

(Laktanz, inst. 5,5-8)\*

## XI.

Über diesen Befund hinaus weiß Laktanz beim Leser gerade diese Vorstellung von der Wiederkehr der *aetas aurea* zu wecken, indem er jenes Gedicht anklingen läßt, das in solchem Zusammenhang offenbar regelmäßig<sup>160a</sup> ins Blickfeld trat: die vierte Ekloge<sup>160b</sup> Vergils<sup>161</sup>. *Ultimo tempore* appliziert *ultima ... venit aetas* (4,4), *nuntium misit* erinnert an *iam nova progenies caelo demittitur* (4,7), in *fugatamque iustitiam reduceret* und *red iit ergo species illius aurei temporis* klingt *iam red it et Virgo, red eunt Saturnia regna* (4,9) an, und allgemein konnten die Ausführungen über die *pauci* und den vorläufigen Verbleib des *malum* an 4,31 ff. erinnern<sup>161a</sup>.

Zur Absicherung und Verdeutlichung sei auf die bis in den Wortlaut parallele Aussage in 4,2,5 verwiesen: *statuerat enim deus adpropinquante ultimo tempore ducem magnum caelitus mittere, qui ... revelaret*, wo ebenfalls *ultima ... aetas* und noch direkter als in 5,7,1 *iam nova progenies caelo demittitur alto*<sup>161b</sup> anklingen.

Wie darf man nach Meinung des Laktanz diese Anspielungen verstehen? Etwa im Sinne Monats, der Vergil von Laktanz den Rang eines Propheten zubilligen läßt<sup>162</sup>, oder Dörrie's, der zum analogen Text von inst. 4,2,5 vermerkt, für Laktanz

\* Fortsetzung und Schluß von WüJbb N.F. 4, 1978, 161-185. — S. 167, Z. 8-10 ("Da nach — Saturno") ist zu ändern in: "Da Laktanz die Einführung des Götterkultes Juppiter anlastet, kann er folgern: *Saturno*<sup>36</sup>". — S. 168, Z. 1-4 ("Die für — vor") ist zu ersetzen durch: "Die Anregung, die Einführung des Götterkultes gemäß Euhemeros mit dem Verlust des Monotheismus zu koppeln, erhielt Laktanz durch das dritte Sibyllinum<sup>41</sup>".

<sup>160a</sup> Vgl. oben Anm. 6, sodann Konstantin u. bes. Prudentius, Symmachus, Ammianus Marcellinus; vgl. O. Zwierlein, *Gnomon* 46, 1974, 772, ferner Symm., *Laud. in Grat. Aug.* 9 (deutlicher Bezug auf Vergil).

<sup>160b</sup> Der also auch hier wie in 5,5-6 den eigentlichen Hintergrund der Weltalterlehre vermittelt. In 7,24 ist es nicht anders.

<sup>161</sup> In der reichen Literatur zur Wirkungsgeschichte der 4. Ekloge bis hin zu P. Courcelle, *Les exégèses chrétiennes de la quatrième églogue*, in: *REA* 59, 1957, 294-319, übersehen; dagegen im Ansatz erkannt von Monat (z.St.) und vor allem von Messmer 69.

<sup>161a</sup> Zumal Laktanz in 7,24,7. 11 dort wieder anknüpft. — Auch könnte der Aspekt der allmählichen Verwirklichung der goldenen Zeit in der 4. Ekloge (dazu C. Becker, *Hermes* 83, 1955, 328 ff.) bei Laktanz mitbedacht sein (s. auch unten Anm. 160).

<sup>161b</sup> Zur Wirkung gerade dieses Verses in christlicher Literatur s. P. Courcelle, *REA* 59, 1957, 298-300.

<sup>162</sup> Monat I 50. 99 (mit ohnehin wenig zutreffendem Verständnis von 5,7,1 f.), dabei sicher verführt von Vorgängern, angefangen von D. Comparetti, *Virgilio nel medio aevo* (übers. v. H. Dütschke, Leipzig 1875), 93 ff., hier 94, über die unkritischen Bemerkungen von J.M. Pfäffisch, *Der prophetische Charakter der 4. Ekloge Vergils bis Dante*, *Histor.-polit. Blätter* 139, 1907, 637 ff., hier 641, oder die optimistische Sicht von V. Ussani, *In margine al Comparetti*, *Studi Medievali*, N.S. 5, 1932, 16 (*Entrava dunque Virgilio qual profeta nel cristianesimo per la porta del millenarismo*), bis zur Annahme einer christlichen Ausdeutung (u.a. A. Bolhuis, *Vergilius Vierde Ecloga in de Oratio Constantini ad Sanctorum Coetum*, *Diss. Amsterdam* 1950, 12); vgl. noch v. Campenhausen, *Lat. Kirchenväter*<sup>2</sup> 66.

drücke die vierte Ekloge Vergils zutreffend aus, wie der Heilsplan Gottes sich erfülle<sup>163</sup>, oder wenigstens in dem positiven Sinne, wie die Verwendung der 4. Ekloge im siebten Buch der Institutionen (Kp. 24) meist verstanden wird<sup>164</sup>, oder gar in der extremen Art, daß Laktanz die Dichtung Vergils als einen sakralen Text ansehe, der kommentiert werde wie die Schrift in der Biblexegese<sup>165</sup>?

