

ZUM PROBLEM DER CHRISTOLOGIE IM ‚OCTAVIUS‘ DES MINUCIUS FELIX

Man hat es seit jeher als eine auffallende, eigenartige Erscheinung im ‚Octavius‘ des Minucius Felix betrachtet, daß in dieser Schrift, die doch eine Verteidigung des Christentums darstellen soll, der Name Christus unerwähnt bleibt und daß spezifisch christliche Dogmen wie Erlösung, Erbsünde, Sakramente übergangen sind. Nach des Autors eigenen Worten¹⁾ ist es dem Octavius als Apologeten der christlichen Lehre gelungen, den Heiden Caecilius schließlich zur wahren Religion zu bekehren, — aber, so müssen wir hinzufügen, ohne Christus. Es liegt tatsächlich eine gewisse Anonymität über dieser Christenlehre.

Das Schweigen über die Person des Stifters des neuen Glaubens wollte man bekanntlich mit verschiedenen Hypothesen, die sich seit langem behauptet haben, begreiflich machen, etwa so, Minucius Felix sei ein Neubekehrter gewesen²⁾, der mit der Christologie und den Dogmen der frühen Kirche eben noch nicht näher vertraut war, oder aber, er sei den Häretikern zuzuschreiben³⁾, die die Gottheit Christi nicht anerkannten. Auch erschien es als berechtigt, den apologetischen Charakter des Octavius überhaupt zu leugnen⁴⁾ und dieses Buch lediglich als Trostschrift für die christlichen Angehörigen und Freunde des verstorbenen Octavius auszugeben.

Die Übergehung der Person Christi mag um so frapperanter wirken, als Octavius durch die derben, vielleicht vom anti-

1) I 5: quo (sc. sermone) Caecilium superstitionis vanitatibus... inhaerentem... ad veram religionem reformavit. Zur Antithetik der Begriffe vera religio und superstitio vgl. G. Lieberg, Die römische Religion bei Minucius Felix, Rhein. Mus. 106 (1963), S. 62f.

2) R. Kühn, Der Octavius des Minucius Felix, Eine heidnisch-philosophische Auffassung vom Christentum, Diss. Leipzig 1882; dazu A. Harnack, Theol. Lit. Ztg. 8, 1883 Sp. 122 gegen Kühns Auffassung, die Christologie des Minucius sei reiner Dokerismus (s. unten S. 75).

3) H. Dessau, Minucius Felix und Caecilius Natalis, Hermes 1905 S. 373—386. S. unten S. 75f.

4) A. Elter, Prolegomena zu Minucius Felix, Programm Bonn 1909.

christlichen Pamphlet *'Αληθής λόγος* des Kelsos inspirierten⁵⁾ Ausfälle des Caecilius gegen den ‚homo summo supplicio pro facinore punitus‘ (c. 9, 4) zu einer verteidigenden Gegenrede geradezu herausgefordert war. Die Anklagen seines Gesprächspartners gegen die christliche Lehre hat er doch sonst, vor allem mit den Waffen der heidnisch-philosophischen Weisheit gründlich zu widerlegen gewußt. Aber, um beim eben erwähnten Angriff des Caecilius zu verweilen, der bössartigen Lästerung des Gekreuzigten setzt Octavius nur diese Worte entgegen (c. 29, 2): „Wenn ihr aber einen Missetäter und sein Kreuz für einen Gegenstand unserer religiösen Verehrung erklärt, so irrt ihr weit von der Wahrheit ab, da ihr meint, ein Missetäter habe es verdient, von uns für Gott gehalten zu werden oder ein Irdischer konnte bei uns als Gott gelten⁶⁾. In der Tat, der ist bedauernswert, dessen ganze Hoffnung sich auf einen sterblichen Menschen gründet; denn all seine Hilfe ist mit dem Tode dieses Menschen dahin.“ Das ist eine ausweichende Entgegnung, keine Verteidigung des Gottessohnes, keine Aufklärung über die göttliche Natur Christi, im Gegenteil, hinter diesen sehr sorgsam abgewogenen Worten verbirgt sich eine bewußte Weigerung, über die Person Christi auszusagen, wenn man schärfer hinsieht, eine Scheu vor etwas Unsagbarem, vor einem arcanum. Ja, man könnte zunächst fast versucht sein, nach einem Worte Platons (Phaidon c. 38, 88 c) dem Octavius eine Misologie, eine Abscheu vor dem Reden in einer zum Endkampf drängenden Streitfrage zu unterstellen⁷⁾. Jedenfalls ist es so: Wo es angebracht und notwendig gewesen wäre, ein Bekenntnis zum Gottessohn abzulegen, verstummt der christliche Verteidiger. Unter den verschiedenartigen Deutungen einer solchen Haltung kann auch die wiederholt geäußerte nicht genügen, dem Verfasser des Octavius sei es nur darauf angekommen, die Existenz des einen transzendenten Gottes im Gegensatz etwa zum immanenten Gott der griechischen Philosophen darzulegen und einen moralisch-phi-

