec qui editis, quantum abestis a conviviis Christianorum? minus autem et illi faciunt, qui libidine fera humanis membris inhiant, quia vivos vorant? minus humano sanguine ad spurcitiam consecrantur, quia futurum sanguinem lambunt? non edunt infantes plane, sed magis puberes.

13 erubescat error vester Christianis, qui ne animalium quidem sanguinem in epulis esculentis habemus, qui propterea suffocatis quoque et morticinis abstinemus, ne quo modo sanguine contaminemur vel intra viscera sepulto.

Im *Octavius* 30,5 stehen die gleichen Beispiele, in der gleichen Abfolge: Catilina – Bellonakult – Epileptiker – Tiere der Arena; auch hier wird damit die christliche Enthaltsamkeit sogar gegenüber Tierblut kontrastiert:

5 ipsum (sc. Iovem) credo docuisse sanguinis foedere coniurare Catilinam, et Bellonam sacrum suum haustu humani cruoris imbuere, et comitialem morbum hominis sanguine, id est morbo graviore, sanare.[43]

6 non dissimiles et qui de harena feras devorant inlitas et infectas cruore vel membris hominis et viscere saginatas.
nobis homicidium nec videre fas nec audire, tantumque ab humano sanguine cavemus, ut nec edulium pecorum in cibis sanguinem noverimus.

Gegenüber Tertullian fehlen viele Einzelheiten (und viel Drastisches). Bei aller Ähnlichkeit entsprechen sich nur wenige Wortgruppen genau. Abweichungen in einzelnen Wörtern oder Verbindungen sind etwa: nicht *mederi*, sondern *sanare;* nicht *item illi qui*, sondern *non dissimiles et qui;* nicht *cenant*, sondern *devorant* (bei Tertullian 9,12 *vorant*, in anderem Zusammenhang). Im ersten Glied berührt sich *foedere coniurare* mit Tertullians Anfangsbemerkung über ‚gewisse Völkerschaften', die Minucius beiseite läßt; *haurire* bezieht sich bei Tertullian auf die Epileptiker, *haustus* bei Minucius auf den Bellonakult. Im letzten Satz (der bei Tertullian mit finalem *ne-*, bei Minucius mit konsekutivem *ut-nec*-Kolon endet) berühren sich *ne animalium quidem* (Tert.) und *nec edulium pecorum* (Min.), ebenso *sanguinem in*

[43] Die Erläuterung (*id est*) entspricht der ganzen behutsamen Art des Minucius. Wenn Tertullian einen Ausdruck kommentiert, hat das andere Wucht und wirkt bösartiger.

epulis esculentis und *in cibis sanguinem* (mit anderer Wortfolge). Daß Minucius zwischen Bellonakult und Epileptikern nicht die Gladiatoren erwähnt, bringt im Vergleich zu Tertullian eine gewisse Unschärfe (oder Unrichtigkeit) in den Text.[44]

Dank der *retorsio criminum* braucht Minucius später auf die ethische Überlegenheit der Christen nur kurz einzugehen (s. oben Seite 53). An dieser Stelle berühren sich beide Apologeten wieder sehr eng:

apol. 44,3 de vestris semper aestuat carcer, de vestris semper metalla suspirant, de vestris semper bestiae saginantur,[45] de vestris semper munerarii noxiorum greges pascunt.
nemo illic Christianus, nisi plane tantum Christianus; aut si et aliud, iam non Christianus.

Oct. 35,6 .. denique de vestro numero carcer exaestuat; Christianus ibi nullus nisi aut reus suae religionis aut profugus.

Bei Minucius ist die Aussage knapper; nur Tertullians erster und letzter Satz begegnen bei ihm. Darin aber reicht die Entsprechung sehr weit: Worte *(aestuare – exaestuare; nemo – nullus; illic – ibi)* und Wortstellung *(aestuat carcer – carcer exaestuat; nemo illic – ibi nullus)* sind fast unmerklich variiert. Mit *aut .. aut* ist die Gliederung bei Minucius gleichmäßiger als bei Tertullian; auch entfallen die Wiederholungen *(de vestris; Christianus)*.

Größere Gleichmäßigkeit ist für Minucius auch in dem Abschnitt über die Auferstehung kennzeichnend. An der Stelle, wo aus der Natur Beispiele für das ständige Vergehen und Wiederkehren genommen werden, heißt es bei Tertullian (apol. 48,7 f.):

tantum corpus hoc mundi .... signatum et ipsum
humanae resurrectionis exemplum in testimonium vobis:
lux cottidie interfecta resplendet
et tenebrae pari vice decedendo succedunt;
sidera defuncta vivescunt;
tempora ubi finiuntur, incipiunt;
fructus consummantur et redeunt;
certe semina non nisi corrupta et dissoluta fecundius surgunt.

[44] Zu solchen sachlichen Unrichtigkeiten bei Minucius vgl. Seite 15 und Seite 92.

[45] Aus dieser Stelle stammt *saginare* Oct. 35, 6.

Die gleiche Anlage (erst die Ankündigung; dann fünf Beispiele, in denen jeweils das letzte Wort die Wiederkehr ausdrückt) begegnet bei Minucius 34,11:

vide adeo, quam in solacium nostri resurrectionem futuram omnis natura meditetur;
sol demergit et nascitur;
astra labuntur et redeunt;
flores occidunt et revivescunt;
post senium arbusta frondescunt;
semina non nisi corrupta revirescunt.

Aber Tertullian hat jede Aussage anders gegliedert als die andere; bei Minucius sind die ersten drei Aussagen parallel angelegt. Das mittlere Beispiel – *flores* . . –, das sachlich zum Folgenden gehört (und mit seinem Inchoativum *revivescunt* auch formal darauf vorbereitet), erhält durch die nochmalige *et*-Gliederung eine Zwischenstellung. Bei Minucius sind die Aussagen knapper: das *tenebrae*-Glied fehlt, ebenso bei den *semina* eine Wendung wie *et dissoluta* (Tertullian gibt damit den beiden Rahmengliedern stärkeres Gewicht). Statt *lux* heißt es bei Minucius *sol* (bei Tertullian ist *lux* wegen der *tenebrae* nötig), statt *sidera* heißt es *astra*. *redeunt* bezieht Tertullian auf die Früchte, Minucius auf die Gestirne. Die Aussage über die *tempora* erscheint bei Minucius hier deshalb nicht, weil er den Vergleich mit den Jahreszeiten in den folgenden Sätzen breit entfaltet (gipfelnd in: *expectandum nobis etiam corporis ver est)*.[46]

[46] In dem langen Vergleich, der von Erscheinungen der Natur aus die Auferstehung verdeutlichen soll, heißt es 34, 11: *ita corpus in saeculo, ut arbores in hiberno; occultant virorem ariditate mentita.* Charakterisiert wird die Zeit zwischen Tod und Auferstehung, wie auch das folgende *revivescat et redeat* und die ganze Umgebung zeigt. Aber kann diese Phase – solange die Zeit hier *noch* dauert – durch *saeculum* ausgedrückt werden (zu dem Wort E. Löfstedt, Syntactica 2, 1933, 470–73)? Mit dem Folgenden ist das schwer zu vereinbaren; und im geläufigen christlichen Sinn (ὁ αἰὼν οὗτος) begegnet *in saeculo* einige Zeilen später (die Wiederholung an sich ist nicht auffällig, wohl aber daß die Wendung kurz nacheinander in verschiedenem Sinn erscheint). Das legt es nahe, statt *saeculo* zu schreiben *sepulcro* (vorgeschlagen schon von C. A. Heumann). – *omnis natura* hatte Minucius auch 17,4 in die (Cicero-) Vorlage eingefügt und damit die folgende Aussage besser vorbereitet (s. oben Seite 24[8]).

Wie Minucius überhaupt nach Gleichmäßigkeit, nach formaler Ausgeglichenheit strebt, so hat er seine Vorlagen durch eingefügte Vergleiche (oder auch durch das Tilgen einer Übersteigerung) mehrfach konzinner gestaltet:

Plat., Phaed. 89 D ὅταν τοῦτο πολλάκις πάθῃ τις καὶ ὑπὸ τούτων μάλιστα οὓς ἂν ἡγήσαιτο οἰκειοτάτους, τελευτῶν δὴ θαμὰ προσκρούων μισεῖ τε πάντας καὶ ἡγεῖται οὐδενὸς οὐδὲν ὑγιὲς εἶναι τὸ παράπαν. – Oct. 14, 5 itaque, *quo saepius* adseverationibus credunt, *eo frequentius* a peritioribus arguuntur; sic adsidue temeritate decepti culpam iudicis transferunt ad incerti querellam, ut damnatis omnibus *malint* universa suspendere *quam* de fallacibus iudicare.

Cic., nat. d. II 5, 15 *ut*, si quis in domum aliquam aut in gymnasium aut in forum venerit, cum videat omnium rerum rationem modum disciplinam, non possit ea sine causa fieri iudicare, sed esse aliquem intellegat qui praesit et cui pareatur, *multo magis* in tantis motionibus tantisque vicissitudinibus, tam multarum rerum atque tantarum ordinibus, in quibus nihil umquam inmensa et infinita vetustas mentita sit, statuat necesse est ab aliqua mente tantos naturae motus gubernari. – Oct. 18, 4 quod si ingressus aliquam domum omnia exculta, disposita, ornata vidisses, utique praeesse ei crederes dominum et illis bonis rebus multo esse meliorem, *ita* in hac mundi domo, cum caelo terraque perspicias providentiam, ordinem, legem, crede esse universitatis dominum parentemque ipsis sideribus et totius mundi partibus pulchriorem.[47]

Sen., prov. 5, 10 ignis aurum probat, miseria fortis viros.

Oct. 36, 9 *ut* aurum ignibus, *sic* nos discriminibus arguimur.

Damit in Einklang steht:

apol. 48,15 montes uruntur et durant; quid nocentes et dei hostes?

Oct. 35,3 *sicut* ignes Aetnaei montis et Vesuvi montis et ardentium ubique terrarum flagrant nec erogantur, *ita* poenale illud incendium . . .[48]

---

[47] Damit steht es in Einklang, daß an der vorigen Stelle (34, 11) die tertullianische Steigerung *fecundius surgunt* ohne Entsprechung bleibt. Ähnliches bei apol. 48, 5 – Oct. 34, 9.