Erinnern wir uns der oben (WüJbb 4, 1978, 164-166) erläuterten Prinzipien, die Laktanz bei der Dichterbenützung und -einschätzung leiteten. Sie eröffneten ihm einerseits die Möglichkeit, in apologetischer Absicht den Dichter als Zeugen zu bemühen, andererseits aber auch die Berechtigung zur Umdeutung, ja, zur Zurechtweisung. Galt doch in jedem Falle: An der Wahrheit hatten die Dichter allenfalls *in parte* teil, und dies noch in verderbter Form, da sie ja nicht als *revelati*, sondern als *profani* galten. Laktanz konnte also entsprechend verfolgter Intention das eine oder andere Interpretament anwenden. Zusätzlich hat er bei der Bemühung um Zeugenschaft bzw. bei der Korrektur erheblich differenziert.

Wenn Laktanz im Rahmen zuerkannter natürlicher Gotteserkenntnis, noch dazu in der Nachfolge des Minucius Felix<sup>166</sup>, Vergil als Zeugen für den Eingottglauben auftreten läßt<sup>167</sup>, wird die positive Einführung *Maro non longe a veritate* nicht überraschen, zumal auch hier trotz *non longe* gilt: *a f u i t a veritate*, ein Prinzip, das Laktanz niemals außer acht gelassen hat.

Auch bei der – gerade von heidnischer Seite so heftig kritisierten – Lehre von der *resurrectio futura* war Laktanz die Bezeugung durch Dichter höchst willkommen<sup>168</sup>. Zwar vergrößert er nicht, einschränkend festzuhalten, daß sie das *mysterium divini sacramenti*<sup>168a</sup> nicht kannten und die *veritatis arcana in parte* verderbt hätten, *tamen ipsa res eo verior invenitur, quod cum prophetis in parte consentiunt: quod nobis ad probationem rei satis est*.

Wie hebt sich davon, trotz gewisser Übereinstimmung, kurz darauf die Einführung der Dichter ab, wenn Laktanz den Zustand des künftigen Millenniums

<sup>163</sup> H. Dörrie in: Festschr. f. J.H. Waszink, Leiden 1973, 118, Anm. 49.

<sup>164</sup> Vgl. K. Prümm, Das Prophetenamt der Sibyllen in kirchlicher Literatur mit bes. Rücksicht auf die Deutung der 4. Ekloge Vergils, in: Scholastik 4, 1929, 59. 65; K.H. Schelkle, Virgil in der Deutung Augustins, Stuttgart 1939, 19. 194; ihm bis in den Wortlaut sich anschließend W. Schmid, RAC 2, 791; J. Doignon, Latomus 22, 1963, 800 f. Man darf fragen, wie Urteile bei Schelkle oder P. Courcelle (REA 59, 1957, 295) ausgefallen wären, wenn ihnen bekannt gewesen wäre, daß Laktanz in 4,2,5 und 5,7,1 f. den *puer* Vergils bei der Erwähnung der Geburt Christi assoziieren ließ.

<sup>165</sup> So mit Bezug auf inst. 7,24,11 R. Herzog, Biblepik I, München 1975, 198 (vgl. auch 200). Bedenklich nahe kommt dem A. Goulon (Les citations des poètes latins, in: Lactance et son temps, Paris 1978, 107 ff.), wenn er resumierend auf seine Frage "Est-ce à dire que fusionnent dans les Institutions Divines la culture païenne et les valeurs chrétiennes?" feststellt: "Elles y au moins juxtaposées [...] et ce n'est si mal". (152). Dies kann allenfalls bezüglich der Form gelten. Auch Goulon hat für die Frage nach der Funktion der Zitate (140 ff.) nicht hinreichend genug die Prämissen des Laktanz für die Einschätzung der Dichter bedacht. – Ungenau E.A. Schmidt, Poetische Reflexion. Vergils Bukolik, München 1972, 133, der bereits "erste Anspielungen auf eine messianische Deutung" bei Cyprian findet und sich dafür auf Schelkle 20 beruft, wo dies keineswegs behauptet wird. Vgl. ebd. (133 f.) Schmidt über Laktanz. – Zur richtigen Einschätzung der Anspielung bei Cyprian s. P. Courcelle a.O. 294, Anm. 2.

<sup>166</sup> Oct. 19 f., samt grundsätzlichem apologetischen Hintergrund bezüglich Dichterzeugnissen.

<sup>167</sup> Inst. 1,5,11.

<sup>168</sup> Inst. 7,22,1-4.

<sup>168a</sup> Gemäß Eph. 3,9; Röm. 16,26; 1 Kor. 1,26.

schildert<sup>169</sup>. Dabei finden sich nicht nur Anklänge an messianische Texte des Isaias und der *Oracula Sibyllina*<sup>170</sup>, sondern auch solche an die 4. Ekloge<sup>171</sup>.

Vergil ist daher mitgemeint<sup>172</sup>, wenn Laktanz anfügt, die Dichter hätten dies irrtümlich auf die Zeit unter der Herrschaft Saturns bezogen, weil sie die Propheten mißverstanden hätten<sup>173</sup>. Hier operiert Laktanz zwar auch mit der Entlehnungstheorie, fügt aber kein *in parte veritatis* hinzu, im Gegenteil. Die absolute Divergenz wird verstärkt durch Anspielung auf die *fama*<sup>174</sup>, die ihnen diese Weissagungen der Propheten zugetragen habe, sowie durch den ebenfalls geläufigen Hinweis, sie seien ja als *profani a sacramento* über die Bedeutung und den Bezug in Unkenntnis geblieben. So hätten sie angenommen *completa esse iam veteribus saeculis illa omnia*. Das ist keine Wiederholung von *facta esse iam Saturno regnante*, sondern eine generelle Erweiterung, welche die 4. Ekloge mit einschloß. Deshalb ist auch Vergil in die entscheidende Kritik einbezogen, die Laktanz anschließt und unmittelbar vor die Zitate aus der 4. Ekloge setzt: *quae utique fieri complerique non poterant homine regnante*<sup>175</sup>.