5) Th. Keim, Celsus wahres Wort (Zürich 1873) S. 156. Schanz, Rhein. Mus. 50 (1895) S. 120ff. vermutet, die dem Caecilius von Minuc. F. in den Mund gelegten Worte seien eine Paraphrase der Rede des Fronto.

6) Zur Interpretation dieser Stelle durch Kühn a. O. und H. Dessau a. O. s. meine Ausführungen unten S. 75f.

7) Man mag sogar an das Vorbild Christi selbst erinnert werden, der auf die falschen Anklagen der Priester mit Schweigen antwortete (Matth. 27, 12).

losophischen Monotheismus zu lehren⁸⁾). Eine solche Erklärung dringt, wie mir scheint, nicht zum Kern der Sache vor und bietet keinen Anhalt zur Aufklärung des hier in Frage stehenden Problems.

8) Hingewiesen sei hier besonders auf J. Lortz, *Das Christentum als Monotheismus in den Apologien des zweiten Jahrhunderts*, Festgabe A. Ehrhard, Bonn und Leipzig 1922, S. 301–327. Er interpretiert den Mangel an einem Bekenntnis zu Christus, wie er besonders „radikal“ bei Minucius Felix in Erscheinung trete, aus der Gewohnheit der Apologien des 2. Jahrhunderts, die Frage nach Gott in den Vordergrund zu stellen und die Frage nach Christus zurücktreten zu lassen. Der Glaube an Christus-Gott bleibe aber bei allen Apologeten „ungebrochen und ungeschmälert“ (S. 325). Völlig vermisst man bei Lortz einen Hinweis auf die damaligen *dogmatischen* Schwierigkeiten, die sich, wie ich gleich im folgenden darzulegen habe, aus der Übertragung des stoischen doppelten Logos auf die Interpretation des Gottes- und Christusbegriffes ergaben.