[48] Mit Austausch zugleich der aktiven und passiven Formen, ähnlich wie an der Senecastelle (und gegenüber fin. II, oben Seite 8[5]), Ersetzung von *ut* durch *nec*, Verdeutlichung der *montes*. – Ähnlich bei einer Dämonenstelle, apol. 22,2 *utriusque nominis testes esse vel magi adsunt* – Oct. 26, 10 *magi quoque non tantum sciunt daemonas, sed etiam quidquid miraculi ludunt, per daemonas faciunt* (hinter *quidquid miraculi* steht apol. 23, 1: *porro si et magi phantasmata edunt et iam defunctorum infamant animas, si . ., si . ., si . .: quanto magis ea potestas de suo arbitrio et pro suo negotio studeat totis viribus operari quod alienae praestat negotiationi!* Im *Octavius* fehlt die Reihung, ebenso die Steigerung). – Nur mit Zurückhaltung kann

Daß die Anlage eines Satzes oder Gefüges beibehalten wird, einzelne Wörter aber durch Synonyma ersetzt werden, daß bei den Verba Kompositum und Simplex ausgetauscht werden, daß einzelne Glieder verschoben werden oder aus einem benachbarten, inhaltlich nicht benutzten Satz ein einzelnes Wort, eine Wendung herausgenommen wird, auch daß im Vergleich zu anderen Autoren Minucius sachlich Unscharfes hat – dergleichen begegnet im *Octavius* gegenüber Cicero allenthalben; und selbst ihm gegenüber ist er bisweilen um genauere Entsprechung zwischen den Satzgliedern oder ganzen Aussagen bemüht.[49]

Die Unterschiede zwischen *Apologeticum* und *Octavius* sind gleicher Art wie zwischen *De natura deorum* oder *De providentia* auf der einen, dem *Octavius* auf der anderen Seite. Falls Minucius an Tertullian anknüpft, fügen sich diese Abweichungen zu seiner sonstigen Technik. Er geht dann in seinem ganzen Werk gleichmäßig vor, entnimmt den philosophischen Stoff Autoren wie Cicero, den apologetischen Stoff Tertullian und gestaltet ihn in einer Weise um, wie es seinem Stil und seiner Zielsetzung entspricht. Daß lateinische Vorlagen dominieren, war bereits bei den philosophischen Abschnitten herausgetreten (oben Seite 19). Sucht man sich den umgekehrten Weg vorzustellen, so gerät man bei beiden Autoren in Nöte. Denn falls Minucius der Frühere war, wäre nicht nur er in den apologetischen Abschnitten seiner Schrift in einer Weise vorgegangen, die ihm sonst fremd ist, sondern auch Tertullian wäre sich untreu geworden. Wie frei dieser mit seinen Vorlagen schaltet, haben neuere Forschungen – etwa der *De-anima*-Kommentar von J. H. Waszink (1947)[50] –

---

man die ‚römischen' Zusätze als Argument ansehen, etwa die Tatsache, daß Tertullian nur von *montes* spricht (apol. 48, 15), Minucius von *ignes Aetnaei montis et Vesuvi montis* (Oct. 35, 3), daß Minucius 5, 12 zu den Beispielen Ciceros noch Camillus, 37, 5 zu den Beispielen Senecas noch Aquilius hinzufügt (vgl. oben Seite 19[37] Britannien, zu Cicero). Das entspricht gewiß dem Bemühen des Minucius um römische ‚Atmosphäre'; aber aus Gründen des Zusammenhanges, der Pointierung usw. besitzt gelegentlich auch Tertullian ein Mehr an römischen Elementen. Auf eine Formel läßt sich das nicht bringen.

[49] Dies alles ist für den Stil des Minucius im ganzen wichtig. Doch kann hier seine literarische Technik nur so weit berührt werden, wie es für die Prioritätsfrage von Belang ist.

[50] Zu der Selbständigkeit auch in *De anima* vgl. Gnomon 25, 1953, 49f.

immer mehr herausgearbeitet. Es gibt in dem umfänglichen Werk Tertullians keine Schrift, in der er eine Vorlage so behutsam umgeformt hat, wie er das hier mit dem *Octavius* getan haben müßte. Selbst in *Ad nationes*, seinem frühesten apologetischen Versuch, bei dem er sich von dem Einfluß der griechischen Vorgänger (und dem Einfluß Varros) noch nicht frei gemacht hat,[51] schließt er sich weit weniger eng an diese an. Bei den späteren Schriften, in denen er Marcion oder Gnostiker bekämpft *(Adversus . . .)* oder seine radikalen Lehren und Forderungen durchzusetzen sucht, scheidet ein solcher Anschluß erst recht aus. Beim *Apologeticum* selbst aber ist das souveräne, freie Verfügen über alle Überlieferung von Anfang bis Ende wie mit Händen zu greifen. An Sorgfalt bei der Gestaltung des einzelnen hat es Tertullian gewiß nicht fehlen lassen. Er war von einem Streben nach stilistischer Vollendung besessen wie wenige Autoren sonst, und hinter seiner leidenschaftlichen, ebenso nuancenreichen wie pointierten Sprache steht rastlose, verbissene Arbeit; das Verwerfen und Verbessern, das Feilen am einzelnen Ausdruck und das Bemühen um die Komposition des Ganzen läßt sich dank der Gunst der Überlieferung noch erkennen. Aber eine fremde Vorlage unauffällig umzubilden, aus benachbarten Sätzen einzelne Wörter zu Neuem zusammenzufügen und, unter größter Schonung des Materials,[52] einen Gedankengang in eine neue Richtung

[51] Dazu M. Haidenthaller, Tertullians zweites Buch ‚Ad nationes' und De testimonio animae, Paderborn 1942 (Studien z. Gesch. u. Kultur d. Altertums 23, 1–2), 56ff. Vgl. Becker 71ff.

[52] Daß sich in dem Philosophenkapitel das Material mit Cicero deckt, könnte freilich eine Ausnahme sein. Aber auch in den anderen ‚ciceronischen' Kapiteln hält sich Minucius an die Beispiele und Kategorien der Vorlage (das Fehlen einer ciceronischen Entsprechung zu Britannien fiel daher 18,3 so sehr auf; dazu oben Seite 19[37]). Ähnlich decken sich bei den christlichen Greueln die Beispiele im großen ganzen mit Tertullian (nur die Menschenopfer 30,4, die Geschwisterehe 31,1 kommen hinzu – im Gesamtbild nur geringfügige Abweichungen). – Die Reihenfolge freilich weicht bei Minucius von der Vorlage ab. Für c. 19,3ff. ist das früher betrachtet worden (oben Seite 12ff.). Ebenso steht es bei der Abrechnung mit den Heiden: Tertullian behandelt in c. 16 nacheinander Eselskopf, Kreuz, Sonne, Onokoites, in c. 9 Kindermord (und Bluttrinken), Inzest; Minucius dagegen in c. 9, 3ff. und 28,7ff. Eselskopf – *virilia* – *homo noxius* – Kreuz, Kindesmord, *convivia*.

zu lenken, das alles widerspricht Tertullians Temperament von Grund auf. Minucius aber ist nicht nur gegenüber den Schriften Ciceros und Senecas so verfahren, sondern auch gegenüber seinem eigenen Werk, als er die Reden des Heiden und des Christen mit aller Sorgfalt aufeinander abstimmte.[53]

Von der ciceronischen Grundlage unterscheidet sich der *Octavius* bisweilen dadurch, daß das Werk Platons bei ihm stärker heraustritt – ein ‚platonisches' Zwischengespräch kam hinzu, der Philosophenkatalog zielte statt auf die Stoa auf Platon (vgl. oben Seite 14). Vergleichbar damit ist es, daß sich an mehreren Stellen das Material von *Apologeticum* und *Octavius* deckt, bei Minucius aber Platon in den Vordergrund rückt. Apol. 14,2 ff und Oct. 23,1 ff. werden die unwürdigen Götterdarstellungen der Dichter durchmustert. Tertullian setzt bei Homer ein: an dem ältesten, angesehensten Dichter zeige sich, wie wenig die Dichter ihre Götter achten. Minucius bringt fast die gleichen Beispiele; aber an die Spitze stellt er einen Hinweis auf Platon: „Daher hat Platon den Homer aus dem von ihm gegründeten Staat vertrieben; Homer nämlich . .", und erst nach der Berufung auf diese Autorität führt er die Iliasszenen vor.[54] Ähnlich in dem Ab-

[53] Daß es nicht möglich ist, hinter Caecilius Fronto zu sehen und eine von diesem gehaltene Rede (vor Gericht?) als Grundlage von c. 5 ff. anzusehen, hat Boissier 268 ff. gezeigt.

[54] Da an dieser Stelle das, was für beide Autoren charakteristisch ist, und ebenso die Technik, mit der Minucius Vorlagen umgestaltet, besonders klar heraustritt, seien zur Verdeutlichung der oben im Text besprochenen Beispiele die Abschnitte hier im ganzen nebeneinandergestellt:

TERTULLIAN	MINUCIUS
sed conversus ad litteras vestras, quibus informamini ad prudentiam et liberalia officia, quanta invenio ludibria!	has fabulas et errores et ab inperitis parentibus discimus et, quod est gravius, ipsis studiis et disciplinis elaboramus, carminibus praecipue poetarum, qui plurimum quantum veritati ipsi sua auctoritate nocuerunt. et *Plato* ideo praeclare Homerum illum inclytum laudatum et coronatum de civitate, quam in sermone instituebat, eiecit.

schnitt über die Dämonen (apol. 23; Oct. 26,7; 27,1): bei Tertullian wird Platon zusammen mit anderen kurz erwähnt; Minucius stellt ihn ans Ende und zitiert ausführlich eine Stelle aus dem *Symposion*. In der gleichen Weise schloß im Philosophenkapitel – anders als bei Cicero – Platon nicht nur den Katalog

deos inter se propter Troianos et Achivos ut gladiatorum paria congressos depugnasse;	hic enim praecipuus bello Troico deos vestros, etsi ludos facit, tamen in hominum rebus et actibus miscuit, hic eorum paria composuit,
Venerem humana sagitta sauciatam, quod filium suum Aenean paene interfectum ab eodem Diomede rapere vellet;	sauciavit Venerem,
Martem tredecim mensibus in vinculis paene consumptum;	Martem vinxit, vulneravit, fugavit.
Iovem, ne eandem vim a ceteris caelitibus experiretur, opera cuiusdam monstri liberatum,	Iovem narrat Briareo liberatum, ne a diis ceteris ligaretur,
et nunc flentem Sarpedonis casum,	et Sarpedonem filium, quoniam morti non poterat eripere, cruentis imbribus flere,
nunc foede subantem in sororem sub commemoratione non ita dilectarum iam pridem amicarum.	et loro Veneris inlectum flagrantius, quam in adulteras soleat, cum Iunone uxore concumbere.
EXINDE quis non poeta *ex auctoritate principis* sui dedecorator invenitur deorum?	ALIBI Hercules stercora egerit et Apollo Admeto pecus pascit.
hic Apollinem Admeto regi pascendis pecoribus addicit;	
ille Neptuni structorias operas Laomedonti locat.	Laomedonti vero muros Neptunus instituit, nec mercedem operis infelix structor accepit.
. . Aesculap, Blitz.	. . Blitz, Waffen des Aeneas.