Wenn er ihn dann zitiert, will er ihn daher weder christlich aus- oder umdeuten, auch nicht "auf einen religiösen Gehalt der Ekloge ... aufmerksam machen"<sup>176</sup>, sondern er rückt ihn zurecht, indem er die Ankündigung Vergils erst eintreten läßt, *cum vero deletis religionibus impiis et scelere compresso subiecta erit deo terra*<sup>176a</sup>, außerdem hinzufügt, daß Vergil darin der Kumäischen Sibylle<sup>177</sup> folge (24,12), und auf die große Ähnlichkeit mit dem dritten sibyllinischen Orakel<sup>177a</sup> verweist (24,12-14).

Vergil ist hier also abhängig von einer in den Augen des Laktanz erheblich höher stehenden Quelle<sup>177b</sup>, die er durch seine Deutung auf einen *homo regnans* (24,10) falsch<sup>178</sup> ausgelegt<sup>179</sup> habe<sup>180</sup>.

<sup>169</sup> Inst. 7,24,7 ff.

<sup>170</sup> Notiert von Brandt zu 7,24,7 f.; eine wichtige Ergänzung (Amos. 9,13 f.; Joel 3,18, nicht 4,18) bei V. Fábrega, JbACh 17, 1974, 143.

<sup>171</sup> Richtig vermerkt von P. Courcelle a.O. 295, Anm. 1.

<sup>172</sup> Insofern auch möglich, weil ja dies von Vergil im Zusammenhang mit der Wiederkehr mehrfach betont wurde.

<sup>173</sup> Inst. 7,24,9; vgl. schon Justin 1. Apol. 41 f.

<sup>174</sup> Da schwingt das Motiv der Verderbtheit mit herein; s. inst. 2,10,7; 7,22,2. 4 – Vgl. auch 7,25,1.

<sup>175</sup> Inst. 7,24,10.

<sup>176</sup> K. Prümm, Scholastik 4, 1929, 65; man kann im Sinne des Laktanz auch nicht von "révelation" (Courcelle a.O. 295) sprechen.

<sup>176a</sup> Inst. 7,24,11.

<sup>177</sup> Zu diesem Hintergrund Vergils s. zuletzt A. Wlosok, "Cumaeum Carmen" (Verg., Ecl. 4,4); Sibyllenorakel oder Hesiodgedicht, in: Forma futuri, Festschr. f. M. Pellegrino, Turin 1975, bes. 693-695, 699-711.

<sup>177a</sup> Vgl. Gatz a.O. 87 ff.

<sup>177b</sup> Vgl. inst. 1,6,6.

<sup>178</sup> Entgegen der in Anm. 164 genannten Literatur, wo eine Position Augustins auf Laktanz zurückprojiziert wird.

<sup>179</sup> Eine kritischere Einschätzung der Rolle Vergils in inst. 7,24, die in manchem jedoch nicht befriedigt, jetzt auch bei V. Fábrega, JbACh 17, 1974, 143 f. – Ganz unzulänglich zu 7,24 H.W.A. van Rooijen-Dijkman, De vita beata. Het zevende boek van de Div. Inst. van Lactantius, Assen 1967, 139-142.

<sup>180</sup> Sollte daher Konstantin, wie manche meinen (u.a. A. Kurfeß mehrmals, zuletzt in:

Hiermit gewinnen wir auch den Schlüssel für die Art, wie Laktanz die Allusion an die 4. Ekloge inst. 5,7,1 f. verstanden hat und verstanden haben wollte. Laktanz begreift, wie wir sahen, die mit Christi Geburt einsetzende Heilszeit als einen Prozeß, der seine Erfüllung im Millennium findet. Nicht zufällig hat er für Anfang und Ende die 4. Ekloge anklingen lassen. Er setzt der in dieser Ekloge verkörperten paganen Idee der *innovatio saeculi*<sup>180a</sup> seine, als einzig wahr verstandene, christliche Vorstellung entgegen. Denn auch für die Anspielung auf den *puer* in 5,7,2 gilt, was Laktanz über die Unmöglichkeit einer solchen Heilszeit *homine regnante* (7,24,10), gesagt hat, und zwar erst recht in einem Zusammenhang, der so kritisch Position bezieht gegen die zeitgenössische Anmaßung eines gerechten *saeculum aureum*<sup>181</sup>. Überdies bettet Laktanz diese Allusion an Vergil in einen eminent christlichen Zusammenhang ein<sup>182</sup>, den es nun noch zu erarbeiten gilt.

## XII.

Monat<sup>183</sup> erklärt *ultimo tempore* durch Verweis auf inst. 2,17,1 *ultimis ... temporibus statuit de vivis ac mortuis iudicare*, inst. 4,2,5<sup>184</sup> *statuerat enim deus adpropinquante ultimo tempore ducem magnum caelitus mittere*, und mort. pers. 2,9 ... *in ultimo tempore ante imperium Christi ... sempiternum*. Er hätte auch noch auf inst. 4,10,1 ... *a principio*<sup>185</sup> *processisse dispositionem summi dei, ut esset necesse adpropinquante saeculi termino dei filium descendere in terram ...*, verweisen können.

