

## DIE RÖMISCHE RELIGION BEI MINUCIUS FELIX

### I

Der wahrscheinlich im zweiten Jahrzehnt des 3. Jahrhunderts n. Chr. entstandene Dialog Octavius des M. Minucius Felix <sup>1)</sup> ist seit etwa hundert Jahren Gegenstand intensiver Bemühungen von Seiten der philologischen und theologischen Forschung. Im Zentrum dieser Bemühung stand und steht die Frage nach dem zeitlichen Verhältnis von Tertullian und Minucius Felix. Aber auch andere Gesichtspunkte sind gründlich behandelt worden. Dazu gehören die handschriftliche Überlieferung, die Person des Autors, die Quellen und Vorbilder des Werkes, sein literarischer Charakter; seine Sprachform, sein Stil, seine philosophischen und theologischen Elemente und schließlich die vom Verfasser bei Abfassung des Dialogs verfolgte Absicht.

Wie die Übersicht lehrt, hat man einem wichtigen Aspekt des Octavius noch nicht die nötige Beachtung geschenkt. Ich meine die Darstellung und Kritik der römischen Religion. Gewiß hat man sich in Kommentaren und in anderen Zusammenhängen mit diesem Thema beschäftigt. Eine zusammenfassende Untersuchung fehlt dagegen bis heute. Hinzu kommt, daß die diesbezüglichen Bemerkungen unzureichend oder irreführend sind.

### II

Der Gegensatz zwischen den religiösen Anschauungen, die sich im Dialog gegenüberstehen, wird in aller Schärfe an der Verwendung der Begriffe *religio* und *superstitio* deutlich. Zurückdenkend an den Disput zwischen seinem christlichen Freund

---

1) Mit dieser Andeutung ist die Regierungszeit Caracallas (212—217) gemeint. Vorausgesetzt ist dabei natürlich die Priorität Tertullians. Auf die Jahre Caracallas führen die Stellen des Dialogs, an denen Serapis bzw. Isis erwähnt werden, besonders c. 22, 1. Es scheint mir offenkundig, daß die Art, wie die ägyptischen Gottheiten im Dialog auftreten, auf die offizielle Rezeption des Isis-Serapiskultes in den römischen Staatskult unter Caracalla verweist.

Octavius und dem Heiden Caecilius, faßt Minucius Felix das Ergebnis der Auseinandersetzung mit dem Hinweis zusammen, daß Octavius es vermocht hat, den von *superstitiosae vanitates* befangenen Caecilius zur *vera religio* zurückzuführen (c. 1, 5). Die römische Religion, als deren Anhänger Caecilius sich im weiteren Verlauf des Werkes zu erkennen gibt, wird also vom Christen als Ausdruck von *superstitio* abgelehnt und dem Christentum als der wahren *religio* gegenübergestellt. Diese Antithetik der Begriffe erscheint wieder aufgenommen und akzentuiert an der Stelle, wo Octavius seine Er widerungsrede abschließt: *cohibeatur superstitio, impietas expietur, vera religio reservetur* (c. 38, 6). Indem die römische Religion als Gegensatz zur *pietas* bezeichnet wird, treten *superstitio* des Heidentums und *vera religio* des Christentums noch deutlicher als am Anfang des Werkes auseinander.

Mit der konträren Verwendung von *religio* und *superstitio* nimmt Minucius Felix eine Unterscheidung auf, die schon im vorchristlichen römischen Denken, besonders bei Cicero<sup>2)</sup> und M. Terentius Varro<sup>3)</sup>, voll ausgebildet ist. Danach bezeichnet *superstitio* einen Exzeß religiöser Haltung, von dem befangen der Mensch allen Orakeln unterschiedslos glaubt und sich beständig von göttlichem Zorn bedroht sieht. Der *homo religiosus* hingegen ehrt die Götter wie Eltern, pflegt den ihnen gebührenden Kult und achtet ohne übertriebene Furcht auf göttliche Zeichen. Der christliche Apologet macht sich die vorgegebene Scheidung der Begriffe zunutze, und zwar in der Weise, daß er mit einem Begriff, der ursprünglich einen negativen Teilaspekt der römischen Religion meinte, diese Religion als Ganzes charakterisiert, indem er sie als Verzerrung, ja als Umkehrung des allein wahren christlichen Glaubens bestimmt. Der positive Terminus *religio* gebührt dementsprechend nur noch dem Christentum.

Umgekehrt verfährt der Heide Caecilius. Er verfolgt mit seiner Argumentation, wie es am Schluß seiner Rede (c. 13, 5) heißt, das Ziel, *ne aut anilis inducatur superstitio, aut omnis religio destruat*. Für ihn also ist das Christentum eine verächtliche *superstitio*, die römische Frömmigkeit hingegen als *religio* positiv zu bewerten<sup>4)</sup>.

2) Vgl. *de nat. d.* II 72.

3) Vgl. das Referat bei Augustin *de civ. Dei* 6, 9.

4) Von diesem grundlegenden Gegensatz im Gebrauch der Begriffe ist auszugehen, wenn man deren weitere Verwendung im Dialog richtig

## III

Vergleicht man die Kapitel 5 und 6 des Dialogs, so wird klar, daß Caecilius sowohl als Skeptiker wie als Verteidiger der römischen Religion auftritt. Wie ist das zu verstehen?

Das Nachdenken über die Möglichkeit von Gotteserkenntnis führt den Heiden zu der Feststellung, daß der Mensch auf Grund seiner mediocritas den das Menschliche transzendierenden Raum des göttlichen Kosmos weder erkennen kann, noch erforschen darf, noch bei Wahrung einer religiösen Haltung auf diese Art entweihen sollte<sup>5)</sup> (c. 5, 5). In einem weiteren Gedankengang, der sich in der Abwehr der christlichen Lehre von einem einzigen Weltenschöpfer und Weltenlenker, nämlich Gott, vollzieht, kommt es zur Aufstellung einer pessimistischen Alternative, derzufolge die Welt entweder von einem gesetzlosen

---

verstehen soll. Wenn Caecilius, ausgehend von der empedokleisch-atomistischen Welterklärung, c. 5, 7 die spöttische Frage stellt unde haec religio, unde formido, quae superstitio est?, so schimmert darin die oben ausgeführte Anschauung durch, nach der das Christentum sich zwar als religio bezeichnet, in Wahrheit aber doch nur superstitio ist. Sieht man hingegen in haec religio nicht eine Anspielung auf das Christentum, sondern eine abschätzige Bezeichnungsweise für die Religion überhaupt, so müßte man darauf hinweisen, daß wir uns hier außerhalb der Vergleichsebene von christlicher und römischer Religion befinden und daß daher die an dieser Stelle zu beobachtende Gleichsetzung von religio und superstitio für den oben im Text interpretierten, andersgearteten Zusammenhang nichts besagt. — Wenn es c. 6, 2 von den Römern heißt per Gallorum acies mirantium superstitutionis audaciam pergunt telis inermes, so ist superstitio hier mit Rücksicht auf den Standpunkt der Gallier gesagt, für die das Verhalten der Römer etwas Absurdes haben muß. — Der Ausdruck Romana superstitio schließlich in c. 10, 3 ist als ironische Aufnahme der christlichen Terminologie zu betrachten.