Zum gleichen Endergebnis wie J. Lortz gelangt H. J. Baylis, *Minucius Felix and his place among the early fathers of the latin church*, London 1928. Auch er sieht im Octavius des Minucius Felix eine für das frühchristliche Schrifttum charakteristische Tendenz zur Verkündigung des Monotheismus und, wie er hinzufügt (S. 200), der Ideale der Gerechtigkeit und Sittenreinheit. Freilich findet auch Baylis keine uns befriedigende Erklärung für das „farblose Minimum“ seines Christentums (S. 152: Minucius has reduced Christianity to a colourless minimum). Aber er lehnt es ab, den Verfasser des Octavius, etwa nach dem Vorgang Dessaus, für einen Verleugner der Göttlichkeit Christi oder für einen Häretiker zu halten (S. 159), so einzigartig auch seine Zurückhaltung in Dingen der christlichen Lehre sei, vor allem was die Göttlichkeit Christi und die Trinität betreffe (S. 152: he is so unique among the early apologists in the degree of his restraint. Minucius does not actually say that Christ is God; vgl. auch S. 145; ebd.: there is not a whisper of the Trinity). – Eine besondere Sinndeutung des ‚Octavius‘ findet sich bei P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne* (Paris 1924); er hält den ‚Octavius‘, dessen Verfasser a minimisé son dogme à l’excès (S. 171), für eine Art Einführung in die christliche Lehre, simplement une sorte d’introduction à la doctrine chrétienne, écrite à l’usage des mondains cultivés (171), für eine Vorstufe einer erziehenden Glaubenslehre (comme une pédagogie de la croyance et que cette pédagogie suppose des exercices graduels, un acheminement progressif vers l’initiation définitive (S. 170f.)). – Jean Beaujeu, *Minucius Felix, Octavius* (texte établi et traduit), Paris 1964, motiviert in praef. p. XVIII das Fehlen einer Christologie mit folgendem Hinweis: Minucius habe deshalb über das Mysterium Christus geschwiegen, weil die gebildeten Heiden in ihrer religiösen Haltung zwischen philosophischem Theismus und traditionellem Polytheismus im Zwiespalt lebten; aus diesem Grunde habe er zur Hauptaufgabe seiner Propaganda den Kampf für den Monotheismus gemacht; p. XVIII: le conflit, il est vrai, risque de renaître aussitôt qu’on s’engage dans le mystère du Christ; et c’est pourquoi Minucius, seul de tous les apologistes, s’abstient totalement d’en parler. Auch diese Erklärung bewegt sich an der Peripherie unseres Problems.

Bei unserem Deutungsversuch haben wir zunächst zu ermitteln: Welches war in der frühchristlichen Zeit die Lehre über die Person Christi, welche Vorstellungen darüber finden wir bei den frühen Kirchenlehrern? – eine Frage, die im Schrifttum über den ‚Octavius‘ seither unbeachtet blieb, und daraus erklärt sich nach meiner Überzeugung die Ausweglosigkeit in der Behandlung der zu erörternden Frage.

Die Kirchenlehrer haben bis zur Synode von Sirmium im Jahre 351 mit leidenschaftlicher Hingabe einen wahrhaften Kampf um die Erkenntnis und Veranschaulichung der Person Gottes und Christi geführt, die sich ihnen in den ersten Jahrhunderten im Bilde des *λόγος ἐνδιάθετος* und *λόγος προφορικός* verkörperte, also in jener aus der stoischen Dichotomie entlehnten Doppelgestalt von Gott-Vater als dem *λόγος ἐνδιάθετος*, der göttlichen Urvernunft, und Gott-Sohn (Christus) als dem vom *λόγος ἐνδιάθετος* ausgesandten *λόγος προφορικός*⁹⁾. Die griechisch und lateinisch schreibenden Kirchenväter, ein Theophilus von Antiochien¹⁰⁾, Tertullian¹¹⁾, Tatian, Justin der Märtyrer, Irenaeus von Lyon, Athenagoras von Alexandrien, Hippolytos, schismatischer Bischof von Rom, Origenes, Arius, Athanasius, – sie alle bezeugen ein förmliches Ringen darum, am Leitbild der stoischen Begriffsgabelung die Einheit des zweifachen göttlichen Wesens begreiflich zu machen, ein hier und dort geradezu verzweifeltes Ringen, das erst mit dem Verdikt von Sirmium endete. Mit dieser Ausdeutung stehen die Kirchenlehrer in der offiziell kirchlichen Tradition¹²⁾ und folgen einer verpflichtenden Lehre

9) Vgl. meine Abhandlung: ‚Der *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός* von der älteren Stoa bis zur Synode von Sirmium 351‘ in Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. 7 (1963) S. 25 ff.; S. 44 ff.