Im Wortlaut deckt sich kaum etwas; am nächsten kommen sich die *Iovem*-Erwähnungen (die Abweichungen sonst sind die üblichen, etwa *a ceteris caelitibus – a diis ceteris*; Vertauschung Aktiv-Passiv, wie es von der Sache her gegeben ist). Einzelne Wendungen rücken in einen neuen Zusammenhang; so verwendet Minucius die ‚*auctoritas*' der tertullianischen Homeraussage gleich am Eingang (dort bringt er auch die *veritas* herein); in der Erweiterung des Neptunglieds ist der Zusammenhang mit Tertullian deutlich (*structorias operas . . locat – nec mercedem operis . . structor accepit*). – Das Material ist fast genau das gleiche, ebenso die Reihenfolge der

ab, sondern kam auch mit einer längeren Timaiosstelle zu Wort (19,14). In dem Abschnitt über die Seelenwanderung (apol. 48,1; Oct. 34,6) erwähnt Tertullian nur den Pythagoras,während es bei Minucius heißt: *Pythagoras primus et praecipuus Plato.* Die Analogie mit den Stellen aus Cicero spricht dafür, daß es Minucius war, der ebenso wie in die philosophischen auch in die apologetischen, tertullianischen Abschnitte das Platonische eingefügt hat. Wäre Tertullian der Spätere, müßte er das Platonische mit schwer begreiflicher Konsequenz ausgeschieden oder zurückgedrängt haben.

Minucius hat die ciceronische Grundlage nicht nur durch Platonisches, sondern auch durch manches Virgilische erweitert. So hatte Cicero sich für die Herrschaft eines einzelnen – in Scipios Königsrede – nur auf Arat berufen; Minucius läßt dies in zwei Virgilzitaten gipfeln (19,2). Ähnlich unterscheidet sich Minucius auch von Tertullian dadurch, daß er in Beispiel-

---

Beispiele; Tertullian hat einige Einzelheiten mehr (auch in c. 19 hatte Minucius die Cicerovorlage gekürzt); bei Minucius ist nur das nicht allzu fernliegende Herkulesbeispiel hinzugefügt, so wie er gern in Aufreihungen eine Einzelheit neu hereinbringt. Ohne Entsprechung auf der anderen Seite bleibt es, daß sich Tertullian auf den „Ersten" aller Dichter, Minucius auf Platon beruft. Da für Minucius die zeitliche Abfolge nichts bedeutet (vgl. c. 19), wird aus Tertullians *exinde* bei ihm *alibi*. Der *quod*-Satz in Tertullians Venusglied kann auf die breitere Sarpedonaussage des Minucius (wo *casus* verdeutlicht wird) einwirken. Aber bei ihr ist noch anderes im Spiel. Was in dem Minucius-Abschnitt nicht mit Tertullian zusammenhängt, geht fast vollständig auf Cicero zurück. Wie hinter dem Platonsatz rep. IV 5,5 und Tusc. II 11,27 stehen (s. Waltzing), so steht hinter dem Sarpedonsatz div. II 10,25: *hoc sentit Homerus, cum querentem Iovem inducit quod Sarpedonem filium a morte contra fatum eripere non posset* (zur Variation *quod-quoniam* vgl. Oct. 40,2,oben Seite 72[22]). Die *cruenti imbres* freilich finden sich dort nicht. Man könnte dabei an ein Dichterzitat denken; aber nat. d. II 5,14 genügt zur Erklärung: *guttis imbrium quasi cruentis*. Wenn Tertullian der Spätere wäre, müßte er die ciceronischen Wendungen sorgsam ausgeschieden haben (vgl. dazu Seite 91ff.). Andererseits wirkt Tertullians erst zuletzt gefundene Pointe *non ita dilectarum .. amicarum* bei Minucius herein (zur Verschärfung der Fassung von nat. I 10,39: Becker 319). Kaum zu entscheiden ist, ob Minucius selbst für *soror* das abschwächende oder vielmehr die Pointe verderbende *uxor* eingesetzt hat (vgl. Axelson 107: „überhaupt ein Witzverderber") oder ob *uxor* erst später eingedrungen ist.

reihen mehr Virgilisches aufweist.[55] In der Dichterkritik decken sich die griechischen Beispiele zumeist mit Tertullian (apol. 14,2 ff.), aber ohne Entsprechung bleibt am Ende das Aeneiszitat (Oct. 23,6; vgl. oben Seite 35); ähnlich im Abschnitt über Saturn (apol. 10; Oct. 23,9 ff.).[56] Für die genannten Entsprechungen schließlich noch ein Beispiel anderer Art, das die Argumentationsformen betrifft. Den Überblick über die Philosophen, der bei Cicero die Vielheit und Torheit dieser Meinungen zeigen sollte, benutzt Minucius dazu, diese Philosophen als Zeugen für den Einen Gott zu beanspruchen; in ganz ähnlicher Weise soll Tertullians triumphierender Beweis aus den spontanen Ausrufen der Menschen *(o testimonium animae naturaliter Christianae!*, apol. 17,6 – die Menschen wissen von Natur aus um Gott) bei Minucius als Zeugnis dafür dienen, daß die Menschen nur Einen Gott kennen. An den stilistischen Einzelheiten, an dem Hang zu Autoren wie Platon oder Virgil und an einer solchen Argumentation fassen wir die Technik und die Denkweise des Minucius, die sich gegenüber Cicero-Seneca (oder Platon) in der gleichen Weise durchsetzen wie gegenüber Tertullian.

Was sich bisher von der Imitationstechnik des Minucius aus ergeben hat,[57] bestätigt sich durch eine davon unabhängige Betrachtung. In der Forschung ist mehrfach darauf hingewiesen worden, daß im *Octavius* Wendungen und Gedanken, die auch im

---

[55] Bei den Virgilzitaten könnte man eine Gegenrechnung versuchen: sowohl das Urteil über die Fama (apol. 7,8) als auch die Charakterisierung der Karthago-Freundin Juno (apol. 25,8) kehren bei Minucius ohne Virgilzitat wieder; allenfalls läßt auch er (wie apol. 25,16) *imperium sine fide dedi* 25,1 anklingen (*dedit auxit fundavit imperium*, mit geläufiger Erweiterung). Aber an den im Text angegebenen Stellen geht es darum, daß in längeren Beispielreihen bei Minucius Virgilisches auftaucht.

[56] Zu Saturn und der veränderten Argumentationsform vgl. unten Seite 99[79].

[57] Manches einzelne ließe sich hinzufügen. Wenn etwa 21,2 das aus Cicero übernommene Terenz-Zitat ohne Nennung des Dichters erscheint, so ist in gleicher Weise 34,7 der Name des Laberius (apol. 48,1) weggefallen. Wenn 18,11 bei den spontanen Ausrufen Minucius über apol. 17 hinaus anführt: „*deus verus est*", so entspricht das der Heraushebung der *veritas* etwa in der Simonides-Anekdote 13,4 oder in anderen Zusammenhängen (in der Vorlage steht das Wort bisweilen nur wenig davon entfernt – wie apol. 17,5).

Apologeticum begegnen, mit Stellen aus Cicero oder anderen heidnischen Autoren verschmolzen sind;[58] wäre Tertullian der Spätere, müßte er diese heidnischen Elemente ausgeschieden und sich allein an das gehalten haben, was Minucius ihnen hinzugefügt hatte. Derartige Beobachtungen sind bisher von Stellen ausgegangen, wo sich Tertullian und Minucius berühren; sie lassen sich von Stellen aus ergänzen, wo der Dialog einer heidnischen Vorlage folgt.

In c. 19 mußte Minucius den Epikur, der in der Velleiusrede ausgesondert war, in den Überblick über die griechische Philosophie einbeziehen (s. oben Seite 13; 17). Er charakterisiert ihn: *Epicurus ille, qui deos aut otiosos fingit aut nullos* (19,8). Diese Wendung berührt sich eng mit apol. 47,6. Dort führt Tertullian die weit voneinander abweichenden Gottesvorstellungen der Philosophen vor (nicht systematisch; seiner Art entsprechend greift er einzelnes heraus).[59] Dabei heißt es: *et Platonici quidem curantem rerum, contra Epicurei otiosum et inexercitum et, ut ita dixerim, neminem humanis rebus.* War Tertullian der Spätere, dann hätte er aus c. 19 die einzige Charakteristik herausgegriffen, die Minucius von sich aus in die Cicerovorlage eingefügt hat, alle anderen, ciceronischen aber hätte er beiseite gelassen. War dagegen Minucius der Spätere, dann hat er an dieser Stelle,

[58] Dazu Heinze, etwa 428, Diller 231, Büchner 245[1]. Das Folgende soll die Linie ergänzen oder verstärken, die ich in der 1954 veröffentlichten Untersuchung von einer anderen Seite her zu ziehen suchte. Damals sollte heraustreten, daß der Weg von den griechischen Apologeten über *Ad nationes* und das *Apologeticum* zu Minucius führt und daß diese Abfolge nicht umkehrbar ist. Jetzt geht es darum, daß bei Minucius das Apologetische (wie es sich allmählich herausgebildet hat) mit dem Ciceronischen zusammenwächst und daß sich dies nicht mehr so genau hätte voneinander absondern lassen, wie es Tertullian, wäre er der Spätere, getan haben müßte.