5) Bei der Paraphrase gehe ich davon aus, daß das im Parisinus überlieferte stuprari vor religiosum in c. 5, 5 richtig und nicht, wie es die neueren Herausgeber tun, durch ein anderes Verb zu ersetzen ist. Die deponentiale Form braucht auch nicht mit Rigault (Ausgabe Paris 1643) in stuprare geändert zu werden. Zwar ist das Verb als Deponens sonst nicht überliefert, doch unmöglich ist diese Flexionsweise keineswegs, da „der Übergang von aktiver zu deponentialer Flexion zu den am meisten hervortretenden Eigentümlichkeiten des Spätlateins gehört und bei den verschiedensten Verben sporadisch oder häufig vorkommt“ (Zitat von E. Löfstedt, Verm. Studien zur lat. Sprachkunde und Syntax, Lund 1936, 129). stuprari paßt auch gut in den Zusammenhang. Daß es neben religiosum steht, erscheint im Hinblick auf Cicero, de har. resp. 33, gerechtfertigt, wo das Verb auf pulvinar bezogen wird. Bei Minucius soll es als Endglied einer polysyndetischen Klimax ausdrücken, daß der Versuch, intellektuell in den Raum der divina einzudringen, einen religiösen Frevel bedeutet.

Schicksal bestimmt wird, oder aber von der zu schwachen Erkenntniskraft des Menschen nicht auf ihre Struktur hin erhellt zu werden vermag (c. 5, 13). Bei diesem Sachverhalt, meint Caecilius, sei es Zeichen größerer Ehrfurcht (*venerabilius*) und überhaupt besser, als Lehrerin der Wahrheit<sup>6)</sup> die Religionsübung der Vorfahren zu übernehmen, sich des Urteils über die angestammten Gottheiten zu enthalten sowie den Vorfahren zu vertrauen, die es verdient hätten, bei ihren Göttern Gehör zu finden (c. 6, 1).

Damit wendet sich Caecilius vom theoretischen Agnostizismus zum religiösen Traditionalismus des Römers, der den maiores und dem von diesen tradierten Götterkult den Respekt nicht versagen kann und will.

Für den Christen Octavius ist ein solches Vorgehen widerspruchsvoll. c. 16, 1 nennt er die *sententia* des Heiden *errans, vaga und lubrica*. Anschließend (c. 16, 2) wird die Behauptung begründet: *Nam interim deos credere, interim se deliberare variavit* (sc. Caecilius). Aber nicht nur einen Widerspruch erblickt Octavius im Verhalten des Heiden, es erscheint ihm auch widersinnig, da er die darin enthaltene Skepsis ablehnt und auf die Möglichkeit, ja Notwendigkeit menschlicher Gotteserkenntnis hinweist: *ignorare nec fas nec licet ingerentem sese oculis et sensibus nostris caelestem claritatem* (c. 17, 2).

Der Kritik des Christen hat sich die moderne Forschung, wenn auch mit Modifikationen und verschiedener Ausdrücklichkeit, angeschlossen<sup>7)</sup>. An dieser im Prinzip negativen Beurteilung ändert auch der Umstand nichts, daß man sowohl den

6) *antistites veritatis*. *antistes* = *magister* ist durch CIL X 3980 gesichert.

7) E. Behr (Der Octavius des M. F. in seinem Verhältnis zu Ciceros Büchern de natura deorum, Diss. Jena 1870, 9) spricht von Inkonsequenz. G. Boissier (La fin du paganisme, Paris 1891, 318—319) charakterisiert Caecilius' Verteidigung der Religion als einen „*volte-face inattendue*“, um ihm — im Widerspruch dazu — dann nur einen „*scepticisme apparent*“ zuzuschreiben. J. van Wageningen (kommentierte Ausgabe des Dialogs, Utrecht 1923 ad l.) meint, es läge eine plötzliche Schwenkung bzw. eine Aufgabe des vorhin eingenommenen Standpunktes vor. H. J. Baylis (Min. Felix and his place among the early fathers of the latin church, London 1928, 29) bemerkt, die Kritik des Octavius sei richtig. M. Pellegrino (kommentierte Ausgabe, Torino 1947, 79) setzt in Übereinstimmung mit J. P. Waltzing an Caecilius aus, daß er ohne logische Rechtfertigung von skeptischer Religionskritik zur Verteidigung des überlieferten Kultes übergehe. P. de Labriolle (Histoire de la littérature latine chrétienne, Paris 1947<sup>3)</sup>) spricht in unserem Zusammenhang von einem „*pas difficile*“ (S. 169).

Skeptizismus wie den Traditionalismus des Caecilius gesondert zu erklären versucht hat<sup>8)</sup>. Worauf es aber ankommt, ist, sich zu fragen, ob nicht etwa beide Standpunkte innerlich verknüpft sind.

Bei dieser Frage ist zunächst zuzugeben, daß ein radikaler Skeptizismus mit dem überzeugten Festhalten an einer bestimmten Religion gedanklich nicht vereinbar ist. Wer die Möglichkeit religiöser Erkenntnis grundsätzlich leugnet, sollte keinen Grund haben, eine historische Religionsform gläubig zu praktizieren.

Doch können diese logischen Unstimmigkeiten nicht hindern, daß beide Haltungen im Vollzuge menschlicher Existenz koexistieren können. Betrachtet man den Standpunkt des Caecilius unter dieser Voraussetzung, so ergibt sich: Der Heide stellt sich bei der antichristlichen Polemik in Kapitel 5 auf den Standpunkt des Atomismus<sup>9)</sup>, dessen Spekulation für einen göttlichen Weltenschöpfer und Weltenlenker keinen Raum läßt. Doch kann er als von Natur aus religiös veranlagter Römer, der seinen Vorfahren und ihrer Religionsübung verpflichtet ist, die Ergebnisse eines solchen atheistischen Denkens nicht zur Grundlage seiner Existenz, d. h. seiner innersten Überzeugung und seines Lebensvollzuges, machen. Die spontane Ehrfurcht gegenüber den maiores, denen der echte Römer *nulla ratione reddita* glaubt<sup>10)</sup>, läßt ihn darauf aufmerksam werden, daß die römischen Götter auf den Kult ihrer Verehrer vom Ursprung der Zeiten an positiv reagiert haben, indem sie *faciles* gewesen sind bzw. den Staat als Könige selbst geleitet haben (c. 6, 1). Dies aber, so

8) Daß Caecilius Skeptiker ist, wird als ohne weiteres verständlich nicht weiter erklärt. Daß er die römische Religion verteidigt, wird hingegen begründet. Pellegrino (op. cit. 113) sieht im „tradizionalismo“ den Grund dafür, daß Caecilius seinen Skeptizismus mildert. De Labriolle (op. cit. 169) führt dafür den römischen Nationalismus an, und Boissier (op. cit. 319) weist auf die „époque croyante“ hin, der Caecilius zugehöre. Für diesen richtigen Gesichtspunkt ist allgemein das Buch von J. Réville, *La religion à Rome sous les Sévères*, Paris 1886, zu vergleichen.