10) An Autolykos II 22: „Die Wahrheit stellt den Logos dar als stets im Herzen Gottes beschlossen (*διηγείται τὸν λόγον τὸν ὄντα διὰ παντὸς ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ*). Denn bevor irgendetwas ward, hatte Gott diesen zum Ratgeber (*σύμβουλον*), da er seine eigene Vernunft und Einsicht ist. Als aber Gott schaffen wollte, was er zu schaffen beschlossen hatte, zeugte er diesen Logos, ihn aus sich hervorbringend (*προφορικόν*), als den Erstgeborenen jeglicher Kreatur, nicht als wäre er dadurch selbst des Logos entleert worden, sondern so, daß er auch nach der Zeugung des Logos mit seinem Logos stets in Verbindung bleibt (*τῷ λόγῳ αὐτοῦ διὰ παντὸς ὁμιλῶν*).“ Vgl. auch Autolyk. II 10 (mit den Begriffen *ἐνδιάθετος* und *ἐξερευξάμενος*), Verf. a. O. S. 25 f.

11) Vgl. hierzu Verf. a. O. S. 27 f.

12) Tertullian, Apolog. 21, 11 (Ausg. v. C. Becker, München 1952): hunc [sc. spiritum] ex deo prolatum *didicimus*. S. unt. Anm. 22 und 23.

Theophil. ad Autolyk. II 22c: ὅθεν (*vorausgeht: τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησεν προφορικόν...*) *διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἄγλαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ*

der Kirche. Die unlösbar schwierige Problematik in der Interpretation des göttlichen Doppelwesens ergibt sich mit aller Deutlichkeit aus Tertullians Bemerkungen ad Praxean c. 13 und 19. c. 13: „Wir lehren allerdings zwei, den Vater und den Sohn und eigentlich drei mit dem heiligen Geist, entsprechend dem Wesen der Ökonomie, die eine Mehrzahl bedingt... dennoch nehmen wir den Ausdruck zwei Götter und zwei Herren niemals in den Mund.“¹³⁾ c. 19: „Um ihnen (d. h. den Häretikern) kein Ärgernis zu geben, haben wir den Grund angegeben, warum man doch nicht von zwei Göttern und Herren spricht¹⁴⁾.“ Wir erfahren also von einer Vereinbarung, dort, wo eine „Mehrzahl“ zu erwähnen wäre, doch nur von einer Einheit zu sprechen, – eine Übereinkunft, die bei den Kirchenlehrern ständig zu einem heillosen Dilemma in ihren dialektisch-formalistischen Argumentationen führen mußte, einem Dilemma, dem schließlich der Anathema-Beschluß der ersten Synode von Sirmium ein Ende setzte: *εἴ τις ἐνδιάθετον ἢ προφορικὸν λόγον λέγοι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀνάθεμα ἔστω*¹⁵⁾.

Es kann kein Zweifel sein: Das Gespräch um Christus befindet sich schon frühzeitig in einer sehr fragwürdigen dogmatischen Situation. Mit dieser Feststellung kehren wir zu Minucius Felix zurück.

Wie hätte sein Octavius dem Caecilius die mystische Zweiteilung Gott-Vater, Gott-Sohn und deren Wesensgleichheit, das Hervortreten des Sohnes aus Gott zum Zwecke der Weltschöp-

πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν.

13) Ausg. v. E. Kroymann (Tübingen 1907) S. 18, 22 f.: duos quidem definimus, patrem et filium, et iam tres cum spiritu sancto, secundum rationem oikonomiae, quae facit *numerus*, ... duos tamen deos et duos dominos numquam ex ore nostro proferimus.

14) Kroymann S. 30, 1 f.: ostendimus etiam duos deos in scriptura relatos et duos dominos; et tamen, ne de isto scandalizarentur, rationem reddidimus, qua non dii duo dicantur nec domini, sed qua pater et filius duo, et hoc non ex separatione substantiae, sed ex dispositione, cum individuum et inseparatum filium a patre pronuntiamus, nec statu, sed gradu alium, qui etsi deus dicatur, quando nominatur singularis, non ideo duos deos faciat, sed unum, hoc ipso, quod et deus ex unitate patris vocari habeat. Ich setze diese Stelle hierher, da sie das gequälte Ringen um eine Erkenntnis des zweifachen Gotteswesens recht deutlich aufzeigt. Zum obigen Begriff singularis vgl. meinen Aufsatz: ‚Der Mythos vom eingeborenen Sohn‘ in Archiv f. Kulturgesch. Bd. 37 (1955) S. 1 ff.; hier S. 8 f.