[59] Im Text ist die ‚endgültige' Fassung des Apol. aufgenommen; doch hängt von dieser Entscheidung hier nichts ab (vgl. unten Anm. 76). – Aus dem Zusammenhang der apol.-Stelle stammt wohl auch das Leitwort von c. 19 med. *variare* (Cicero betonte nur die *inconstantia*, bei Platon wie beim *vulgus*): apol. 47,8 *sic et de ipso mundo variant* – für den Sprachgebrauch Oct. 16,2 verwies schon Löfstedt, Eranos 6, 1906, 13, auf diese Stelle. So wie in c. 22 in die tertullianische Grundlage einzelnes Ciceronische eingefügt ist (oben Seite 89[54]), so in c. 19 in die ciceronische Grundlage einzelnes Tertullianische.

wo ihn die ciceronische Vorlage im Stich ließ, das Werk Tertullians ein weiteres Mal benutzt, so wie er es sonst für die apologetischen Abschnitte heranzog. Die kleinen Änderungen (Plural statt Singular; Reduzierung der drei Aussagen auf zwei: *otiosum et inexercitum et neminem humanis rebus* zu *aut otiosos aut nullos;* Ersatz von *et* durch *aut*) stehen bei ihm nicht allein. Bei der Straffung ist der Ausdruck freilich mißverständlich geworden – Tertullian ergänzt *neminem* durch *humanis rebus* (entsprechend dem vorangehenden *rerum*) und schwächt es obendrein durch *ut ita dixerim* ab, Minucius sagt schlicht *nullos*. Auch das begegnete, gegenüber Cicero, gerade in c. 19. Diese Anlage, dieses ganze Verfahren weist wiederum auf Tertullians Priorität. Die wertenden Zusätze zur Doxographie – dort wo Minucius den Spott des Epikureers ausscheidet und statt dessen die Übereinstimmung zwischen philosophischer und christlicher Anschauung heraushebt – berühren sich ebenfalls mehrfach eng mit Tertullian.[60] Daß Tertullian das Kapitel gründlich analysiert, dabei alles, was aus Cicero stammt, beiseite gelassen und sich völlig an die Zusätze des Minucius gehalten hätte, stünde zu seinem Temperament wieder in krassem Widerspruch (ohnedies macht es einige Schwierigkeiten, sich ein solches Verfahren vorzustellen). Dagegen ist behutsames Zusammenarbeiten – bei dem für Variation, Straffung, Umakzentuierung Raum bleibt – für Minucius durchweg kennzeichnend. Auch pflegt er, sobald ihn die Vorlage im Stich läßt, sich nicht seiner eigenen Phantasie zu überlassen, sondern nach einer anderen, angemesseneren Vorlage zu

[60] Oben Seite 11[13] ist auf die Vorliebe des Minucius für viersilbige Satzschlüsse verwiesen worden. Dem ist jetzt noch hinzuzufügen, daß *formaverit* als Satzschluß apol. 21, 10 vorgebildet ist. Hinter dem Kolonschluß 19, 4 *a deo traditum* (daß das Überlieferte nicht anzutasten ist, ergab sich vorhin von anderen Argumenten her: oben Seite 11[14]) steht apol. 6, 10: (*adhuc quod videmini fidelissime tueri*) *a patribus traditum*. Möglicherweise steht hinter 20, 1 *aut nunc Christianos philosophos esse aut philosophos fuisse iam tunc Christianos* eine Aussage Tertullians über die Kaiser, apol. 21, 24 (vgl. oben Seite 13[18]). Das *omitto* am Anfang 19, 4 ist tertullianische Gebärde, auch *otiosum est ire per singulos* (24, 1) erklärt sich von Tertullian aus; vielleicht wirkt auch apol. 46, 8 (zu Thales) *ille princeps physicorum* auf c. 19, 4 *philosophus ille principalis* ein. Zu *variare* vgl. die vorige Anmerkung.

suchen – daher etwa das platonische Zwischengespräch in einem ciceronischen Dialog (oben Seite 70 f.).[61]

Was im einzelnen zu beobachten ist, gilt ebenso für das Ganze. Hier ist die Stelle, an der sich die Untersuchung über die Priorität mit der vorangehenden Interpretation des Dialoges zusammenschließt.[62] Bei dieser Interpretation ergab sich, daß die Octaviusrede an mehreren Stellen – jeweils mit innerer Notwendigkeit – über die Caeciliusrede hinausging. Caecilius hatte die *providentia* bezweifelt; Octavius bewies nicht nur, daß die Welt von *providentia* gelenkt sei, sondern auch, daß es bei dieser Ordnung nur Einen Gott geben könne. Caecilius hatte mit dem Alter und der Verbreitung der Göttervorstellungen argumentiert; Octavius entkräftete nicht nur diese Argumente, sondern rechnete zugleich mit der heidnischen Götterwelt selbst ab und entlarvte die Götter als bloße Götterbilder. Caecilius hatte von der Götterfurcht der Römer gesprochen und sich in diesem Zusammenhang auf die Vorzeichen berufen; Octavius verstand *religio* in ganz weitem Sinne, wobei der römische Anspruch in sich zusammenfiel, und entwertete die Vorzeichen nicht nur durch Gegenbeispiele, sondern entwickelte zur Widerlegung eine ganze Dämonologie (obendrein bezog er die Christenprozesse ein, auf die Caecilius nicht eingegangen war). All diese zusätzlichen, bei Caecilius nicht ausdrücklich angelegten Abschnitte im ersten Teil der Octaviusrede werden mit Material bestritten, das sich mit Tertullian so eng berührt wie die übrigen, jeweils vorangehenden Abschnitte der Rede mit Cicero (oder Seneca).[63] Der

[61] Daß Minucius überhaupt gern zu einer neuen Vorlage greift, wenn ihn die alte im Stich läßt, war außer bei dem Zwischengespräch etwa bei einer Wendung wie *laeti hilaresque* 40, 4 zu beobachten.

[62] H. Diller hat darauf hingewiesen, daß von der Entscheidung der Prioritätsfrage für Tertullian wenig abhängt, daß sie aber für die Interpretation des *Octavius* um so wichtiger ist (Gnomon 21, 1949, 269). Und gewiß läßt sich beim Einzelvergleich mit Tertullian für die Gedankenführung und für den Stil des Minucius viel gewinnen. Aber bei der gegenwärtigen Forschungslage blieb nichts anderes übrig, als die Zusammenhänge mit Tertullian erst einmal auszuklammern und das Werk aus sich heraus zu interpretieren.

[63] Hier seien nur noch einmal die Abschnitte genannt, die so eng aufeinander bezogen sind: Ein Gott Oct. 18 f. – apol. 17; Götterkritik Oct.

Übergang von dem philosophischen in den apologetischen Vorlagenbereich drängt sich bisweilen fast auf, etwa bei der Dämonologie (oben Seite 43). In jedem dieser Abschnitte sind die Abweichungen von Tertullian gleicher Art wie sonst die Abweichungen von Cicero. Da der zweite Teil der Reden auf die Christen bezogen ist, muß das Verhältnis in ihm umgekehrt sein: das Apologetische bildet die Grundlage, die (moral-) philosophischen Abschnitte kommen hinzu. Aber auch hier stehen die Entsprechungen zu Tertullian mit denen zu Seneca auf einer Linie.[64] Wieder ist die Richtung der Übernahme deutlich; die Verknüpfung von Cicero-Seneca mit Tertullian ist – im einzelnen wie im großen – das Werk des Minucius. So spricht alles für die Priorität Tertullians und damit für die Entstehung des *Octavius* nach dem Jahre 197.

Die Verbindung von Philosophischem und Apologetischem ist über die Priorität hinaus für die Entwicklung der ganzen frühen Apologetik wichtig. Aber bevor das erörtert werden kann, muß die Entstehungszeit des Dialoges noch genauer bestimmt werden. Schwerlich wird er sofort nach 197 entstanden sein. Denn er ist so gut wie sicher in Afrika abgefaßt,[65] und es hat wenig für sich, daß das sozusagen unter Tertullians Augen, zu einer Zeit als dieser noch in hohem Ansehen stand, geschah. Aber davon abgesehen: vor 212, vor der Verfolgungsaktion, in der Tertullian das *Apologeticum* noch einmal einer Bittschrift an den Statthalter Scapula zugrunde legte, ist er kaum anzusetzen. Im Hintergrund des Gespräches[66] steht keine unge-

21–24 – apol. 10–15; Dämonen Oct. 26ff. – apol. 22f.; Rom Oct. 25 – apol. 25; Christenprozesse Oct. 28 – apol. 1ff. Detaillierte Gegenüberstellung bei Pellegrino 9f.

[64] So ist in Oct. 8–9 und 28–31 der Inhalt von apol. 7–9 und 16 bestimmend; dazwischen steht manches aus Seneca. Oct. 36f. knüpft an apol. 48–50 an.

[65] Bezeugt ist das freilich nicht, und die afrikanischen Inschriften mit den Namen der Dialogfiguren helfen kaum weiter. Aber für die afrikanische Herkunft spricht die Erwähnung von Fronto als Landsmann des Octavius (*Cirtensis noster* 9,6) – Minucius hat lange Zeit mit Octavius zusammengelebt; weiter der Einfluß auf Cyprian. Daß die Schrift des Minucius zusammen mit der des Afrikaners Arnobius in einem einzigen Exemplar auf uns gekommen ist, läßt es als wahrscheinlich erscheinen – worauf mich Herr Kollege Bernhard Bischoff freundlicherweise aufmerksam macht –, daß die ganze Verbreitung von einem afrikanischen Archetypus ausgegangen ist. – Zu der Frage vgl. zuletzt G. W. Clarke, Classical Philology 61, 1966, 253.

[66] Zum Abstand zwischen wirklichem und geschriebenem Gespräch s. oben Seite 72[23].

wöhnliche Bedrohung. Auf blutige Verfolgungen, auf Anklagen wegen Unterlassung der Kaiserverehrung, auf Anschuldigungen, daß die Christen an allem Unglück schuld seien, geht Minucius fast überhaupt nicht ein.[67] Auch die Abschnitte über das Martyrium wirken nicht so, als seien sie unter dem unmittelbaren Eindruck von Foltern oder Hinrichtungen geschrieben;[68] Senecas literarisches Werk hat darauf größeren Einfluß als solches Geschehen.