9) Caecilius identifiziert sich nicht mit dem Atomismus. Er argumentiert nur von ihm aus. Vgl. dafür die Formulierung in c. 5, 7 *sint... semina... densata* und *sint mundi membra coalita*. Zum Atomismus würde im übrigen die in c. 5, 5 Anfang zum Ausdruck kommende Ehrfurcht vor den *divina* schlecht passen. Zur ganzen Partie c. 5, 7—13 vgl. R. Reitzenstein, *Hermes* 51, 1916, bes. 609 und 615, für den hier Minucius Felix nicht auf Cicero, sondern auf ein älteres griechisches, vom skeptischen Standpunkt aus geschriebenes Werk zurückgeht, das uns verloren ist.

10) Vgl. Cicero, *de nat. d.* III 6.

folgt Caecilius, ist nur möglich, wenn die alten Römer richtig mit ihren Göttern umgegangen sind.

Wir sehen also, wie sich der Heide auf zwei wesensverschiedenen Wegen um einen Zugang zum Göttlichen bemüht. Der Weg philosophischer Spekulation führt in die Aporie; der andere, historische Weg hingegen führt im Hinhören auf das autoritative Wort der Vorfahren zum Ziel. Indem Caecilius auf die Vorfahren hört, versenkt er sich in die Ursprungszeit römischer Geschichte und stößt dabei auf einen von Erfolg begleiteten Götterkult. Nachdem er so aus *verecundia* gegenüber den *maiores* zu deren Religion selbst hingefunden hat, vermag er dann in einem weiteren Akt der Besinnung den altrömischen Götterglauben in den Zusammenhang menschheitlicher Religiosität einzuordnen und dem Christentum entgegenzustellen. Das gelingt, indem er die *romische religio*, dabei auf epikureischen, von der Stoa übernommenen und von Cicero weitervermittelten Gedanken aufbauend, aus den der menschlichen Natur eingepflanzten Kenntnissen von der Existenz der Götter begreift und sie damit als Manifestation religiösen Urbesitzes der Menschheit versteht<sup>11</sup>). Demgegenüber erscheint das Christentum als Ausgeburt eines pseudophilosophischen Neuerungsgeistes, der entgegen althergebrachten und allgemein verbreiteten Überzeugungen von göttlicher Vielfalt den absurden Glauben an einen einzigen Gott lehrt (c. 8, 1 und 10, 3).

Wie verkehrt es ist, die Haltung des Caecilius als unheilbar widersprüchlich zu betrachten, erhellt noch aus einer weiteren Überlegung.

In Kapitel 5 wird deutlich, warum der Heide die christlichen Anschauungen über Gott und Welt so heftig bekämpft. Vor allem, weil seiner Ansicht nach das Göttliche so sehr menschliches Maß übersteigt, daß Menschen darüber bei Gefahr, einen religiösen Frevel zu begehen, weder etwas Bestimmtes aussagen können noch dürfen (c. 5, 5). Caecilius wehrt sich also gegen jeden Versuch, den religiösen Bereich durch einen intellektuellen Zugriff gleichsam erobern zu wollen. Damit aber verträgt sich seine Ehrfurcht vor den römischen Göttern durchaus; denn indem er an der Religion seines Staates festhält, enthält er sich zugleich jedes eigenmächtigen und vermessenen Eindringens in

---

11) Gemeint ist der Gottesbeweis *ex consensu gentium*, bei dessen Verwertung Minucius Felix sicher von Ciceros *de natura deorum* ausgegangen ist. Das lehren die Anklänge an folgende Stellen des ciceronianischen Werkes: I 17, 44; II 2, 5; II 4, 12.

die religiöse Sphäre<sup>12)</sup>. Es ist, so gesehen, gerade seine Skepsis gegenüber dem menschlichen Erkenntnisvermögen, welche ihn zum Bewahrer der religiösen Überlieferung werden läßt.

Hinter dieser Haltung steht nicht nur der Skeptizismus der mittleren Akademie<sup>13)</sup>, sondern auch eine Grundeinstellung gerade des Römers, wie sie besonders deutlich im Eingang von Ciceros *de re publica* sichtbar wird<sup>14)</sup>. Danach übersteigt die Frage nach dem Wesen der Dinge, besonders der *caelestia*, die Möglichkeiten menschlicher *ratio*. Besser sei es daher, die Diskussion de *rebus caelestibus* zurückzustellen und vielmehr nach dem zu fragen, was vor Augen liegt, d. h. dem praktischen Lebensvollzug dient<sup>15)</sup>.

Es sind also jeweils spezifisch römische Haltungen, wenn Caecilius in der Theorie skeptisch und im Glauben und Handeln religiös ist.

Die eigentümliche Möglichkeit des römischen Bewußtseins, erkenntnistheoretischen Skeptizismus mit religiösem Traditionalismus zu verbinden, wird noch schärfer beleuchtet, wenn wir einen Blick auf die Gestalt Cottas werfen, wie ihn Cicero in seinem Werk *de natura deorum*, einer Hauptquelle des *Octavius*, auftreten läßt. Zwar ist es nicht so, wie allgemein behauptet wird, daß Minucius Felix die Figur des Caecilius diesem Cotta einfach nachgebildet habe<sup>16)</sup>; denn Caecilius ist als spekulativer Denker radikaler Skeptizist, während Cotta die philosophische Gotteserkenntnis im Prinzip nicht ausschließt<sup>17)</sup>. Doch

12) Ein solches Eindringen wäre es auch gewesen, wenn Caecilius sich etwa für eine andere als die römische Religion entschieden hätte; denn das würde eine rationale *exploratio divina* (c. 5, 5) voraussetzen, die er ablehnt. Die Übernahme der überlieferten Religion des eigenen Volkes hingegen entspricht der Ehrfurcht vor dem religiösen Geheimnis, auf die es Caecilius ankommt.

13) Der Skeptizismus der mittleren Akademie wird besonders in c. 5, 2 deutlich, wo der Autor auf Cicero, *de nat. d.* I 5, 12 und *Acad.* II 10, 32 f., zurückgeht.

14) I c. 10—19.

15) Vgl. I c. 10, 15 und I c. 18/19.

16) Abgesehen von Waltzing (komment. Ausg., Bruges 1909, ad c. 6, 1) und Pellegrino (op. cit. 79) vergleiche noch A. Ebert (*Hist. de la littér. latine chrét.*, 37. Dies Zitat nach G. Boissier, op. cit. 315) und H. J. Baylis, op. cit. 31.