Monat vermischt dadurch aber zwei Vorstellungsbereiche, die von Laktanz säuberlich getrennt werden gemäß fester biblischer Tradition: die Fülle bzw. das Ende der Zeit mit Christi erstem Kommen und das eschatologisch verstandene endgültige Aufrichten der *βασιλεία τοῦ θεοῦ*<sup>186</sup>. So entgeht ihm der Bezug, den

Theol. Quartalschr. 1950, 145 ff.; Zeitschr. Rel. Geistesg. 4, 1952, 42 ff. [dagegen A. Bolhuis, Vig. Christ. 10, 1956, 25 ff.]; J. Doignon, Latomus 22, 1963, 800) bei seiner Deutung Vergils in der Karfreitagspredigt von Laktanz angeregt worden sein, hätte er die Intentionen des Laktanz gründlich mißverstanden. Neuerdings vertritt Monat (I 98 f.) sogar wieder die Abfassung der Rede durch Laktanz (dagegen schon M. Perrin, Latomus 34, 1975, 505 f.).

<sup>180a</sup> Vgl. dazu die Belege in Anm. 6. 145 f. 160 a.

<sup>181</sup> Bei diesem Befund ist daher nichts abwegiger, als Laktanz zu unterstellen, er habe Vergils Dichtung als "sakralen Text" (R. Herzog, Bibelepik I, München 1975, 198, offenbar im Anschluß an D.E. Wiesen, Hermes 99, 1971, 72, der schon Minucius Felix unterstellt, er halte Vergil für einen sacred text) verstanden und gedeutet. Herzog hat versäumt, Laktanzens *principia interpretationis* zu erarbeiten. — Nicht haltbar im ganzen deshalb auch Herzogs jüngste Äußerung (Entr. Fond. Hardt 23, 1977, 33), die positive Usurpation Vergils beginne bereits mit Laktanz.

<sup>182</sup> Über die bereits erläuterte Soteriologie in *pater indulgentissimus* hinaus. Er ist bislang völlig übersehen worden.

<sup>183</sup> Monat zu 5,7,1.

<sup>184</sup> Sicher gemeint statt versehentlich II 2,5 bei Monat z.St.

<sup>185</sup> Vgl. Röm. 16,25; Eph. 3,3. 9; Kol. 1,26; Diognetr. 8,11 u. oft, stets im Zusammenhang mit dem Heilsplan Gottes für die Erlösung.

<sup>186</sup> Vgl. die Belege bei R. Schnackenburg, Lex. Theol. Ki. 5,150 f., sowie die S. 153 verzeichneten Arbeiten von O. Kuß, W.G. Kümmel u. R. Schnackenburg. Nebeneinander z.B. 1 Petr. 1,5. 20; ferner vom Weltende 1 Tim. 4,1; 2 Tim. 3,1; Jacob. 5,3; 2 Petr. 3,3 u.a. mehr. Die damit verbundenen Probleme (Naherwartung — Verzögerung) können in unserem Zusammenhang beiseite bleiben; vgl. dazu bes. E. Gräßer, Die Naherwartung Jesu, Stuttgart 1973.

Laktanz mit *adpropinquante ultimo tempore*, ähnlich den auffälligen Paralleltexten (inst. 4,2,5; 10,1), zum Neuen Testament herstellt.

Zum besseren Verständnis wird es notwendig sein, die relevanten Texte des NT hier vorzuführen. Vom Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu heißt es bei Marcus: *venit Jesus ... praedicans Evangelium regni Dei et dicens: quoniam impletum est tempus et appropinquavit*<sup>186a</sup> *regnum Dei* (1,14 f.)<sup>187</sup>.

Andere Texte betonen, ebenfalls in Verbindung mit dem Kommen Jesu, das Ende der Zeit bzw. der Tage: Hier ist jeweils der griechische Text wichtig: *ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν* (Hebr. 1,2 *novissime*<sup>187a</sup>, *diebus istis*)<sup>188</sup> *ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων* (1 Petr. 1,20 *novissimis temporibus*)<sup>189</sup>.

Wieder andere Texte verbinden die Erlösung mit der Einlösung des Heilsplanes Gottes in der Fülle der Zeit und verstehen die Erlösung als Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes: *ut notum faceret nobis sacramentum voluntatis suae secundum beneplacitum eius, quod proposuit in eo, in dispensationem plenitudinis temporum, restaurare*<sup>190</sup> *omnia in Christo* (Eph. 1. 9 f.)<sup>191</sup>. Hier begegnet neben dem Heilsplan Gottes, wie ihn ja auch Laktanz betont<sup>192</sup>, die Fülle der Zeiten so-

<sup>186a</sup> Die Vetus Latina kennt neben *adpropinquavit* auch *adpropiauit*, Matth. 3,2; 4,17 nur ersteres. — Für die Bibeltexte wird generell auf die zahlreichen Kommentare verwiesen, die in der Regel eingesehen worden sind, aber nur ausnahmsweise genannt werden. — Zur Deutung von *ἡγγικεν* s. J. Jeremias, Neutestam. Theologie 1<sup>2</sup> (Gütersloh 1973) 101-105, wozu man 105 ff. nehmen muß, um seine Deutung nicht mißzuverstehen; wichtig F. Mußner, Gottesherrschaft und Sendung Jesu nach Mk 1,14 f., in: Praesentia Salutis, Düsseldorf 1967, 81 ff.; G. Dautzenberg, Bibl. Zeitschr. 1977, 231-233.