Bezeugt ist das Werk erst in den von 304 an entstandenen *Divinae Institutiones* des Laktanz. Damit kommt zunächst das ganze dritte Jahrhundert für die Abfassung in Betracht; durch den Bezug zu Cyprian läßt sich dieser Zeitraum jedoch einengen.[69] In jenen Werken Cyprians, deren Echtheit unbestritten ist, berührt sich manches so eng mit Minucius, daß ein unmittelbarer Zusammenhang bestehen muß. In der Schrift *Ad Donatum* wird ein Dialog skizziert (Ferien, Zeit der Weinlese, Gespräch über einen ganzen Tag hin). Aber außer den Hinweisen am Anfang und am Ende fehlt alles Dialogische; in der Schrift ist die christliche Lehre dargestellt, es werden mehrere Lebensbereiche betrachtet, in denen die heidnische Verworfenheit besonders schlimm ist. Die Form des literarischen Briefes läßt von dem Dialog gewissermaßen nur den einen, christlichen Teil übrig. Die Entscheidung über die zeitliche Abfolge wird von mehreren Seiten her möglich. Bei einzelnen Motiven ergibt sich die Abfolge: Seneca – Minucius – Cyprian bzw. Tertullian – Minucius – Cyprian; auch das Zwischengespräch des *Octavius* (nach dem *Phaidon*) wirkt herein.[70] Und allgemein ist zu

---

[67] Anführen lassen sich nur untergeordnete Wendungen wie 8, 3 *inlicita ac desperata factio* (nach apol. 38, 1); die Erwähnung der Verehrung des kaiserlichen *genius* 29, 5.

[68] Schon Monceaux (468.476) hat mit Nachdruck darauf hingewiesen; vgl. Harnack 327.

[69] Aus dem Verhältnis zu Novatianus ist dagegen kaum etwas zu gewinnen. Zum Problem der Datierung von *De trinitate*: H. Weyer, lat.-deutsche Ausgabe, Darmstadt 1962, 14f.

[70] Bei Seneca und Minucius (24,13) wird der *furor* der vielen, der zur Entschuldigung oder zum Schutz wird, im Zusammenhang des Bellonakultes erwähnt, Cyprian dagegen spricht von dem allgemeinen Blutvergießen (*madet orbis mutuo sanguine*; *et homicidium cum admittunt singuli, crimen est – virtus vocatur, cum publice geritur. inpunitatem sceleribus adquirit non innocentiae ratio, sed saevitiae magnitudo* c. 6 ex.). Ebenso sprechen Tertullian (apol. 15,7) und Minucius (25,11 – auch hier wäre ein genauer Vergleich zwischen beiden ergiebig) von den Priestern, die inmitten der Heiligtümer Schandtaten treiben, Cyprian überträgt den Gedanken auf das Forum: *inter leges ipsas delinquitur, inter iura peccatur* (c. 10). – Das Zwischengespräch des *Octavius* wirkt *Ad Donatum* 2 nach: *non eloquentiae viribus nititur ad fidei argumenta, sed rebus.* – Die Dialogsituation ist c. 1 entfaltet; das *laeti*-Motiv bildet auch hier den Schluß (c. 16) – im Unterschied zum *Octavius* ohne eine Funktion.

sagen: der *Octavius* bot sich für eine Umformung in ein solches Sendschreiben geradezu an; der umgekehrte Weg dagegen, wonach Cyprians Schrift ein Bindeglied zwischen Cicero und Minucius wäre, ist kaum denkbar (fast könnte man von den anderen Argumenten absehen). Die Schrift *Ad Donatum* wird bald nach Cyprians Übertritt zum Christentum (246) entstanden sein, vor der decianischen Verfolgung. Harnack datierte sie auf 246; selbst wenn die folgenden Jahre (bis 249) nicht auszuscheiden sind, ist damit doch der Zeitraum für den *Octavius* genauer als nur von Laktanz her eingegrenzt.[71] – Da es hier nur um die Zeit des *Octavius*, nicht um Cyprian geht, sei dem Einfluß des Minucius auf ihn nicht weiter nachgegangen.

Weit enger als mit *Ad Donatum* (oder anderen Schriften Cyprians) berührt sich der *Octavius* mit *Quod idola dii non sint.* Die Frage, ob Cyprian der Verfasser des Traktates ist (der unter seinem Namen überliefert, aber in frühen Verzeichnissen seiner Schriften nicht aufgeführt ist), ist in den letzten Jahren wieder aufgelebt.[72] Neben anderen Argumenten spricht es gegen Cyprians Verfasserschaft, daß der *Octavius* hier in völlig anderer Weise benutzt ist als in den mit Sicherheit echten Schriften Cyprians. Ebenso wie die Herkunft von Cyprian muß die Entstehung *vor* Minucius ausscheiden.[73] Das Verhältnis des Traktates zu *Apologeticum* und *Octavius* ist gleicher Art; *Quod idola* muß daher nach beiden Schriften entstanden sein (methodisch gilt das gleiche wie vorhin beim *Octavius*, der zu Ciceros und Senecas Werken im gleichen Verhältnis steht wie zum *Apologeticum*, so daß auch dieses dem *Octavius* vorausgehen muß). Da der Traktat wohl nicht nur nach Cyprian, sondern sogar erst nach Laktanz entstanden ist,[74] verliert er für die zeitliche Festlegung des *Octavius* freilich seinen Wert. Aber er wird in anderem Zusammenhang wichtig: er kann lehren, was ein ‚bloßes Mosaik', allgemeiner was ‚Musivkunst' ist, womit man den *Octavius* so oft charakterisiert hat. Beim Vergleich mit diesem Traktat tritt die Selbständigkeit des Minucius noch einmal scharf heraus. Die Vorlage zu durchdringen, sie auf neue Gesichtspunkte hinzuordnen, liegt dem anonymen Verfasser fern. Vielfach schreibt er sie wörtlich aus, meidet aber ungewöhnliche Ausdrücke oder Konstruktionen und variiert auch sonst gelegentlich; manches

[71] Vgl. zu den Zusammenhängen zuletzt Beaujeu LXIX (mit Tabelle).

[72] Für Cyprians Verfasserschaft ist wieder M. Simonetti eingetreten: Sulla paternità del ‚Quod idola dii non sint', Maia 3, 1950, 265–88.

[73] Diese These (Minucius schöpfe aus dem – als cyprianisch angesehenen – Traktat, sei mithin nach Cyprian anzusetzen) hatte vor allem J. Martin in seiner *Octavius*-Ausgabe (Florilegium patristicum 8, Bonn 1930, 4–8) verfochten; danach dann H. G. Opitz, RE 15 (1932), 1818 f.; vgl. M. Schuster, Wiener Studien 52, 1934, 165 f. und K. Prinz, ebd. 57, 1939, 143. Dagegen etwa Beutler 8; B. Axelson, Eranos 39, 1941, 67.

[74] Im Anschluß an Dillers Argumentation (100–14) vgl. wieder Axelson, Eranos 1941, 67–74. Die Einwände Simonettis überzeugen nicht.

strafft er.[75] Der wörtliche Anschluß an die Vorlage hat auch sein Gutes. Die Art, wie Minucius mit seinen Vorlagen umgeht, macht es beinahe unmöglich, aus seinem Werk etwas für deren Textherstellung zu gewinnen; *Quod idola* dagegen hilft an mehreren Stellen, den schlecht überlieferten Text des *Octavius* wiederherzustellen oder zu ergänzen.[76]

Der Zeitraum, der für die Abfassung in Betracht kommt, umfaßt mehrere Jahrzehnte (zwischen 212 und 246/49) und läßt sich schwerlich weiter einengen. Aber mit der Festlegung auf ein bestimmtes Jahr wäre auch nicht viel gewonnen. Wichtiger ist es, dem Dialog seinen Platz in der Entwicklung der frühen lateinischen Apologetik zu geben.

DER ‚OCTAVIUS' IN DER FRÜHEN APOLOGETIK

Als die Christen sich im zweiten Jahrhundert mit den Vorwürfen gegen ihre Gottesdienste und gegen ihr Verhalten zur Umwelt auseinandersetzen mußten, waren es zuerst Griechen, die Verteidigungsschriften abfaßten. Sie wählten dafür verschiedene Darstellungsformen; aber literarischen Rang besaßen ihre Schriften kaum. Tertullian übertrug diese Darstellungen und Rechtfertigungen in den lateinischen Bereich; mit dem *Apologeticum* gelang ihm ein literarisch gültiges Werk. Er vereinigte darin Verteidigungsschrift und Werberede – Formen, deren sich die griechischen Apologeten nur getrennt bedient hatten. Die Fiktion einer öffentlichen Verteidigungsrede vor den Statthaltern

---

[75] So wird eine Zeitbestimmung wie *sub extimis curriculis saeculi* (apol. 21,6) ‚verdeutlicht' zu *vergente saeculo et mundi fine iam proximo* (c. 11), aus *extorres* (apol. 21,5) wird *profugi* (c. 10ex.); der Satzanhang Oct. 27,1 *falsis pluribus involuta*, der dort für das Folgende die Grundlage bildete (vgl. oben Seite 63[1]), wird zu einer eigenen Aussage (c. 7ex.). Beseitigt wird die Hervorhebung Platons (c. 6).

[76] In c. 19 läßt sich aus Minucius kaum etwas für den Cicerotext gewinnen. Ebenso muß man wohl offenlassen, welche der beiden Fassungen des *Apologeticum* dem Minucius vorgelegen hat. Von *Quod idola* aus haben schon die frühen Herausgeber den Octaviustext ergänzt oder berichtigt – *tactu purior est* Oct. 18,8 ist nur der sichtbarste Gewinn (die Aussage ist vom Zusammenhang und von apol. 17,2 her gefordert, aber ihr Wortlaut hätte sich ohne *Quod idola* nicht finden lassen).

war ein genialer Griff; damit stand die forensische Beredsamkeit des alten Rom für die Verteidigung des Christentums zur Verfügung. Das *Apologeticum* zeigt, daß diese Beredsamkeit auch in der Kaiserzeit zu neuem Leben erwachen und sich im literarischen Werk entfalten kann, sobald sie einen hohen, alle Leidenschaft entfachenden Gegenstand erhält. Über die konkrete Situation des Jahres 197 reicht das Werk weit hinaus. In der Drangsal der Verfolgungen rechnet Tertullian schonungslos mit der heidnischen Welt ab; er schleudert nicht nur Anklagen, die man gegen die Christen gerichtet hatte, auf die Heiden zurück, sondern zeichnet zugleich ein nach allen Seiten (nicht nur gegenüber den Heiden, sondern auch gegenüber Juden, Gnostikern, Philosophen) scharf konturiertes Bild vom Christentum.[77] Abwehr der heidnischen Vorwürfe und Propaganda für den neuen Glauben sind weit überzeugender verbunden als bei den griechischen Autoren. Die Absicht der Gerichtsrede ist freilich scheinbar in das Gegenteil verkehrt: Tertullian erklärt, daß er nicht den Freispruch, sondern die Verurteilung der Christen erreichen wolle, und verkündet triumphierend am Ende die Bereitschaft zum Martyrium. Eben dieses Leiden der Unschuldigen aber werde die Menschen dazu antreiben, sich mit dem Christentum zu befassen und dann zu ihm überzutreten – *semen est sanguis Christianorum* (apol. 50,13). Die Paradoxie, der Widerspruch zwischen der Form der Verteidigungsrede und dem Verlangen nach einer Verurteilung, steht auf der gleichen Linie wie andere gedankliche und formale Paradoxien Tertullians.