17) Für Cotta ist die philosophische Gotteserkenntnis zwar außerordentlich schwierig, aber nicht unmöglich. Vgl. I 61: *esse deos persuaderi mihi non opinione solum, sed etiam ad veritatem plane velim*; ferner III 93; *haec fere dicere habui de natura deorum, non ut eam tollerem, sed ut intellegeretis quam esset obscura et quam difficiles explicatus haberet*;

beobachtet man auf der anderen Seite, daß auch Cotta wie Caecilius trotz aller gedanklichen Schwierigkeiten am römischen Götterkult festhält. Warum tut er das?

Weil er nicht gewillt ist, seine Existenz als Römer und, was eng damit zusammenhängt, als pontifex aufzugeben oder zu suspendieren zugunsten unabsehbarer philosophischer Diskussionen über Sein und Wesen der Götter. Bei aller Energie, mit der er auf dem Wege rationalen Denkens zur religiösen *veritas* vordringen will, kommt es ihm doch nicht in den Sinn, seine religiösen Grundüberzeugungen und die daran ausgerichtete Lebenspraxis aufzugeben, nur weil der Weg des Denkens noch kein Ende absehen läßt<sup>18)</sup>.

Unter historischer Perspektive betrachtet, erweist sich der Standpunkt des Caecilius, um zu ihm zurückzukehren, als bezeichnend für die Spätzeit römischer Religionsgeschichte. Am Anfang dieser Geschichte steht das von unreflektierter Überzeugung getragene Praktizieren des Götterkultes und die peinlich genaue Beachtung der von den Göttern gesandten Zeichen. Die mittlere Phase bezeichnen die Gestalten eines M. Terentius Varro und eines Q. Mucius Scaevola im 1. Jahrhundert vor Christus. Beide stehen unter dem Eindruck der Religionskritik der griechischen Philosophie. Beide gehen von der *theologia tripertita* aus und streben die Erhaltung des *genus civile* der

---

schließlich de div. I 8, wo Cicero von Cotta bemerkt: *Sic disputat, ut Stoicorum magis argumenta refutat quam hominum deleat religionem.* Das Verb *disputare* impliziert eine rationale Erkenntnistätigkeit.

18) Vgl. III 5: *ego vero eas (caerimonias religionesque) defendam semper semperque defendi, nec me ex ea opinione quam a maioribus accepi de cultu deorum immortalium ullius umquam oratio aut docti aut indocti movebit.* — Die Beurteilung Cottas durch C. Koch (*Convivium*, Festgabe für Konrat Ziegler, Stuttgart 1954, 105–112) scheint mir übertrieben skeptisch. Ich finde kein Indiz im Text Ciceros für Kochs Ansicht, Cottas Standpunkt sei religionspädagogisch gemeint, bei seinem *auctoritas*-Glauben könne von Wahrheit im strengen Sinne nicht die Rede sein, alles bleibe bei ihm individueller Glaubenswilligkeit anheimgestellt, die Entschiedenheit seines Standpunktes entspreche nicht der internen Wirklichkeit, er empfehle eine Zweigleisigkeit des Denkens, ohne anzugeben, wie man dieses Nebeneinander gedanklich zu motivieren hätte usw. Wenn es I 61 heißt, er, Cotta, wolle als pontifex, der für die Bewahrung des Staatskultes eintrete, an die Existenz der Götter nicht nur einer *opinio* zufolge glauben, sondern in dieser Frage zur *veritas* gelangen, so liegt doch darin eine enge Verknüpfung von Staatskult und Wahrheit und keineswegs eine Zweigleisigkeit des Denkens. Man wird kaum verkennen können, daß Cotta in der *auctoritas* der *maiores* eine der Philosophie übergeordnete Quelle objektiver Wahrheit in religiösen Fragen erblickt.



Religion an, um das vulgus zu disziplinieren und so die Staatsraison aufrechtzuerhalten. Beide auch sehen dagegen im *genus naturale* der Philosophenreligion die Wahrheit beheimatet, deren allzu genaue Kenntnis beim vulgus freilich nur Schaden anrichten könne<sup>19)</sup>. Demgegenüber verkörpert Caecilius zu Beginn des 3. Jahrhunderts n. Chr. einen spätzeitlichen Typus, insofern er, überzeugt von der Unmöglichkeit, ja Unerlaubtheit philosophischer *exploratio divina*, zur *religio* der Väter als der einzigen Möglichkeit religiösen Existenzvollzuges zurückkehrt.

Mit diesem Standpunkt stimmt auffallend derjenige des Q. Aurelius Symmachus überein, wie er in dessen 3. *Relatio* an Valentinian II aus dem Jahre 384 n. Chr. zum Ausdruck kommt. In Paragraph 8 der *Relatio* nämlich heißt es: *nam cum ratio omnis in operto sit, unde rectius quam de memoria atque documentis rerum secundarum cognitio venit numinum? iam si longa aetas auctoritatem religionibus faciat, servanda est tot saeculis fides et sequendi sunt nobis parentes, qui secuti sunt feliciter suos.* Ganz ähnlich äußert sich Caecilius. c. 8, 1 sagt er: *cum omnium gentium de diis immortalibus quamvis incerta sit vel ratio vel origo*; c. 5, 13 meint er: *incerta nobis veritas occultatur.* c. 6, 1 folgt die Behauptung: *venerabilis . . . antistites veritatis maiorum excipere disciplinam (et) . . . prioribus credere.* c. 6, 3 Ende liest man: *hinc perpetuus venerationis tenor mansit, qui longa aetate non infringitur, sed augetur.* In c. 7, 2 schließlich stehen die Worte: *specta de libris memoriam: iam eos (sc. maiores) deprehendes initiasse ritus omnium religionum,* worauf dann in Paragraph 3 die von Symmachus angezogenen *documenta rerum secundarum* an Hand einiger Beispiele veranschaulicht werden, die zeigen, wie religiöse Achtsamkeit von Erfolg begleitet ist. Aufs Ganze gesehen, lehrt der Vergleich, daß beide Autoren von der Skepsis gegenüber den Möglichkeiten der *ratio* zu den *maiores* und von da zur *religio* der *maiores* zurückfinden<sup>20)</sup>.

Am Schluß dieses Abschnitts muß noch auf einen Versuch eingegangen werden, mit dem man das Nebeneinander von

19) Vgl. die bekannten einschlägigen Stellen bei Augustin *de civ. Dei*; für Scaevola IV 27, für Varro III 4 und VI 1—9.

20) Daneben sind Unterschiede in der Auffassung nicht zu übersehen. Für Symmachus sind alle Religionen mit Einschluß des Christentums nur verschiedene Kultformen der einen *mens divina*. Deshalb bittet er auch den Kaiser um den Schutz *sectarum omnium*. Auf die verschiedene Art, in der der einzelne die religiöse Wahrheit sucht, komme es im Grunde wenig an (vgl. § 8, 10, 19). So tolerant und universalistisch denkt Caecilius nicht.