15) Text bei G. L. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche³ (Breslau 1897) S. 197 unter VIII.

fung und der Erlösung, das Numinose der Menschwerdung des Gottessohnes erklären sollen? Hätte er seinem aggressiven, vor Lästerungen des Christengottes nicht zurückschreckenden Gegner mit der Lehre von einer göttlichen Mehrzahl nicht eine Waffe gegen sich selbst, dem Heiden ein willkommenes Gegenargument gegen den einen Gott der Christen in die Hand gegeben? Aus den religionswissenschaftlichen und theologischen Meinungsstreitigkeiten um die göttliche Zweiheit und Dreifaltigkeit sind uns ja die Begriffe Ditheismus und Tritheismus wohlgeläufig. Minucius Felix, der taktisch kluge und geschulte Causidicus, der er war, wußte zu unterscheiden, was er zu sagen, was er zu verschweigen hatte; er durfte in seinem Plädoyer für den Gott der Christen keine so naheliegenden Gegenargumente präsentieren.

Es scheint mir außer Frage zu stehen: Der von den Theologen und Kirchenvätern für ihre Christologie manipulierte doppelte Logos der Stoä war für Minucius F. ein untaugliches Instrument zur Darbietung einer Christus-Lehre und so vermied er es mit weisem Vorbedacht, „zwei Götter und Herren im Munde zu führen“ (ex ore proferre). An dem Versuch, das Unbegreifliche mit einer scheinbar einleuchtenden Formel begrifflich zu machen, ist ja letztlich auch ein Tertullian gescheitert. Mit den Paradoxien tertullianischer Dialektik konnte Octavius dem Rationalisten Caecilius gegenüber nicht bestehen.

War es also für den Verfasser des Octavius eine in der christologischen Problematik begründete zwingende Notwendigkeit, vor seinem Partner über die Existenz des Gottessohnes zu schweigen, so schloß dieser Zwang zugleich die Unmöglichkeit in sich, ihm Themen wie Erlösung, Erbsünde, Gnade, Sakramente nahezubringen. Denn solche Themen setzten bei ihm logischerweise das Verständnis für den von Gott gezeugten Christus voraus, noch viel mehr: die Kraft des Glaubens.

Minucius F. sei ein Häretiker gewesen, ein Docketist, ein neubekehrter Ignorant, ein Anhänger einer monarchianischen Gruppe, alle diese Vermutungen finden in unserem Dialog keinerlei Begründung und Stütze.

Angesichts eines solchen Befundes bleibt freilich für uns offen, welche persönlichen Vorstellungen von Christus und seiner Göttlichkeit der Autor selbst in sich trug.

Der Dialog Octavius gibt uns jedenfalls keinen Anhaltspunkt dafür, daß Minucius F. etwa in seiner Auffassung von Christus in einem Gegensatz zu den Kirchenlehrern gestanden

habe. Wir haben an dieser Stelle zu gegenteiligen Anschauungen Stellung zu nehmen, die heute noch nicht überwunden sind.