<sup>187</sup> Paralleltexte bei Matth. 3,2; 4,17: *adpropinquavit ... regnum coelorum*, es fehlt der Verweis auf die Erfüllung der Zeit (s. jedoch 4,14-16: *ut adimpletur, quod dictum est per Isaiam prophetam*, Isaias 9,1-2). Bei Lucas findet sich keine Parallele, doch verdeutlicht seine Darstellung des Beginns der Lehrtätigkeit Jesu, daß *impletum tempus* und *adpropinquavit* bei Marcus als klare Hinweise auf das nun beginnende *regnum coelorum* (dazu genauer unten) zu verstehen sind: Jesus liest aus Isaias (61,1) vor und stellt fest: *Hodie impleta est in auribus vestris* (Luc. 4,10 f. 21). Vgl. aber auch Luc. 10,9: *adpropinquavit in vos regnum Dei* ~ Matth. 10,7 f.; vgl. Matth. 12,28; Luc. 11,20 *pervenit in vos regnum Dei*, woraus (neben anderem) hervorgeht, daß *adpropinquavit* den Beginn des *regnum Dei* markiert und nicht bloß die Nähe (vgl. noch H. Flender, Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas, München 1968, 111 ff. 132 ff.); vgl. insgesamt W.G. Kümmel, Die Theologie des Neuen Testaments, Göttingen<sup>3</sup> 1976, 32 ff. 39-41. 44 f. 73-75. 128-130. 288 f. — Von der Endzeit des Gerichts: Luc. 10,11; Jacob. 5,8; 1 Petr. 4,7.

<sup>187a</sup> Vgl. auch Matth. 21,37 *Novissime autem misit ad eos filium suum*, sowie 1 Kor. 15, 45 *Novissimus Adam in spiritum vivificantem*.

<sup>188</sup> Dazu u.a. O. Hofius, Katapausis, Tübingen 1970, 142. 151; Theol.WB 2, 695; ferner B. Klappert, Die Eschatologie des Hebräerbriefs, München 1969.

<sup>189</sup> Vgl. O. Michel, Hebräerbrief, Göttingen 1966, 93 f. Die Vet. Lat. bietet stets *novissimis temporibus*.

<sup>190</sup> Die Vet. Lat. kennt daneben u.a. *dispositionem-adimpletionis-recapitulare, instaurare* (s. Beuronener Ausg. z. St.).

<sup>191</sup> Vgl. bes. F. Mußner, Christus, das All und die Kirche, Trier<sup>2</sup> 1968, 46 ff.; Ders., Die Geschichtstheologie des Epheserbriefes = Studiorum Paolin. Congr. internat. 1961, II (Rom 1963) 59-63; R. Schnackenburg, Die Kirche im Neuen Testament, Freiburg 1961, 107-111.

<sup>192</sup> Inst. 4,2,5 *statuerat ...*; 4,10,1 *sic a principio processisse dispositionem summi dei*; 4,11,14 *cum statuisset*, stets mit Erlösung durch Christus (zu *dispositio* bei Laktanz auch Loi 235 f., wo aber der biblisch-patristische Hintergrund nicht herauskommt). — Zur neutestamentlichen Vorstellung des Heilsplanes s. auch die in Anm. 185 genannten Texte (ferner Theol.WB 1,634; 3,461 f. 977; 4,826-28; 5,153-155; Lex. Theol. Ki. 5,1242 f.); aus der Patristik s. nur

wie der Gedanke der Erneuerung und Wiederkehr<sup>193</sup>. Ebenso Gal. 4,4 f. *At ubi venit plenitudo temporis, misit deus filium suum ..., ut redimeret, ut reciperemus.*

Schließlich schreibt Paulus an die Korinther von den *finis saeculorum*, die zu ihnen gelangt seien (1 Kor. 10,11), und im Hebräerbrief (9,26) wird von der Erlösung in *consummatione saeculorum* gesprochen.

Auch hier haben Jesus und die Autoren des NT an alttestamentliche Vorbilder<sup>194</sup> und solche aus dem geistigen Umkreis<sup>195</sup> anknüpfen können. Diese Deutungsform der Heilsgeschichte ist in der nachbiblischen Tradition lebendig geblieben und im Zusammenhang mit Christi Kommen unzählige Male betont worden, wobei stets eine oder mehrere der genannten neutestamentlichen Texte, nicht selten in Verbindung mit den alttestamentlichen Vorbildern, sowohl im griechischen<sup>196</sup> als auch im lateinischen<sup>197</sup> Schrifttum, erwähnt werden.

Schon dieser Befund allein wäre für Laktanz hinreichende Basis gewesen, um mit *ultimo tempore* im Ohr des kundigen Lesers Vergil und Bibel zugleich anklingen zu lassen. Es gab aber schon in der Tradition vor Laktanz in solchem Rahmen Texte, welche die biblische Formulierung, zumal im Anschluß an Hebr. 1,2 und 1 Petr. 1,20, mit *ultimus* wiedergaben. So z.B. Tertullian, Marc. 5,8,6 f.: *et*

Ignat. Eph. 18,2 und dazu mit weiteren Belegen H. Schlier, Religionsgeschichtl. Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen, Giessen 1929, 32; Lampe s.v. *olkovoμia*; Blaise s.v. *dispositio*; zu Tertullian s. K. Wölfl, Das Heilswirken Gottes durch den Sohn nach Tertullian, Rom 1960, 68 ff. 72 ff. 188 ff.; Leo M. serm. 21,1 u. oft; ferner A. Grillmeier, Oikonomia. Der Heilsplan Gottes in Christo, in: Geist und Leben 32, 1959, 87-92; Kehl-Marrou, Geschichtsphilosophie, in: RAC 10, 761 f. — Zur Soteriologie des Laktanz jetzt B. Studer, La sotériologie de Lactance, in: Lactance et son temps, Paris 1978, 253 ff.

<sup>193</sup> Gerade dieser Aspekt wird immer wieder betont und mit vielen Termini wie *restaurare, recapitulare, reparare, redimere, renovare, reconciliare* etc. verdeutlicht (s. nur Vetus Lat. zu Eph. 1,10).