Skepsis und Traditionalismus bei Caecilius auf ein bestimmtes philosophisches System zurückführen wollte. G. Quispel<sup>21)</sup> nämlich hat gemeint, die Haltung des Heiden entspreche dem Standpunkt der jüngeren Skeptiker, wie er bei Sextus Empiricus (adv. mathematicos IX 49) formuliert werde<sup>22)</sup>. Dort heißt es, der Skeptiker behaupte, entsprechend den einheimischen Sitten und Gesetzen, daß die Götter existierten, und tue alles, was sich auf ihren Kult beziehe, sei aber im Raum philosophischer Untersuchung sehr vorsichtig. Wie man nach unseren vorangegangenen Überlegungen leicht einsehen kann, handelt es sich bei diesem Text aber nur um eine formale Ähnlichkeit mit Caecilius, nicht aber um eine Übereinstimmung in der Sache. Der Skeptiker scheidet scharf zwischen konventionellem Reden und Tun auf der einen und verbindlicher, auf die Wahrheit zielender Untersuchung auf der anderen Seite. Er schließt sich nur äußerlich dem Herkommen an, um sein Leben nicht zu völliger Passivität erstarren zu lassen<sup>23)</sup>. Caecilius dagegen kennt eine solche Zweigleisigkeit nicht. Für ihn ist die *disciplina maiorum* tatsächlich *antistes veritatis* (c. 6, 1).

#### IV

Bei der vielleicht auf Fronto<sup>24)</sup> zurückgehenden Verteidigung der römischen Religion kommt Caecilius auf die politische Größe Roms zu sprechen. Dabei geht er davon aus, daß die Römer im Gegensatz zu den anderen Völkern, die ihre Verehrung auf eine bestimmte Stamm- oder Stadtgottheit beschränken, alle Götter in ihren Kult einbeziehen: *videmus . . . colere . . . universa (sc. numina) Romanos*. Die Macht und der

21) Octavius-Ausgabe, Leiden 1949, 11.

22) Der griechische Text lautet: *Τάχα γὰρ ἀσφαλέστερος παρὰ τοὺς ὡς ἐτέρως φιλοσοφούντας εὐρεθήσεται ὁ σκεπτικός, κατὰ μὲν τὰ πάτρια ἔθνη καὶ τοὺς νόμους λέγων εἶναι θεοὺς καὶ πᾶν τὸ εἰς τὴν τούτων θρησκείαν καὶ εὐσέβειαν συντεῖνον ποιῶν, τὸ δ' ὅσον ἐπὶ τῇ φιλοσοφῇ ζητήσῃ μηδὲν προπετευόμενος.*

23) Vgl. Sextus, Hyp. Pyrr. I 23: *τοῖς φαινομένοις οὖν προσέχοντες κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν ἀδοξάστως βιοῦμεν, ἐπεὶ μὴ δυνάμεθα ἀνενέργητοι παντάπασιν εἶναι.*

24) Gemeint ist die sog. *Oratio contra Christianos*, die allerdings nur aus zwei, m. E. aber klaren Andeutungen des Minuc. Felix erschlossen werden kann (c. 9, 6 und 31, 2). Angesichts dieser Sachlage muß der Einfluß Frontos auf unseren Autor, was den Inhalt der Caecilius-Rede anbetrifft, notwendig hypothetisch bleiben. Vgl. zu der Frage G. Boissier, op. cit. 312 ff., P. de Labriolle, *La réaction paienne*, Paris 1934, 87 ff., M. Schanz, *Röm. Lit.gesch.* III 271—272 sowie die Kommentare ad l.

Einfluß — potestas et auctoritas — des römischen Staates habe sich über den ganzen Erdkreis ausgebreitet, indem man im Kriege eine von religiöser Achtsamkeit geprägte Tapferkeit (*virtutem religiosam*) entfaltet, Rom durch Beobachtung der Götterkulte, keusche Jungfrauen und zahlreiche Priesterschaften geschützt und in verzweifelter Lage den Göttern allein vertraut habe. Zudem seien die Götter besiegter Städte (*numina victa*) verehrt und überhaupt fremde Gottheiten (*hospites deos*) in Rom aufgenommen worden. Ja, man habe sogar unbekanntem Göttern (*ignotis numinibus*) Altäre errichtet. Die Übernahme aller fremden Kulte habe den Römern die Herrschaft über alle fremden Völker verdient: *dum universarum gentium sacra suscipiunt (sc. Romani), etiam regna meruerunt*. Der religiöse Universalismus der Römer ist also für Caecilius die tiefere Ursache des politischen, des *imperium mundi* (c. 6, 1—3)<sup>25)</sup>.

Diesen Behauptungen tritt Octavius in Kapitel 25, hauptsächlich auf Cicero<sup>26)</sup> und Tertullian<sup>27)</sup> fußend, mit äußerster Schärfe entgegen. Nicht auf *religio* und *pietas* gründe sich die römische Weltherrschaft, sondern auf eine *audacia* erzeugende *iniustitia*<sup>27a)</sup>, die auf die Rechte anderer keinerlei Rücksicht nehme. Schon die Anfänge Roms zeigten in der Einrichtung des Verbrechern Schutz bietenden Asyls, in der Gestalt des Brudermörders Romulus, im Raub der Sabinerinnen ein auf Ungerechtigkeit basierendes Staatswesen, dessen *audacia* zu-

25) Historisch paßt diese Darstellung besonders gut in die Regierungszeit Caracallas, d. h. zur Aufnahme auch der *Aegyptia sacra* in den Staatskult, womit die staatliche Rezeption aller *sacra peregrina* eingeleitet war; vgl. dazu auch Anm. 1 und V. Capocci, *La Constitutio Antoniniana*, in: *Memorie Accad. Lincei Cl. Sc. Mor. etc. Serie Sesta*, Vol. I, Fasc. I, S. 73 f., Roma 1925.

26) Gemeint ist der auf Karneades zurückgehende Abschnitt von *de re publica*, III 12, welcher bei Lactanz, I. D. VI 9, 2—4, überliefert ist.

27) Mir scheint offenkundig, daß für c. 25 Tertullians *Apologeticum*, c. 25, 2—15 u. 26, 2, zugrundegelegen hat. Die Synkrisis lehrt, daß Minucius aus der konsequent fortschreitenden Darstellung Tertullians besonders wirkungsvolle Absätze in seinen, im übrigen noch aus anderen Autoren (Seneca) gespeisten Zusammenhang eingebaut hat, und zwar nicht immer zum Vorteil der klaren Gedankenentwicklung. Vgl. zu diesem Punkt besonders R. Heinze, *Tertullians Apologeticum*, *Ber. d. Sächs. Gesellsch. d. Wiss., phil.-histor. Kl.* 62, 1910, 417—433 sowie K. Büchner, *Hermes* 82, 1954, 231 ff.