Unbedingtheit, Radikalität, Vorliebe für Extreme und für Paradoxien sind für Tertullian charakteristisch. Gegensätze treibt er mit äußerster Schärfe heraus; die Unterschiede zur heidnischen Umwelt, zu allen anders Denkenden hämmert er mit ingrimmiger Leidenschaft ein. Er kennt keine Kompromisse – sein Lebensgang bestätigt es. Minucius dagegen ist ein Geist völlig anderer Art; der Gegensatz zwischen den ersten beiden lateinischen Apologeten könnte nicht größer sein. Er ist kein Kämpfer, sondern sucht zu harmonisieren und vermittelnde Übergänge zu schaffen,

[77] Zu diesen Zusammenhängen und zur Verbindung von Apologetischem und Protreptischem vgl. Becker 276ff.

selbst wenn dabei Wesentliches preisgegeben oder an den Rand gedrängt wird. Nicht die Antithese, sondern das „Sowohl-als auch" sind für seine Denk- und Ausdrucksweise bestimmend. Wieder und wieder mildert er Einseitigkeiten, Übersteigerungen und radikale Anschauungen Tertullians. Die Paradoxien über das Wesen Gottes schwächt er ab, so weit es irgend geht;[78] er verzichtet darauf, eine Argumentation auf einen einzelnen Punkt, auf den Ursprung einer Erscheinung zu konzentrieren und von da aus ein Urteil über das Ganze zu fällen;[79] während Tertullian – nach gefährlichen Vordeutungen – dramatisch enthüllt, daß die Dämonen hinter den Christenprozessen stehen, bereitet Minucius diesen Gedanken Schritt für Schritt vor;[80] wenn Tertullian die Gegenüberstellung christlicher Ethik und heidnischer Verworfenheit in der Feststellung gipfeln läßt: *nos ergo soli innocentes!* (apol. 45, 1), so wird bei Minucius daraus: . . *multo vobis meliores deprehendemur* (35, 5).[81] Die Standhaftigkeit der Christen unter der Folter schildert auch Minucius mit großem Ernst und Nachdruck; aber im Vergleich zu Tertullian wirkt selbst diese Stelle literarisch, ja nüchtern[82] – schwerlich nur deshalb,

[78] Der Vergleich zwischen apol. 17, 1–3 und Oct. 18, 7–9 wäre im einzelnen wieder instruktiv. Doch würde sich in den entscheidenden Punkten das gleiche herausstellen wie bei den Abschnitten, die früher genauer betrachtet worden sind (s. besonders oben Seite 87[54]); daher sei hier darauf verzichtet.

[79] So verlor etwa in c. 23, 9 ff. des *Octavius* die Konzentration auf Saturn (apol. 10) dadurch ihre Kraft, daß Minucius auch Jupiter und noch andere Gottheiten hereinnahm.

[80] Schon apol. 2, 14 ist die Rede von einer „Macht, die im Dunkeln verborgen ist", ohne daß darauf zunächst weiter eingegangen wird. Der Exorzismus wird dann apol. 23 zu einer dramatischen Szene (vgl. Heinze 402). Ganz anders im *Octavius*, s. oben Seite 44 f.

[81] Gewiß ist die abgemilderte Form dadurch mitbedingt, daß das eine Werk eine Rede, das andere ein Dialog ist. Aber dieses ‚Gattungsgesetz' reicht zur Erklärung nicht aus; zudem hätte sich Tertullian noch weniger als Seneca jemals einer Dialogform bedient, in der das Gegenüber ausführlich und sachlich zu Worte kommt.

[82] Auch hier sind die Paradoxien zwar im Hintergrund zu spüren (der Unterlegene ist der wahre Sieger), sie verlieren aber wie in dem Abschnitt über das Wesen Gottes ihre Kraft. Oct. 37, 1 *cum . . soli deo, cuius est, cedit, cum triumphator et victor ipsi, qui adversum se sententiam dixit, †insultat* (zum Textproblem oben Seite 56[77]). *vicit enim, qui, quod contendit, obtinuit*

weil die äußere Situation anders ist und zur Entstehungszeit keine blutige Verfolgung herrscht. Beide Autoren werden Juristen gewesen sein; aber wie verschieden handhaben sie auch das Advokatische! Gewiß besitzt Minucius die Fertigkeit, Schwächen der gegnerischen Position zu erkennen und an ihnen anzusetzen; auch schafft er für die Widerlegung gegnerischer Argumente nach und nach die Voraussetzungen und nimmt ihnen auf solchem Umweg ihre Kraft (etwa in c. 25; oben Seite 41). Aber den Gegner in die Enge zu treiben und nicht zur Ruhe kommen zu lassen, ihm dann scheinbar eine Möglichkeit des Entkommens oder Entgegnens zu geben und darauf nur mit um so vernichtenderen Argumenten zuzustoßen, ist nicht seine Sache.[83]

(apol. 50,2 *victoria est autem, pro quo certaveris, obtinere* – die Variation ist auch hier ähnlich wie sonst gegenüber Cicero). Hinter *ipsi, qui adversum se sententiam dixit* (und dem Vorausgehenden) steht apol. 45,7, der Schluß des Abschnittes über die allein schuldlosen Christen: . . *eum timentes, quem timere debebit et ipse, qui timentes iudicat, deum, non proconsulem timentes.* Da die tertullianische Herkunft des letzten *timentes* bestritten worden ist (Philologus 109, 1965, 128ff.; auch die anderen dort 121–33 besprochenen Stellen sind vom Zusammenhang sowie von der Arbeitsweise und dem Stil des Autors her zu beurteilen), sei darauf hingewiesen, daß bei dieser Athetese der Ausdruck *deum, non proconsulem* zur matten erläuternden, Apposition zu *quem* wird und sich der schwerlich vom Autor beabsichtigte Sinn ergibt: der Prokonsul (*ipse, qui iudicat*) wird Gott, nicht sich selbst fürchten müssen (zur Antithese *iudicia non proconsulis, sed dei* vgl. Tert., mart. 2,2). Minucius hat auch hier die Wiederholung des gleichen Wortes beseitigt, wie 17,4 und 26,4 gegenüber Cicero (*caelum* und *caelestia* standen nat. d. II 2,4 nebeneinander, *transmittere* begegnet div. II 24, 52 zweimal) und 35,6 gegenüber Tert., apol. 44,3 (oben Seite 82). Welche Freude ein Autor wie Tertullian an solcher Abundanz, an der Wiederaufnahme gleicher Wörter und Wendungen hat, haben vor allem G. Thörnells ‚Studia Tertullianea' (Uppsala 1918–1926) heraustreten lassen.

Die Abfolge Auferstehung – Martyrium haben Tertullian und Minucius gemeinsam. Aber bei Tertullian gipfelt darin das Protreptische, Werbende, bei Minucius ist beides in die Argumentation eingefügt und steht mit vielem anderen auf gleicher Stufe.

[83] Bezeichnend ist es auch, in welcher Weise Tertullian am Anfang des *Apologeticum* den Widersinn der Anklage des bloßen ‚Namens' hin- und herwendet. Minucius 28,4 (*eierato nomine*) setzt dies alles gewissermaßen voraus.

Der Vergleich zeigt die Leistung und die Kühnheit Tertullians und zugleich den Unterschied im Temperament, im geistigen und literarischen Rang der beiden Apologeten. Aber er darf gegen Minucius nicht ungerecht machen. Mit Tertullian gelangt eine Phase der christlichen Apologetik an ihr Ende; er ist Höhepunkt und Abschluß zugleich. Gewiß ist es auch weiterhin für christliche Autoren notwendig, sich mit Vorwürfen, wie sie etwa gegen die angeblichen Greuel bei Initiationsriten oder beim Kult erhoben werden, auseinanderzusetzen; aber das tritt zumeist hinter anderem zurück oder ordnet sich größeren Zusammenhängen zu. Mit Minucius beginnt – ohne Bruch, in deutlichem Anschluß an das Frühere – eine neue Phase dieser an die Heiden gerichteten christlichen Literatur; er folgt nicht nur der Zeit nach auf Tertullian, sondern er gehört auch seiner Intention nach mit den späteren christlichen Autoren des Westens enger zusammen als mit ihm. Die weitere christliche Apologetik in lateinischer Sprache bis hin zur *Civitas Dei* nimmt immer stärker auf die heidnische Bildungswelt Bezug. Zwar grenzt sie sich gegen die alte Philosophie und Literatur vielfach entschieden ab, aber sie gestaltet auch immer mehr daraus in ihrem Geiste um und macht es sich zu eigen; dabei dominieren die römischen Elemente, Griechisches ist allenfalls in zweiter Linie wichtig. Auch Tertullian war freilich mit der heidnischen Philosophie vollauf vertraut; aber bei seiner Überzeugung: „Was hat Athen mit Jerusalem, was Akademie mit Kirche zu tun?" (praescr. haer. 7,9), mußte er auf radikale Trennung dringen. Minucius geht auf die Gedanken gebildeter Heiden in ganz anderer Weise ein; er lehnt sie nicht von vornherein ab oder drängt sie beiseite, sondern prüft sie sorgfältig auf ihre christlichen Ansatzpunkte – sei es, daß er die Schwächen des philosophischen Weltbildes heraustreten läßt, sei es, daß er zeigt, wie heidnische Auffassungen schon in die Nähe des Christentums führen. So greift er etwa jene Deutung des delphischen Spruches auf, bei der die menschliche Schwäche und Hinfälligkeit herausgehoben wird (in der Caeciliusrede ist dies fast ein Leitmotiv), und stellt ihr die Würde des auf Gott hingeordneten Menschen gegenüber. In dem ganzen ersten Teil der Caeciliusrede ist er – noch ohne Bezug zu den Christen – darum bemüht, die heidnische Weltanschauung mög-

lichst sachlich darzulegen.[84] Der damit verbundenen Gefahr ist er freilich nicht entronnen – der Abstand von Laktanz, erst recht von Augustinus ist nur zu deutlich. Minucius knüpft so sehr an die heidnischen Anschauungen an, daß er zwar in der Auseinandersetzung mit ihnen den christlichen Monotheismus rechtfertigen, die alten Götter kritisieren, eine Dämonologie entwickeln und mit all dem die früheren Gedankengänge zu einem neuen Ziel führen kann, daß er sich aber von ihnen die Grundlinien der Argumentation vorzeichnen läßt und die eigentliche Lehre des Christentums in diesem Rahmen nicht mehr darlegen kann.[85]