<sup>194</sup> Vgl. bes. Lev. 8,33 *usque ad diem, quo complebitur tempus; 12,4 donec impleantur dies; Num. 6,5 ad completum diem; Num. 24,14 extremo tempore; Isaias 2,2 in novissimis diebus; Micha 4,1 in novissimo dierum*, stets vom künftigen Heilsgeschehen, während das NT in den angezogenen Texten immer von der eingetretenen Erfüllung spricht.

<sup>195</sup> Vgl. nur Qumran, Habakuk-Komm. 1 Qp Hab VII 1 f. bei H. Lohse, Die Texte aus Qumran, Darmstadt 1971, 235.

<sup>196</sup> Aus der Fülle des Materials vgl. man u.a. 2 Klem. 14,2 *ἐφανερώθη δὲ ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν, ἵνα ἡμᾶς σώσῃ*; Irenäus (W.C. van Unnik, Der Ausdruck "in den letzten Zeiten" bei Irenäus, in: Neotestam. et Patrist., Freundesgabe f. O. Cullmann, Leiden 1962, 293-304; N. Brox, München. Theol. Zeitschr. 18, 1967, bes. 278-280), Hippolyt v. Rom (L. Bertsch, Die Botschaft von Christus und unserem Erlöser bei Hippolyt v. Rom, Trier 1966, 41-43), Origenes (u.a. Princ. I praef. 4; I 2,1; Comm. in Rom. III 8: *in consummatione ... saeculi, in novissimo tempore manifestavit deus iustitiam suam* ...; vgl. M. Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas, Basel 1941, 83-85), Epiphan. haer. 44,2 *Χριστὸν δὲ ἤκει φησὶ ἐπ' ἐσχάτων τῶν καιρῶν*.

<sup>197</sup> Vgl. das reiche Material der Vetus Lat. zu Eph. 1,10 in der Beuroner Ausgabe, ferner Zeno Veron. tract. II 9,1 Migne = II 12,1 Löfstedt (Sendung gemäß Prophezeiung *tempore maturo*); II 8,3 Migne = I 54,3 Löfstedt (*tempore constituto*), Leo Magnus (oft, z.B. serm. XXII 1 *Reparatur enim nobis salutis nostrae ... sacramentum, ab initio promissum, in fine redditum; XXII 2 advenientibus ergo temporibus ... ingreditur haec mundi infima Jesus Christus filius Dei*); Dante, De monarch. II 16; aus der Dichtung etwa Commod., De duob. pop. 184; Juvenec. 1,155, wo ecl. 4 und Bibel zusammenfinden wie bei Laktanz; Venant. Fort. Pange lingua 4.

*utique si in novissimos dies gratiam spiritus creator repromisit*<sup>198</sup>, *Christus autem spiritalium dispensator in novissimis diebus apparuit dicente apostolo: at ubi tempus expletum est, misit deus filium suum* (Gal. 4,4), *et rursus: quia tempus iam in collecto est* (1 Kor. 7,29), *apparet et de temporum ultimorum*<sup>199</sup> *praedicatione banc gratiam spiritus ad Christum praedicatoris pertinere*. Oder das von Laktanz so überaus oft zitierte achte Orac. Sibyllinum: *ὄστατοις τε χρόνους* ward die Erde verwandelt, ein Kind kam aus Mariens Schoß ... *ὄρα νόθεν* (8,456-58).

Ohne Zweifel hat also Laktanz mit *adpropinquante ultimo tempore* neben einer Assoziierung der vierten Ekloge in erster Linie die dargelegte biblisch-christliche Tradition aufgegriffen und dadurch verdeutlichen wollen, daß auch nach seiner Vorstellung die Wiederkehr der Heilszeit mit Christi Kommen und Wirken eingesetzt hat. Dies wird noch deutlicher, wenn man sich auch den folgenden Hintergrund vergegenwärtigt. Schon im Alten Testament und im antiken Judentum wird in vielen Texten die Wiederkehr des Urzustandes verkündet und erhofft, teils in historischer Zeit, teils in einem Land, wo Milch und Honig fließen, teils bei der eschatologischen Wende durch den heilschaffenden Messias<sup>200</sup>.

Viele Texte des Neuen Testamentes, zumal im Munde Jesu selbst, haben diese alttestamentlichen Weissagungen mit Christi Erscheinen als erfüllt angesehen und sein Wirken als den Eintritt eines neuen paradiesischen Heilszustandes verstanden<sup>201</sup>. Dafür<sup>202</sup> nur einige Belege. Bei Lucas eröffnet Jesus seine Lehre mit dem Verlesen eines messianischen Textes aus Isaias (61,1): *Spiritus Domini super me, evangelizare pauperibus misit me, sanare contritos corde, praedicare captivis remissionem, et caecis visum, dimittere confractos in remissionem, praedicare annum Domini acceptum, et diem retributionis*. Jesus fügt hinzu: *quia hodie impleta*

<sup>198</sup> Tertullian beruft sich auf das vorausgehende (5,8,6) Zitat aus Joel 3,1.

<sup>199</sup> Vgl. noch Anaph. der Tradit. apostol. (bei Funk, Didasc. et Const. Apost. II 99).