27a) Die *iniustitia Romana* ist für Octavius der Ausgangspunkt, die *religio Romana* anzugreifen. Kennzeichnend dafür ist, daß an Stelle der ironisch so bezeichneten *iustitia Romana* in 25, 1 im folgenden der ebenfalls ironisch gemeinte Ausdruck *religiosa civitas* tritt (25, 2 Ende).

gleich das Fehlen jeglicher *religio* kundtue<sup>28)</sup>. Doch habe sich die *iniustitia* nicht etwa auf die Anfänge der Stadt beschränkt; sie habe sich vielmehr unter den auf Romulus folgenden Königen und republikanischen Beamten fortgesetzt und nur ihre Form gewechselt, indem man zur Vertreibung benachbarter Bauern und zur Zerstörung benachbarter Städte übergegangen sei: *finitimos agro pellere, civitates proximas evertere . . . cum Romulo regibus ceteris et posteris ducibus disciplina communis est* (c. 25, 4). Die *iniustitia* habe dabei, so heißt es weiter, auch besonders religiösen Frevel heraufbeschworen. Nicht nur, daß bei der Eroberung fremder Städte Altäre und Tempel mit zerstört worden seien, alle römischen Tempel habe man mit Hilfe von Kriegsbeute errichtet; sogar vor dem Sakrileg seien die Römer nicht zurückgeschreckt, feindliche Götter nach ihrer Besiegung anzubeten. Jeder Triumph der römischen Waffen sei zugleich ein Höhepunkt religiöser Bedenkenlosigkeit gewesen. Die Größe Roms beruhe demnach nicht auf der Ehrfurcht vor den Göttern, sondern auf ihrer straflosen Verhöhnung: *igitur Romani non ideo tanti quod religiosi, sed quod inpune sacrilegi* (c. 25, 7). Im übrigen könnten sich die Götter Roms unmöglich um das Imperium verdient gemacht haben, da sie doch nur Hypostasen körperlicher Mängel und moralischer Schwäche seien. Zudem müßten Vestalinnen und Priester als lasterhaft oder doch als Begünstiger des Lasters gelten. Endlich hätten auch andere Völker wie die Assyrer und Meder große Reiche bilden können, auch ohne *Pontifices*, Arvalbrüder, Salier und Auguren zu besitzen (c. 25, 6—12).

Sind diese Anschuldigungen stichhaltig?

Das Asyl des Romulus darf man sich nach den Erzählungen der antiken Historiker<sup>29)</sup>, die im Streit zwischen den Dialogpartnern als einzige verbindliche Berufungsinstanz in Frage kommen, jedenfalls nicht nur als Zufluchtsstätte von Verbrechern denken. Dionysius von Halikarnaß weiß nämlich zu berichten, daß es sich bei den Ankömmlingen um Personen gehandelt habe, die schlecht geleitete Tyrannien bzw. Oligarchien verlassen hätten oder aus ihnen verbannt worden wären. Dem entspricht, daß es zum Wesen des antiken, der Sache nach auch in Rom vorhandenen *ἄσυλον ἐερόν* gehört, zu Unrecht Ver-

28) Vgl. c. 25, 3 die Verbindung *quid inreligiosius, quid audacius?*

29) Livius I 8; Dionys. Halik. II 15 und Plut. Rom. 9.

folgte zu schützen<sup>30)</sup>. Was Romulus anbetrifft, ist zu sagen, daß er seinen Bruder keineswegs, wie es Octavius hinstellt, aus purer Bosheit getötet hat, sondern um die Heiligkeit der Stadtmauer und seine Autorität zu wahren<sup>31)</sup>. Daß die Bluttat, wie ebenfalls behauptet wird, begangen worden sei, um die Untertanen an Verbrechen zu übertreffen, ist in sich schon abwegig. Ebensovienig trifft es zu, daß die Sabinerinnen aus Raublust entführt wurden. Vielmehr geschah es, um das erst vor kurzem gegründete Staatswesen nicht aus Mangel an Nachkommenschaft untergehen zu lassen, und erst nachdem eine entsprechende Bitte der Römer mit Hohn abgewiesen worden war<sup>32)</sup>. Daß die Römer ihr Großreich nur einer von Herrsch- und Habsucht diktierten und systematisch geübten Mißachtung anderer Völker verdankten — eine Behauptung, die schon in der vorchristlichen Romkritik verbreitet war<sup>33)</sup> und in verschiedener Nuancierung sowohl von antiken wie modernen Gelehrten vertreten worden ist<sup>34)</sup> —, widerspricht jedenfalls der Auffassung, mit welcher die großen Geschichtsdenker und -dichter Roms, also Männer wie Cicero, Livius, Vergil und Horaz das imperium Romanum zu verstehen und geistig zu begründen versucht haben<sup>35)</sup>.

Im Rahmen dieser Auffassungsweise begnügt man sich nicht mit der Rechtfertigung des Geschehenen. Man vergewissert sich auch der Quellen, aus denen dem eigenen Volk und Staat die ideellen Kräfte zur Aufrichtung und Erhaltung der Weltherrschaft zugeflossen sind. Man glaubt, daß die Vorfahren in der Ausdehnung ihrer Macht ein durch göttlichen Sendungsspruch legitimates Schicksal (*fatum*) vollzogen haben, um so den

30) Vgl. etwa die „Hiketiden“ des Aischylos. Allgemein dazu RE II, 1896, 1881 f.

31) Liv. I 7 und Plut. Rom. 10. Zur sakralen Bedeutung der Stadtmauer vgl. M. Eliade, Die Religionen und das Heilige, Salzburg 1954, 420.

32) Liv. I 9—13.

33) Vgl. dazu vor allem das Buch von H. Fuchs, Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt, Berlin 1938. Fundamentalstellen sind: Cicero, de re p. III 12; Sallust, hist. 4, 69; Pomp. Trogus bei Iustin 28, 2, 8; Tacitus, Agric. 30.

34) Polybios I 3, 4—6; Diodor 32, 4, 4 (vgl. dazu M. Gelzer, Vom römischen Staat, Leipzig 1943, 29 ff.). An modernen Gelehrten nenne ich R. Heinze, Von den Ursachen der Größe Roms (1921), abgedruckt in: Vom Geist des Römertums, Darmstadt 1960<sup>3</sup>, 9 ff., und W. Kroll, Die Kultur der ciceron. Zeit I. S. 10.

35) Cicero, de re p. III 23 u. 25, de offic. II 26, de orat. I 196, Phil. 6, 19; Vergil, Aen. VI 851—853, I 278—279; Horaz c. III 3, 45 f.; 4, 65 f.; c. IV 15, 8; Livius I 16.

Weltkreis zu befrieden und ihm den Stempel der Gesittung aufzuprägen. Die Römer durften dieses Schicksal vollziehen, so meint man, weil sie sich nicht über die Götter stellten, sondern sich ihnen gehorsam und ehrfürchtig unterstellten. Um es mit den Worten des Horaz zu sagen:

Dis te minorem quod geris, imperas (Romane).