Dem Eingehen auf die gedankliche Welt der Heiden entspricht die Wahl der literarischen Form. Einfluß jüdischer oder christlicher Apologetik ist bei diesem Dialog schwerlich im Spiel; wie im Inhalt knüpft Minucius auch in der Form (und in Sprache und Stil) unmittelbar an Cicero an.[86] Er gibt damit – stärker als

---

[84] Die Heraushebung des delphischen Spruchs in solchem Zusammenhang mag angeregt sein durch Tert., apol. 48,9 (*tu homo, tantum nomen, si intellegas te, vel de titulo Pythiae discens . .*).

[85] Daß eine Christologie und die Darlegung der christlichen Lehren fehlt, ist oft hervorgehoben worden; im 19. Jahrhundert hat man darin bisweilen eine besondere Absicht gesehen und Minucius zum Vorläufer von E. Renan oder D. F. Strauss gemacht. Aber ein solch raffiniertes, hintergründiges Vorgehen ist diesem Autor fremd. Gewiß ist das Werk weder ein Mosaik (im negativen Sinne) noch ein Cento; aber mit solch bewußtem Aussparen und mit solcher Distanz von christlichen Dogmen traut man der schriftstellerischen und der denkerischen Leistung des Minucius wieder zu viel zu. Daß er *De natura deorum* als Grundlage wählte und weiter die konkreten Vorwürfe der Heiden (zusammen mit den Entgegnungen früherer Apologeten) aufnahm, führte fast notwendig zur Ausklammerung wichtiger Teile. Tertullian war anders verfahren; um die Christen zu charakterisieren, grenzte er sie auch gegen die Juden ab. Damit war es gegeben, auf die Haltung der Juden zu Christus und auf Christus selbst einzugehen (Minucius hat bei der Erwähnung des Schicksals der Juden – 33,2–5, nach 10,4 – dies alles beiseite gelassen). Das Bewußtsein, daß Fragen offengeblieben sind, drückt sich 40,2 aus (*etiam nunc tamen aliqua consubsidunt non obstrepentia veritati, sed perfectae institutioni necessaria*) – als ‚Topos' läßt sich die Wendung nicht abtun.

[86] Der Bericht des Gellius 18,1 über Favorinus ist oft herangezogen worden, aber ein entscheidender Einfluß kann von dort nicht kommen. Ebenso besteht schwerlich ein Zusammenhang mit Justins ‚Dialog mit dem Juden Tryphon' oder einem Werk wie dem des Ariston von Pella (dazu Art.

Tertullian mit seiner fiktiven Gerichtsrede – der Darlegung christlicher Anschauungen ein traditionelles literarisches Gewand. Auch das hat seine Gefahren – denn obgleich der Unterschied zur Philosophie schließlich scharf herausgehoben wird, scheint es zunächst auf eine Art philosophisches Streitgespräch ciceronischer Prägung hinauszulaufen. Schon die frühen Dialoge des Augustinus sind, obgleich Cicero allenthalben dahintersteht, darin überlegen.

So verbindet Minucius die christliche Apologetik der vorangehenden Zeit mit der heidnischen Philosophie und Literatur. Daher gehört der *Octavius* nicht nur in die Tradition der frühchristlichen Literatur, sondern er nimmt auch einen wichtigen Platz in der christlichen Cicero-Rezeption ein.[87] Zugleich gehört er in die Wirkungsgeschichte Platons auf römischem Boden und in die Entwicklung des literarischen Dialogs.[88]

In welchem Umfang und in welcher Weise die – durch Cicero vermittelten – Gedanken griechischer Philosophie und die ciceronische Darstellungsform bei späteren christlichen Autoren angewandt werden, zeichnet sich in dem Dialog bereits ab. Gedankengänge aus *De natura deorum* und *De re publica* spielen von Minucius an in der christlichen Literatur eine wichtige Rolle.[89]

‚Dialog' v. G. Bardy, RAC 3, 945). – Zum Sprachstil bleibt wichtig E. Norden, De Minucii Felicis aetate et genere dicendi, Programm Universität Greifswald 1897 und Antike Kunstprosa 2, 1898, 605f. Wie bei der Gedankenführung und der Anlage des Ganzen schließt sich Minucius auch im einzelnen Ausdruck nicht sklavisch an Cicero an.

[87] Sicherlich kannte auch Tertullian das Werk Ciceros. Das ergibt sich nicht nur aus dem Hinweis auf die Tusculanen (apol. 50, 14), sondern vor allem aus der Auseinandersetzung mit Roms *iustitia* (apol. 25; vgl. Art. ‚Cicero', RAC 3, 104); Minucius wurde auch von dieser Seite zu *De re publica* geführt. Aber Ciceros Einfluß auf Tertullian dringt nicht tief (und im Stil stehen sich beide Autoren fern).

[88] R. Hirzel, Der Dialog 2, Leipzig 1895, 369; freilich sind die Zusammenhänge mit Cicero und mit dem *Phaidon* nicht präzisiert. An einen Einfluß des taciteischen *Dialogus* bei dem ‚Schiedsrichter' dachte de Labriolle (oben 5^{1}) 188^{4}; vgl. dazu oben Seite 61^{88}. Diese Form eines Entscheidungsdialoges ist in verschiedenen Bereichen geläufig – nur an Palaemon in Verg., ecl. 3 sei erinnert.

[89] Siehe dazu jetzt I. Opelt, Ciceros Schrift *De natura deorum* bei den lateinischen Kirchenvätern, Antike und Abendland 12, 1966, 141–55. Zu *De re publica* s. die oben Anm. 19 zitierte Arbeit von E. Heck.

Wenn später aus *De re publica* die Kritik an Roms Machtstreben, die Cicero nur als Vorstufe, als Gegenpol gemeint hatte und der er sogleich eine metaphysische Rechtfertigung der römischen Herrschaft gegenüberstellte, herausgegriffen und verselbständigt wird, so setzt Minucius in seiner Abrechnung mit dem römischen *religio-iustitia*-Anspruch zu solcher Isolierung bereits an. Auch daß er die Abfolge der Balbus- und Cottareden umkehrt und auf diese Weise dem ciceronischen Material eine neue Richtung gibt, gehört damit zusammen. Gewiß ist Minucius zu sehr darauf bedacht, sich bei jedem Schritt an Früherem zu orientieren, als daß man ihn als Bahnbrecher, als Pionier bezeichnen könnte. Aber er bereitet die Hereinnahme der geistigen Welt des alten Rom in die christliche Literatur vor und trägt auch unmittelbar zu ihr bei. Spätere konnten hieran anknüpfen. Bei Cyprian bleibt das freilich noch am Rande; aber Laktanz hat nicht nur viele Einzelheiten und Wendungen aus Minucius übernommen, sondern er ist in der ganzen Argumentation und in der Anlage seines Werkes von ihm beeinflußt.[90] Und wenn Hieronymus – in dem zu Eingang dieser Arbeit zitierten Satz – hervorhebt, daß Minucius die ganze heidnische Literatur herangezogen habe, erkennt er ihn beinahe als einen Vorläufer von sich selbst an. Ebenso wie Hieronymus ist Minucius – in der Art, nicht im Ausmaß – außerdem von der früheren christlichen Literatur bestimmt. Bei dieser Übernahme hat er sich beide Male dem Stil und den Gedanken der verschiedenen Vorlagen nicht ausgeliefert, sondern alles in stiller, behutsamer Weise durchdrungen und umgeformt. Das Verknüpfen von Apologetik und Philosophie aber, das Zusammenfügen der beiden Traditionen, ist wichtiger als alle Übernahme im einzelnen; es macht die eigentliche Leistung dieser Schrift aus.

[90] Auf die große Zahl von Entlehnungen hat – im Anschluß an S. Brandts Indices (CSEL 27,2, Wien 1897) – vor allem M. Pellegrino hingewiesen: Minucio fonte di Lattanzio, Studi su l'antica apologetica, Rom 1947, 151–201.

LITERATURVERZEICHNIS

Folgende Arbeiten sind in der Regel nur mit dem Verfassernamen zitiert:

Bertil Axelson, Das Prioritätsproblem Tertullian – Minucius Felix. Lund 1941 (Skrifter utgivna av vetenskaps-societeten Lund 27).

Bertil Axelson, Textkritisches zu Florus, Minucius Felix und Arnobius. Lund 1944 (Bulletin de la Société royale des lettres de Lund 1944–45 I); zur Unterscheidung von dem Buch über das Prioritätsproblem zitiert als „Axelson, Textkritisches".

Jean Beaujeu, Lat.-franz. Ausgabe des Octavius. Paris 1964 (Collection Budé).

Carl Becker, Tertullians Apologeticum – Werden und Leistung. München 1954.

Rudolf Beutler, Philosophie und Apologie bei Minucius Felix. Diss. Königsberg 1936.

Gaston Boissier, L'Octavius de Minucius Félix, in: La fin du paganisme 1, Paris 1891, 261–90.

Karl Büchner, Drei Beobachtungen zu Minucius Felix. Hermes 82, 1954, 231–45.

Hans Diller, In Sachen Tertullian und Minucius Felix. Philologus 90, 1935, 98–114. 216–39.

Richard Heinze, Tertullians Apologeticum. Sitzungsberichte der Sächs. Akad. d. Wiss. (Bd. 62, 279–490), Leipzig 1910.