<sup>200</sup> Vgl. H. Gross, Weltherrschaft als religiöse Idee im Alten Testament, Bonn 1953; Ders., Die Idee ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im AT, Trier 1956, bes. 64 ff. 71 ff.; Ders., Umkehr im AT, in: Festschr. f. B. Fischer, Zürich-Freiburg 1972, 19-28; S. Herrmann, Die prophetischen Heilserwartungen im AT, Stuttgart 1965; M. Rehm, Der königliche Messias im Lichte der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja, Eichstätt 1968; P. Volz, Die Eschatologie der jüd. Gemeinde im neutest. Zeitalter, Tübingen<sup>2</sup> 1934; J. Daniélou, Sacramentum futuri, Paris 1950, 5 ff.; Eschatologie im AT (= Wege der Forschung 480), hrsg. v. H.D. Preuß, Darmstadt 1978.

<sup>201</sup> Aus der reichen Literatur vgl. man nur: L. Reinke, Die messianischen Weissagungen bei den großen und kleinen Propheten des AT, Gießen 1859, Bd. 1, 109-116; W. Fischer, Das Christuszeugnis des AT I, München 1939, II, Zürich 1942; W.G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung<sup>3</sup> = ATHANT 6 (1956); G. Jeremias, Der Lehrer der Gerechtigkeit, Göttingen 1963, 333 ff.; M. Rehm, Der königliche Messias im Licht der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja, Eichstätt 1968; R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich, Freiburg<sup>4</sup> 1966, 77 ff.; 199 ff. 209 ff.; J. Jeremias, Neutestam. Theologie, Gütersloh<sup>2</sup> 1973, 1,105-111 (vgl. auch 86 ff. 99 ff.); Ders., Theol.WB 1,141 ff.; 5,770 f.; P. Tachau, "Einst" und "Jetzt" im Neuen Testament, Göttingen-Zürich 1972; T. Holtz, Theol. Lit. Zeit. 99, 1974, 19 ff. (mit reich. Lit.); P.V. Dias, Kirche in der Schrift und im 2. Jhd. = Hdb. d. Dogmengesch. III 3d, Freiburg 1974, 20 ff. - Schon seit dem 2. Jahrhundert konnten Christen solche Bezüge in der Kunst gedeutet sehen (G. Wilpert, La fede della chiesa nascente, Rom 1938, 17-21).

<sup>202</sup> Weiteres in der genannten Lit. Vgl. bes. Matth. 1,23 ~ Isaias 7,14-16; 8,23; 9,6 - Matth. 4,14-16 ~ Isaias 9,1 f. - 2 Kor. 6,1-2 ~ Isaias 49,8 (wozu auch Theol.WB 2, 729; 7,994) - 2 Thess. 2,8 ~ Isaias 11,4; ferner Dias a.O. 24 ff.

*est in auribus vestris*<sup>203</sup> (Luc. 4,18 f. 21). – Beim gleichen Autor gibt Jesus den Abgesandten Johannes des Täufers auf ihre Frage, ob er der Messias sei, die Antwort: *quia caeci vident, claudi ambulant, leprosi mundantur, surdi audiunt, mortui resurgunt, pauperes evangelizantur* (Luc. 7,22 f., par. Matth. 11,5 f.), dabei bezeugend auf Isaias 35,5 ff.; 29,18 f.; 61,1 f. Der futurischen Ankündigung bei Isaias steht das eindringlich beanspruchte 'Jetzt' entgegen. – Adam wurde vom Satan versucht und erlag dieser Versuchung (Gen. 3,1 ff.); durch ihn wurden alle schuldig. Christus widersteht dieser Versuchung (Marc. 1,12 f.), schafft Heil für alle und bewirkt den Anbruch der Erlösung (vgl. Röm. 5,18 f.; Hebr. 2,17 f.)<sup>203a</sup>. Dieser neue Adam weilt nach der Versuchung unter den wilden Tieren (*eratque cum bestiis*)<sup>203b</sup>: eine Anspielung auf das messianische Motiv vom Tierfrieden (Isaias 11,6 - 8; 61,25) ist unverkennbar. – Man nehme jene Texte hinzu, die in Bildern und Symbolen sprechen, die man als Zeichen paradiesischer Heilszeit<sup>204</sup> verstand: Der anbrechende Frühling (Marc. 13,18 f.), Erntezeit (u.a. Marc. 4,8; Matth. 9,37), der neue Wein (Marc. 2,22), Friedenszeit (Matth. 10,11 - 15; Luc. 10,5 - 11), Licht (Marc. 4,21; Joh. passim), alles ist neu (2 Kor. 5,17; Koloss. 3,10)<sup>205</sup>, und vieles andere<sup>206</sup>.

### XIII.

Das Ausbrechen dieser Heilszeit wird aber nicht als bloße Wiederkehr, sondern als deren Erfüllung verstanden. Basis dafür ist das sogenannte typologische Schrift- und Heilsverständnis<sup>207</sup>. Danach stehen zwei verschiedene Personen oder Ereignisse der Bibel untereinander in Beziehung. Dabei weist das erste Glied auf das zweite voraus, das zweite ist als Wiederholung des ersten zu verstehen, jedoch in der Art einer Steigerung, Überbietung oder gar Erfüllung. Die Beziehung kann parallel (typologisch) oder antithetisch (antitypologisch) gemeint sein. Diese

<sup>203</sup> Zu *in auribus vestris* richtig J. Jeremias, Neutest. Theol. 107 f. – Zum 'Jetzt' im NT u.a. O. Kuss, Theol. u. Glaube 46, 1956, 243 f. 246; Stählin, Theol.WB 4,1106 ff.

<sup>203a</sup> Vgl. L. Goppelt, Typos (s. unten Anm. 207), 36 f. 117.