Hinc omne principium, huc refer exitum! (c. III 6, 5/6)

Während man sich früher — so etwa Richard Heinze<sup>36)</sup> — über solche Selbstaussagen der Römer mit der Ansicht hinwegsetzte, sie verliehen dem historischen Geschehen nur eine nachträgliche Weihe, und daran festhielt, daß die wahren Ursachen der politischen Größe Roms im Willen und in der Fähigkeit des römischen Menschen und Staates zu herrschen beschlossen seien<sup>37)</sup>, ist man in der Forschung der letzten Jahrzehnte — erinnert sei an die Namen von Gelzer, Vogt und Altheim<sup>38)</sup> — vorsichtiger und vorurteilsfreier geworden. Man läßt sich von den skizzierten Äußerungen der Römer leiten und erkennt an, daß das staatliche Leben Roms auch in Außenpolitik und Kriegsführung von religio aufs tiefste bestimmt gewesen und entscheidend aktiviert worden ist. Ja, man verwirft den Gedanken, im imperium Romanum sei ein systematischer, kontinuierlich betriebener Welteroberungsplan verwirklicht worden<sup>39)</sup>.

Was ergibt die Prüfung der übrigen Anschuldigungen des Octavius? Daß alle römischen Tempel mit Hilfe von Kriegsbeute errichtet worden seien, ist zumindest übertrieben. Es war zwar nahezu die Regel in Rom, die Tempel aus Dank für die Verleihung des Sieges von Seiten der Götter zu errichten. Doch besagt das noch nicht, daß alle diese Tempel aus der jeweiligen Kriegsbeute errichtet worden sind<sup>40)</sup>. Wohl ist dies in einzelnen Fällen vorgekommen<sup>41)</sup>, aber diese lassen erkennen, daß man darin in Rom nichts Widerrechtliches erblickte, da ja der

36) art. cit. 20 f.

37) R. Heinze, art. cit. 26.

38) M. Gelzer, Die Anfänge des röm. Weltreiches, abgedruckt in: Vom röm. Staat, Leipzig 1943, 29—48; J. Vogt, Röm. Glaube u. röm. Weltreich in: Vom Reichsgedanken der Römer, Leipzig 1942, bes. 120—143; derselbe, Röm. Republik, Stuttgart 1951<sup>2</sup>, 99, 137 u. 151; F. Altheim, Von den Ursachen der Größe Roms in: Italien und Rom, 2. Aufl. o. J., 208—237.

39) M. Gelzer, op. cit., bes. 42 u. 46.

40) Vgl. dazu G. Rohde, Die Bedeutung der Tempelgründungen im Staatsleben der Römer, Marburg 1932, bes. S. 4 u. 7.

41) Vgl. Florus I 7, 7 und Mon. Anc. 21.

vorausgegangene Krieg als gerecht galt. Die Beraubung von Tempeln ist natürlich auch nicht prinzipiell zu leugnen, doch wurde ein solches Vorkommnis als Sakrileg empfunden und manchmal wieder gutgemacht<sup>42)</sup>. Wichtiger ist die Kritik der evocatio. Octavius verkennt ihren Sinn, indem er übersieht, daß man durch die evocatio den unmittelbaren Kampf mit der feindlichen Gottheit der belagerten Stadt gerade vermeiden wollte, und zwar dadurch, daß man sie vor dem entscheidenden Sturm und der daran anschließenden Zerstörung oder Plünderung der Stadt aus derselben herauszurufen suchte<sup>43)</sup>. Nicht glücklicher ist die Nennung von römischen *diu vernaculi* mit dem Zweck, ihre Ohnmacht bei der Bildung des Weltreiches bloßzustellen. Keinem Römer, am wenigsten Caecilius, wäre es in den Sinn gekommen, auf die schon von Seneca<sup>44)</sup> und dem älteren Plinius<sup>45)</sup> verspotteten Götter *Picus*, *Cloacina*, *Febris* und *Acca Larentina* hinzuweisen, um den bei der Ausbreitung der römischen Macht erfahrenen göttlichen Beistand hervorzuheben<sup>46)</sup>. Vielmehr hätte man an *Apollo*, *Mars*, *Venus victrix*, *Victoria*, die *Dioskuren* und vor allem an *Iupiter Optimus Maximus* erinnert, dessen Bedeutung als eigentlicher Sieger eines Feldzuges im Ritus des Triumphzuges angezeigt zu sein scheint<sup>47)</sup>. Daß ferner die Vestalinnen unkeusch und die Tempel Brutstätten des Lasters gewesen seien, trifft so erst für die nachchristliche Zeit zu<sup>48)</sup>. Außerdem wird dadurch die Behauptung des Caecilius nicht entkräftet. Wenn nämlich die Repräsentanten religiöser Institutionen eines Volkes entartet sind, so besagt dies nichts gegen die Religion dieses Volkes allgemein, insofern es Vestalinnen und Priester bestimmt nicht in der Absicht eingesetzt haben wird, dem Laster Raum zu geben. Um das einzusehen, bedarf es nur des Hinweises darauf, daß man eine unkeusch gewordene Vestalin im *Campus Sceleratus* lebendig begraben ließ und ein derartiges Ereignis, wie *Wissowa*

42) Vgl. Liv. 42, 3 u. Mon. Anc. 24.

43) Vgl. Liv. 5, 21—22 u. Macrobius III 9, 7—8. Allgemein zur evocatio V. Basanoff, *Evocatio*, Paris 1947.

44) Bei Augustin, *de civ. Dei* VI 10. 45) N. H. II 7, 16.

46) Ähnlich äußert sich R. Heinze, *Tertullians Apologeticum*, I. cit. p. 430 n. 1.

47) Zur Orientierung vgl. K. Latte, *Röm. Relig.gesch.*, München 1960, 152. L. Deubner, *Hermes* 69, 1934, 316 bezweifelt — kaum zu Recht —, daß der Triumphator *Iupiter* darstellt.

48) Vgl. L. Friedländer, *Sittengeschichte* I<sup>o</sup> 501 ff. Schon in august. Zeit zeigen sich die Mißstände.

wahrscheinlich gemacht hat<sup>49)</sup>, als prodigium wertete. Endlich wird der Vergleich mit anderen großen Reichen der alten Welt der Intention des Caecilius nicht gerecht; denn ihm kam es nur darauf an, zu zeigen, daß der einzigartige religiöse Universalismus der Römer zur Aufrichtung einer die ganze Welt umspannenden Herrschaft geführt hat.

Es ergibt sich also, daß der Christ die Behauptungen seines heidnischen Gegners von der religiösen Ursache der politischen Größe Roms nicht ernstlich zu erschüttern vermag. Woran das im einzelnen liegt, haben wir zu zeigen versucht. Im ganzen kann es nicht gelingen, weil Sein und Werden des imperium Romanum tatsächlich aufs engste mit dem religiösen Selbstverständnis der Römer und dem daraus resultierenden Dynamismus ihres politischen Handelns verflochten sind<sup>49a)</sup>.