R. Kühn a. O. S. 39 bezweifelt, ob Minucius „in dieser schwierigen Frage überhaupt ein Urteil besessen habe“ und gelangt schließlich (S. 41) zu dem Ergebnis, „die Person Christi wie auch die Geister vor ihrem Fall (c. 26, 7f.) stehen bei ihm zu Gott außer jeglichem Zusammenhang; sie haben in diesem wesentlich monotheistischen System weder Raum noch Bedeutung.“ Diese seine Interpretation knüpft er S. 39f. an c. 29, 2¹⁶⁾ an, in der Minucius Christi Gottheit von der Menschlichkeit abstrahiere und in Christus wohl ein göttliches Wesen erkenne, ihm aber die menschliche Natur abspreche. Das von Minucius gebrauchte Wort *terrenum* negiere das *humanum corpus* des Gottmenschen. Damit kommt Kühn, den Ausdruck *terrenum* urgierend, zu der auch von Harnack¹⁷⁾ abgelehnten Folgerung eines minucianischen Docketismus, jener Lehre von einem Scheinleib Christi. Wenn er dann gar noch S. 33 eine Stelle aus c. 26, 12 heranzieht¹⁸⁾, um mit dieser des Minucius Auffassung von Christus als einem *spiritus*, einer *immortalis substantia*, *caelestis levitas* zu belegen, so befindet er sich wiederum im Irrtum. Denn diese dämonologische Stelle, die an Platon Symposion 202e anschließt und nachweislich auf orientalische Vorstellungen zurückgeht¹⁹⁾, hat mit einer Christologie des Minucius nichts zu tun. Hier eine so gekünstelte Verbindung herstellen zu wollen, erscheint absolut abwegig. Der Passus c. 29, 2 kann, wie oben erklärt, nicht anders verstanden werden denn als ein bewußtes Ausweichen vor einer hic et nunc völlig unfruchtbaren christologischen Disputation.

Zu der gewiß schwerfälligen Stelle des „Octavius“ c. 29, 2 äußert sich auch H. Dessau a. O. (oben Anm. 3) S. 383, der die Meinung vertritt, hier hätte Minucius die Logoslehre „nicht etwa vortragen, aber doch andeuten sollen.“ Daß er dies nicht

16) *longe... erratis, qui putatis deum credi aut meruisse noxium aut potuisse terrenum*; s. oben S. 70. Aem. Baehrens, *Minuc. Fel.* (Leipzig 1886), praef. XI, sieht in c. 29, 2 eine offensichtliche Leugnung der Göttlichkeit Christi.

17) S. ob. Anm. 2.

18) *vult enim (sc. Plato) substantiam inter mortalem immortalemque, id est inter corpus et spiritum mediam, terreni ponderis et caelestis levitatis admixtione concretam.*

19) Vgl. Plut. de Is. et Os. 25 p. 360d; def. orac. p. 414. Hierüber Näheres in meinem Aufsatz: „Die traditionsgeschichtlichen Grundlagen in Platons Lehre von den Dämonen, ‘Archiv f. Begriffsgeschichte Bd. 10 (1966) S. 241–267; hier S. 260f (Der Standort der Dämonen).“

getan hat, sei ein Zeichen dafür, daß er den Glauben an sie nicht geteilt hat. Mir scheint diese Erklärung voreilig; sie bleibt auch an der Oberfläche, abgesehen davon, daß es schwer vorstellbar ist, wie man die Logoslehre „andeuten“ soll. Dessau folgert weiter aus c. 29, 2, Minucius habe sich der Sekte eines gewissen Natalis (Euseb. hist. eccl. 5, 28, 8 ff.) angeschlossen, die sich von der Idee der Göttlichkeit Christi distanzierte und in Christus einen einfachen Menschen, einen *ψιλὸς ἄνθρωπος* (Euseb. a. O. 5, 28, 2) sah. Dieser Natalis sei mit dem aus dem ‚Octavius‘ bekannten Freund des Minucius F., mit Caecilius Natalis aus Circa identisch, eine Vermutung, die Dessau selbst²⁰⁾ zu gewissen Vorbehalten veranlaßt.