Joseph Lortz, Tertullian als Apologet. Zwei Bände, Münster 1927/28 (Münsterische Beiträge zur Theologie 9–10).

Paul Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne 1, Paris 1901 (Neudruck Brüssel 1963).

Michele Pellegrino, Kommentierte Ausgabe des Octavius. Turin 1947 (Neudruck 1955).

Jean-Pierre Waltzing, Kommentierte Ausgabe des Octavius. Brüssel 1909.

ABKÜRZUNGEN

Folgende Zeitschriften und Sammelwerke werden in abgekürzter Form zitiert:

GGA .. Göttingische Gelehrte Anzeigen
JbAC . Jahrbuch für Antike und Christentum
Mullus Festschr. Theodor Klauser, Münster 1964 (JbAC, ErgBd. 1).
RAC .. Reallexikon für Antike und Christentum
RE ... Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft
RhMus. Rheinisches Museum
VChr. . Vigiliae Christianae
ZntW . Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft

WORT- UND SACHREGISTER

Anhangsglieder weiterführend 25[10], 37, 63 (u. a.)
Apologeten, griechische 16, 97
Apuleius, Einfluß auf Minucius 71[21]
argumentum primordii (bei Tertullian) 99
Athenagoras 16[24]
aufrechter Gang des Menschen 23f.
Augustinus 101, 103

Bekehrung, als apologetisches Motiv 47

Caecilius 73f.
Cato 57f.
Christenprozesse 47, 94f., 99
Christologie, von Minucius beiseitegelassen 48, 102[85]
Cicero, Einfluß in späterer Zeit 68f., 103
De divinatione 42, 69
De natura deorum 10ff., 12[16], 69, 103 (u. a.)
De officiis 68[14]
De re publica 27f., 38 (Buch III), 69f., 103f.
Hortensius 71
Timaios-Übersetzung 52[70], 71[21]
Clemens von Alexandria 16f.
Cyprian 94[65], 95f., 104
[Cyprian], *Quod idola dii non sint* 50[65], 96f.

Daemonologie 43ff.
Dialogtradition 61[88], 70ff., 95f., 99[81], 102f.
Diognetbrief 68[11]

Eingangsgespräch 73f.
Epikur 13, 17, 91f.
Enniuszitate, durch Cicero vermittelt 43[52], 70[19]

‚Erkenne dich selbst' 23f., 101f.
et-et, bei Minucius häufig 9[8], 40[46], 42[50], 43[51], 44[56]

Fronto 76[35], 87[53], 94[65]

Herkunft des Minucius (Afrika ?) 94[65]
Hieronymus 5, 104

Juden 49f., 102[85]
Justin 67f.

Kapitelgliederung 24[6]
Klauseln 11[13]
‚Kunstprosa' in christl. Schriften 9[9], 67[10]

Laktanz 27[15], 33f., 95, 104

Material der Vorlagen, von Minucius kaum erweitert 86[52]
Monotheismus 26ff.

‚Name' der Christen angeklagt 100[83]
Naturbilder 52f.
non – sed 8[4]
Novatianus 95[69]

Paradoxien in christl. Lehre 9, 26
paupertas-Motiv 23, 54f.
Philosophen, im Urteil des Minucius 65ff.
Philosophen – Dichter (-Volk) 18[34], 27, 53
Platon, Bedeutung für Minucius 20, 44, 52, 69[15], 70, 87ff., 103
Phaidon 7ff., 70ff., 84
Poseidonios 19, 27[16]
Prioritätsprobleme 74ff., 96

Regulus 68
religio 38ff., 48, 93
retorsio criminum 48, 53, 57
Romkritik der Apologeten 58f.

‚römische' Zusätze bei Minucius 26 (mit 26[13]), 35, 85[48]

Sachlich Unrichtiges oder Unscharfes bei Minucius 11, 15f., 82, 92
saeculum 83[46]
Sallust, Einfluß der Proömien und Exkurse 8[7], 38[44], 50[67]
Schiedsrichter im Dialog 73, 103[88]
Schulzusammenhänge, bei Minucius nicht hervorgehoben 13f., 61
Seneca 49[64], 68f.
De providentia 23, 54[73], 55ff. (mit Anm. 74, 75, 76, 78), 59[83], 64, 68[14]
De superstitione 20, 36 (mit 36[40]), 40[46], 40[47]
Serapis 45, 74
Sokrates 22, 58 (mit 58[80]), 60f., 65f., 68[12]

Tacitus, Einfluß des *Dialogus* auf Minucius 61[88]; taciteische Satzanhänge 63[2]
Tertullian, Quellenbenutzung 85f.; Stellung zur Philosophie 101; Stil 86, 98f.
Apologeticum 5, 74ff., 97ff.
Ad nationes 86
Ad Scapulam 94

Übergänge, bei Minucius behutsam gestaltet 17[30], 22[1], 24[8], 37, 49, 63, 83[46] (u.a.)
Vergleiche und Parallelismen, bei Minucius beliebt 82, 84 (vgl. *et – et*)
veritas 7[3], 9, 18[31], 36[40], 43[53], 60[85], 88[54], 90[57]
Virgilzitate und -reminiszenzen 9[9], 27 (mit 27[15]), 34, 35, 39, 59[81], 71[22], 90

Widersprüche 64[4]
Wortwiederholungen, bei Minucius mehrfach gemieden 24[8], 42[50], 82, 100[82]
‚Wunder' 44

Xenophon 18

STELLENREGISTER
ZU MINUCIUS FELIX UND TERTULLIAN

OCTAVIUS

(Soweit die Stellen in der Interpretation der beiden Reden – Seite 22–62 – behandelt werden, sind sie im allgemeinen nicht in das Register aufgenommen)

1,3: 72[22]
1,4: 47[59]
1,5: 8[6], 72[22], 72[23], 73
3,1: 49[64], 74
4,2: 73[25]
5,2: 10
5,4: 61[87]
5,5: 68[12]
5, 12: 26[11], 85[48]
6,1: 28[17], 49, 59[82], 63[1], 64[3]
7,3: 44[56]
7,4: 42[50]
7,5: 62
8,1: 28, 46, 64[3]
8,3: 95[67]
9,3 ff.: 86[52]
9,6: 94[65]
10,4: 102[85]
12,7: 70[19]
13,4: 26[11], 60 (mit 60[85]), 90[57]
14 f.: 6–10, 72 f.
14,2: 7[3]
14,3: 8[4]
14,5: 8[7], 84
14,7: 21
15,1: 21
16,2: 8[5], 8[6], 91[59]
16,5: 54, 65
16,6: 7[3]
17,2: 9[7]
17,4: 24[8], 66[8], 83[46], 100[82]
18,3: 19[37], 86[52]
18,4: 24 f., 84
18,6: 76[35]
18,7–9: 99[78]
18,8: 97[76]
18,11: 90[57]
19,2: 27[15], 89
19,3 ff.: 9[9], 10–19 (u. a.)
19,4: 10 f. (mit 11[14]), 52, 65, 92[60]
19,5: 15
19,8: 91 f.
19,10: 12[15]
19,13: 18
19,14: 18, 52, 65, 71[21], 89
19,15: 65
20,1: 9[3], 13, 13[18], 92[60]
20,5: 29[18]
21,2: 65 (mit 65[6]), 90[57]
22,1*: 32 ff., 66[6], 74[27]
23,1 ff.: 87 ff. (mit 87[54])
23,6: 35, 90
23,8: 63[1]
23,9: 75, 90, 99[79]
24,1: 92[60]
24,5 ff.: 74
24,5: 36[38]
24,12 f.: 36[40]
24,13: 95[70]
25,1: 90[55]

---

* Zur Kapitelzählung im Abschnitt 22, 1–24, 13 vgl Seite 30[25].

25,8: 40[46]
25,9: 40[47]
25,11: 95[70]
25,12: 59[82]
26,4: 100[82]
26,5f.: 43[52]
26,6: 43[51], 70[19]
26,7: 43[53], 88
26,9: 18[32], 60
26,10: 84[48]
27,1: 44[55], 63[1], 88, 97[75]
27,4: 44[56]
27,6: 45, 74[27]
27,7: 45[57]
28,2: 36[38]
28,4: 100[83]
28,7 ff.: 86[52]
28,9: 74[27]
29,2: 73[25]
29,5: 95[67]
29,6–8: 67[11]
29,8: 53[72]
30,4: 70[19], 86[52]
30,5f.: 81f.
31,1: 86[52]
31,8: 48[61]
32,3: 38, 49[64], 61[88]
32,4–6: 18
33,1: 50[66]
33,2–5: 102[85]
33,3: 9[7]
34,2 ff.: 65f.
34,2: 9[7], 51[69]
34,6: 89
34,7f.: 11[14]
34,7: 90[57]
34,8: 66
34,9: 84[47]
34,11: 83, 84[47]
35,1: 71[22]
35,3: 84, 85[48]
35,5: 11[14], 99
35,6: 82, 100[82]
36,4f.: 54[74]
36,8: 55[75], 55[76]
36,9: 84
37,1: 56[77], 57[78], 99[82]
37,4f.: 68
37,5: 85[48]
37,9: 59[81]
37,10: 71[21]
38,5: 61, 65f.
38,6: 9[9], 66[8]
38,7: 61[88]
39: 28[16], 71[22]
40,2: 72[22], 89[54], 102[85]
40,3: 72[23], 73
40,4: 73[25], 93[61]

APOLOGETICUM

1: 100[83]
2,14: 99[80]
6,10: 92[60]
7,8: 90[55]
9,9–13: 80f.
10: 90, 99[79]
14,2 ff.: 87 ff. (mit 87[54]), 90
15,7: 95[70]
16: 86[52]
17: 90[57]
17,1–3: 99[78]
17,5: 90[57]
17,6: 90
21,5: 97[75]
21,6: 97[75]
21,10: 92[60]
21,24: 92[60]
22,2: 84[48]
23: 88, 99[80]
23,1: 84[48]
25: 103[87]
25,8: 90[55]
25,16: 90[55]
38,1: 95[67]

39,12 f.: 58[79]
44,3: 82, 100[82]
45,1: 99
45,7: 100[82]
46,8: 92[60]
47,6: 91
47,8: 91[59]
48,1: 89,90[57]
48,5: 84[47]
48,7 f.: 82 f.
48,9: 102[84]
48,15: 84,85[48]
50,2: 100[82]
50,13: 98
50,14: 103[87]
50,16: 56[77]