Wie aber kommt es, daß derselbe Autor, der zunächst die römische Religion in anerkannter Sachlichkeit hat darstellen lassen, sie darauf unsachlich abwertet? Der entscheidende Grund dürfte darin zu suchen sein, daß Minucius Felix die römische Religion einerseits zwar genau kennt<sup>50)</sup>, sie aber andererseits nicht objektiv zu beurteilen vermag, weil er in ihr und dem dahinter stehenden Staat nicht einen Gegenstand gelehrter Studien vor sich hat, sondern diejenigen Mächte erlebt, welche das von ihm leidenschaftlich bekannte Christentum tödlich bedrohen<sup>51)</sup>.

49) Arch. für Rel.wiss. 22, 1924, 201.

49a) Es ist, um C. Kochs prägnante Formulierung zu gebrauchen (art. cit. 88), ein Fundamentalsatz der römischen politisch-religiösen Weltanschauung, das Volk am Tiber übertreffe alle anderen Nationen an pietas und religio, sei deshalb von den Göttern geliebt und habe als Belohnung für die Hingabe und Unterordnung die Herrschaft über die Welt erhalten. Belege für diese Anschauung finden sich bei Cicero, de nat. d. II 8, III 5; Florus I 7, 1—3 und Symmachus, 3. Relatio § 9. In die gleiche Richtung weist ein Ausspruch des Prätors M. Val. Messala bereits vom Jahre 193 v. Chr. (Sylloge<sup>3</sup> 601, Z. 12 ff.). Der Gedanke von der einzigartigen religio der Römer ist besonders klar von Cicero, de harusp. resp. 19, ausgesprochen worden. Auch die Griechen haben das gesehen; vgl. Polybios VI 56, 6 u. Poseidonios bei Athen. VI 274a.

50) Vgl. c. 5, 1, wo es von ihm heißt: diligenter in utroque genere vivendi versatus, d. h. im Heidentum und im Christentum.

51) Für die Schärfe der z. Zeit des Dialogs stattfindenden Auseinandersetzung vgl. c. 8, 3: das Christentum eine illicita factio; c. 9, 1: das Christentum eine eruenda prorsus et execranda consensio; c. 12, 4: vobis (Christianis) minae, supplicia, tormenta et iam non adorandae, sed subeundae cruces. In der Octavius-Rede sind dafür wichtig c. 28, 3 u. 37, 1.



In der einseitig polemischen Haltung ist Minucius Felix zugleich Repräsentant der frühen lateinischen Apologetik, für die das imperium Romanum und dessen religiöses Fundament mehr als suspekte Größen sind<sup>52</sup>). Erst später, bei Ambrosius und Prudentius, besonders aber bei Augustin, ist der Versuch zu beobachten, Rom in den Heilsplan Gottes einzubeziehen und damit von einer nur negativen Betrachtungsweise freizukommen<sup>53</sup>).

Bei Ambrosius tritt der alten heidnischen, von Symmachus in der 3. Relatio beschworenen Roma die junge christliche und darum wahre Göttin der Stadt entgegen und spricht: Non erubesco cum toto orbe longaeva converti. verum certe est quia nulla aetas ad perdiscendum sera est . . . venite et discite in terris coelestem militiam: hic vivimus et illic militamus (epist. 18, 7). Und im Hymnus auf das Fest der Apostelfürsten heißt es: Hinc — d. h. durch das Martyrium des Petrus — Roma celsum verticem / devotionis extulit, fundata tali sanguine / et vate tanto nobilis . . . electa gentium caput / sedes magistri gentium (V. 21—24 und 31—32). Das eigentliche Rom also erscheint hier als im Blute des Petrus gegründet und durch ihn, den christlichen vates, geadelt.

Auch bei Prudentius ist das christliche das wahre Rom, welches Stadt und Reich zu höchstem Ruhm führen wird. Bezeichnend für diese Konzeption sind einige Verse aus dem Hymnus auf den Märtyrer Laurentius (perist. II):

Antiqua fanorum parens,  
iam Roma Christo dedita,  
Laurentio victrix duce  
ritum triumphas barbarum.  
reges superbos viceras  
populosque frenis presseras,

---

52) Die Haltung Tertullians ist nicht völlig einheitlich. Grundsätzlich lehnt auch er römische Religion u. römischen Staat scharf ab; vgl. etwa die Wendungen c. 25, 13 non ante religiosi Romani quam magni, ideoque non ob hoc magni quia religiosi, § 14 Romanis magnitudo de irreligiositate provenit. tot sacrilegia Romanorum quot tropaea. Andererseits strebt er die diuturnitas des römischen Reiches an; doch dies nur, weil er weiß, daß durch die dem imperium Romanum gegebene Frist das furchtbare Weltende aufgehalten wird. Dementsprechend ist es auch nicht mehr als eine necessitas, die ihn zum Gebet für die Kaiser veranlaßt (Apol. 32, 1).

53) Vgl. dazu den Essay von F. Klingner „Rom als Idee“ (in: Römische Geisteswelt, München 1956, 561 ff.). Klingner gibt keine Textstellen an.

nunc monstruosis idolis  
 inponis imperii iugum.  
 haec sola derat gloria  
 urbis togatae insignibus,  
 feritate capta gentium  
 domaret ut spurcum Iovem. (V. 1—12)

Vorchristliches und christliches Rom werden in die Kontinuität einer großen Mission eingeordnet. War es die Aufgabe des heidnischen Rom, die *feritas gentium* zu brechen, so ist es die des christlichen, über den *ritus barbarus* zu triumphieren.

Bei Augustin schließlich wird die Idealität des antiken Rom von seinem irdischen Sitz gelöst und auf die *civitas coelestis* hin ausgerichtet. *Illic* (in *civitate coelesti*), heißt es in *de civitate Dei* II 29, *tibi* (sc. *Romae*) . . . *Deus unus et verus* . . . *imperium sine fine dabit*. Doch ist auch das heidnische Rom von Gott besonders geehrt worden und gewinnt so von ihm her seine wahre Würde. Weil nämlich die Römer im Ruhm des Staates und nicht in egoistischer Selbstliebe die höchste Tugend erblickten, deshalb hat ihnen Gott das *Imperium* zugestanden, damit auf diese Weise *gravia mala multarum gentium* bezwungen würden (*de civ. Dei* V 13). Andererseits besitzen das alte *imperium Romanum* und die dahinter stehende *virtus Romana* für die Christen, die *cives aeternae civitatis* sind, beispielhafte Bedeutung. Sie sollen an den *exempla* der heidnischen Römer lernen, wie sehr das himmlische Vaterland zu lieben ist, wenn schon eine *civitas terrena* Gegenstand so hohen Strebens hat sein können (*de civ. Dei* V 16).

Demgegenüber blieb *Caecilius*, um noch einmal auf ihn zurückzukommen, den sterbenden Göttern einer untergehenden Welt verhaftet, wie es später noch *Symmachus* in der erwähnten *Relatio* tut, wenn er *Roma* die Worte in den Mund legt: *hic cultus in leges meas orbem redegit* (§ 9).

Tübingen

Godo Lieberg

---