Im Rahmen unserer Untersuchung verdient noch c. 18, 7 eine – bisher zu vermissende – besondere Beachtung. Es heißt hier: *deum... qui ante mundum fuerit sibi ipse pro mundo, qui universa, quaecumque sunt, verbo iubet, ratione dispensat, virtute consummat.* Zu vergleichen ist damit Tertullian, Apolog. 17, 1: *deus unus est, qui totam molem istam... verbo, quo iussit, ratione qua disposuit, virtute qua potuit, de nihilo expressit...* Weiterhin Tertullian, Apolog. 21, 11: *et nos autem²¹⁾ sermoni atque rationi itemque virtuti, per quae omnia molitum deum ediximus, propriam substantiam spiritum²²⁾ inscribimus, cui et sermo insit pronuntianti et ratio adsit disponenti et virtus praesit perficienti. hunc (sc. spiritum)²³⁾ ex deo prolatum didicimus et prolatione generatum et idcirco filium dei et deum dictum ex unitate substantiae.* „Doch auch wir schreiben der Sprache und der Ver-

20) S. 380 unten; S. 386 (Schluß). Hier interessiert eine von Dessau S. 381 zitierte Bemerkung aus der Schrift von Ramorino, L'apologetico di Tertulliano e l'Ottavio di Minucio (Atti del congresso internaz. di scienze storiche, vol. XI sez. VII, p. 163), der dem Minucius wegen des bei ihm festzustellenden Mangels an einer Christologie vorhält, er sei „inferiore a sè stesso.“ (!)

21) In der früheren Fassung des Textes, im Cod. Fuldensis (Φ) (s. textkrit. Anhang bei C. Becker, a. O. S. 255) lautet der Anfang des Satzes: *et nos etiam sermonem atque rationem itemque virtutem... adscribimus*, womit die Nachahmung stoischer Lehre noch offener zugegeben wird. Vgl. Verf., Arch. f. Begriffsgesch. Bd. 7, S. 28.

22) Dieser Begriff (*spiritus* = *πνεῦμα*) ist nach Tertullians eigenem Zeugnis (Apol. 21, 10) dem Kleantes entlehnt, bei dem er als permeator universitatis erscheine (*πνεῦμα διήκων δι' ὅλου τοῦ κόσμου* [St. v. fg. II fg. 1027]. *τὴν ψυχὴν δι' ὅλου τοῦ κόσμου διήκειν* [St. v. fg. II fg. 495]).

23) In diesem Zusatz wandelt Tertullian den *spiritus* zum Logos-Christus ab. Vgl. Verf., Arch. f. Begriffsgesch. Bd. 7, S. 29.

nunft und ebenso der Kraft, wodurch nach unserer Lehrverordnung Gott alles geschaffen hat, eine besondere Wesenheit zu, den Geist, welchem Sprache innewohnt beim Verkünden, Vernunft beiwohnt beim Ordnen, Kraft gegenwärtig ist beim Vollbringen. Dieser Geist ist, so haben wir es gelernt, aus Gott hervorgebracht und im Hervorbringen gezeugt worden, und deshalb wird er Sohn Gottes und Gott genannt kraft der Einheit ihres Wesens.“

Unüberhörbar ist der Gleichklang bei Minucius Felix und Tertullian. Er muß durchaus nicht auf einer Abhängigkeit des einen vom anderen beruhen, sondern läßt vielmehr auf eine Gemeinsamkeit der Herkunft schließen, auf eine schon im tertullianischen Ausdruck ediximus sich niederschlagende kirchliche Überlieferung. Wir stoßen auf eine beiden gemeinschaftliche Terminologie, eine Dreigliederung in der Darstellung des Schöpfungsaktes: *verbo (sermone) iubet, ratione dispensat (disponit), virtute consummat (de nihilo expressit bzw. perficit)*. Ob in dieser Aufgliederung der Trinitätsgedanke zum Vorschein kommt oder irgendwie mitspielt, muß fraglich bleiben. Jedenfalls aber wird in der Formulierung die stoische Dichotomie evident. Die Funktion des stoischen *λόγος* ist eine doppelte: Dem Geist wohnt die Sprache, das *verbum*, der *sermo* inne beim Verkünden, das bedeutet die Funktion des *λόγος προφορικώς* als Dolmetschers des *λόγος ἐνδιάθετος*. Dem Geist wohnt die Vernunft, die *ratio* bei beim Ordnen, das bedeutet die geistig schöpferische Funktion des *λόγος ἐνδιάθετος*. Die Beeinflussung durch die Stoa wird bei Tertullian selber zugegeben, c. 21, 10: *apud vestros quoque sapientes λόγον, id est sermonem atque rationem* – das ist die lateinische Übersetzung des doppelten *Logos* –, *constat artificem videri universitatis*.

Worin unterscheidet sich nun Minucius Felix von Tertullian? Darin, daß Minucius in der zitierten Stelle die von Tertullian auf zwei *λόγοι*, das heißt bei ihm auf Gott-Vater und Gott-Sohn verteilten Funktionen auf den einen Gott, den *rex unus, dux unus, rector unus* (18, 7) überträgt, dessen Macht und Herrlichkeit unteilbar sei. Des Autors bewußte Zurückhaltung ist ganz augenfällig. Er bekennt sich nicht zu Christus, dem Mittler Gottes, obgleich er sich der christlichen Terminologie mit den für die Schöpfung des Universums verteilten Funktionen offensichtlich bedient. Wo ihn der Gedankengang zu einer Äußerung über Christus, wie gerade auch hier wieder, geradezu drängen mußte, weicht er zurück, eben um zu vermeiden, einen zweiten Gott,

einen deus alter ins Gespräch zu bringen und damit einen völlig fruchtlosen Disput mit seinem Partner zu entfachen.

Aus dieser Absicht ist auch folgende Merkwürdigkeit zu erklären: In c. 38, 2 (vgl. dazu c. 12, 6) behauptet Octavius, die Christen setzen sich keine Blumenkränze aufs Haupt, weil sie den Blumenduft mit der Nase, nicht mit Kopf und Haaren einzuziehen pflegen. Eine ausweichende, ins Ironische hinüberspielende Begründung. Nach Tertullian de corona c. 14 scheuten sich die Christen deshalb davor²⁴⁾, ihr Haupt mit Blumen zu schmücken, weil Christus eine Dornenkrone trug²⁵⁾. Wieder wird es augenfällig: Die Person Christi soll und muß außerhalb des Gespräches bleiben.

Alle an diese starr konsequente Haltung sich knüpfenden Hypothesen erweisen sich als unhaltbar und zeigen, wie sehr der Autor des Octavius mißverstanden wurde. Auch Lactanz²⁶⁾ tut ihm unrecht, wenn er seinem Werk, doch wohl im Hinblick auf die mangelhaft dargebotene Christologie, fehlende Gründlichkeit zum Vorwurf macht. Es war nicht Oberflächlichkeit oder gar Unkenntnis, die ihn in wichtigsten Dingen des Glaubens stumm sein ließ. Sein Schweigen darüber war das des Wissenden, der dort, wo es um Unbegreifliches und deshalb Unsagbares ging, sich der disciplina arcani beugte.

Zirndorf bei Nürnberg

Max Mühl

24) Zu dieser traditionellen observatio Christiana vgl. Tertullian a. O. cap. 2-4 (Ausc. v. Aem. Kroymann in Corpus Christianorum II, Turnholti, Belg., 1954).

25) a. O. c. 14, 4: si ob haec caput ei (sc. Christo) tuum debes, tale, si potes, ei repende, quale suum pro tuo obtulit. Aut (ut cod. Florent.) nec floribus coroneris, si spinis non potes. Quia non floribus potes, serva deo rem suam inattaminatam. ebd.: quae (sc. dedecoratio et turpitude et ... saevitia) <si> tunc domini tempora et foedaverunt et lancinaverunt, uti <quid> tu nunc laurea et myrto et oleo ... et liliis et omnibus violis coroneris...?

26) div. inst. 5, 1, 21: cuius liber declarat, quam idoneus veritatis adsertor esse potuisset, si se totum ad id studium contulisset.