<sup>203b</sup> Vgl. J. Jeremias, Theol.WB 1,141; J. Daniélou, Sacramentum futuri, Paris 1950, 8 f.; U. Holzmeister, Jesus lebte mit den wilden Tieren, in: Festschr. f. M. Meinertz, Münster 1951, 84 - 92; J. Daniélou, Liturgie und Bibel, München 1963, 28 f. – Zur Deutung in der frühen Kirche s. Kl. Koepen, Die Auslegung der Versuchungsgeschichte unter bes. Berücksichtigung der alten Kirche, Tübingen 1961; M. Steiner, La tentation de Jésus dans l'interprétation patristique de Justin à Origène, Paris 1962.

<sup>204</sup> Wichtig die entsprechenden Hinweise bei J. Jeremias, Neutest. Theol. 108-110.

<sup>205</sup> Vgl. Theol.WB 3,450 ff.; Lex. Theol. Ki. 3,1019 f.; 6,575 ff.; G.B. Ladner, The Idea of Reform, Cambridge 1959, 49 ff.; L. Goppelt, Typos 157 ff.

<sup>206</sup> Auf die Bezüge zum AT sei summarisch verwiesen: Isaias 9. 11. 35. 51 f. 60; Ezech. 36; wichtig für den neutest. Umkreis P. Volz, Die Eschatologie der jüd. Gemeinde im neutest. Zeitalter, Tübingen<sup>2</sup> 1934, u.a. 381 ff.; J. Daniélou, Sacramentum futuri, Paris 1950, 5 f.

<sup>207</sup> Dazu vor allem L. Goppelt, Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen, Gütersloh 1939 (Nachdruck Darmstadt 1969 mit Abdruck des wichtigen Aufsatzes 'Apokalyptik und Typologie bei Paulus', aus: Theol. Lit. Zeit. 89, 1964, 321-344; S. 257 ff.); H. de Lubac, Typologie et Allegorisme, in: Rech. Sc. Rel. 34, 1947, 180 - 226; R. Göglér, Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes, Düsseldorf 1963, bes. 98 ff.; ferner E. Auerbach, Figura, in: Neue Dante-Studien, Istanbuler Schriften 5, 1944, bes. 27 ff.; L. Goppelt, Theol.WB 8,246; weiteres Verf., Grazer Beitr. 1, 1973, 28 ff.

Deutungsform ist schon in der Auslegung alttestamentlicher Geschichtsdarstellungen angewandt, in rabbinischer Exegese vorhanden, im NT wie in der Patristik, namentlich in der Auseinandersetzung mit den Juden und in der Apologetik, weiter entwickelt worden und im Mittelalter<sup>208</sup> sehr beliebt gewesen. Signifikantestes Beispiel in NT und Patristik ist die Adam-Christus-Typologie, die wir im Römerbrief sowie im ersten Korintherbrief fassen: Röm. 5,12-21, bes. 17-19; 1 Kor. 15,21 f. *Quoniam quidem per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum. Et sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur*; 15,44-49, bes. 45 *Factus est primus homo Adam in animam viventem, novissimus Adam in spiritum vivificantem*<sup>209</sup>. In der patristischen Literatur ist die Anwendung dieser Typologie geradezu Legion. Ich erinnere nur an Justin, Meliton v. Sardes, Irenäus, Hippolyt, Klemens v. Alexandria, Origenes, Tertullian, Cyprian<sup>210</sup> und spätere und hebe lediglich zwei signifikante Texte heraus:

(1) Irenäus, Adv. Haer. 3,21,10, der mit dem Hinweis, daß durch eines Menschen Ungehorsam die Sünde eingekehrt sei, auf Röm. 5,12 Bezug nimmt, sodann aber die Ausführungen bei Paulus in einem Sinne erweitert, die eine gute Brücke zu Laktanz, inst. 5,7,1 f. darstellen: so sei durch den Gehorsam eines Menschen die *Gerechtigkeit* auf die Welt gekommen<sup>210a</sup> ... Und (2) Ambrosius führt zu Lukas 4,1 f. aus: *convenit recordari, quemadmodum de paradiso in desertum Adam primus eiectus sit, ut advertas, quemadmodum de deserto ad paradysum Adam secundus reverterit*<sup>211</sup>, ebenfalls eine treffliche Erläuterung der laktanzischen Feststellung, daß Christus die Gerechtigkeit zurückgebracht hat (inst. 5,7,1 f.)<sup>212</sup>. Gerade der typologische Bezug von 'Adam-Christus' war geeignet, einen eindeutigen Bezug vom ersten zum zweiten Paradies herzustellen<sup>213</sup>.

<sup>208</sup> Wichtigste Literatur dazu neben der in der vorigen Anm. genannten bei Verf., Grazer Beitr. 1, 1973, 29 Anm. 26-29.

<sup>209</sup> Dazu Goppelt, Theol. Lit. Zeit. 89, 1964, 328 ff. = Typos 271 ff.; Ders., Theol. WB 8, 252 f.; J. Jeremias, Theol. WB 1, 141-143; E. Brandenburger, Adam und Christus. Exegetisch-religionsgesch. Unters. zu Röm. 5,12-21 (1 Kor. 15), Neukirchen 1962; J. Daniélou, Sacramentum futuri, Paris 1950, 6-12.

<sup>210</sup> Vgl. dazu nur Lampe, Patr. Greek Lex. p. 28 f. (s.v. Adam); Lex. christl. Ikon. 1, 43 f. 69 f.; J. Daniélou, Message évangélique et culture hellénistique, Tournai 1961, 186 ff. 203 ff. 213 ff. 217 ff. 235 ff. 251 ff.; J.T. Nielsen, Adam and Christ in the Theologie of Irenaeus of Lyon, Assen 1968; G.T. Armstrong, Die Genesis in der alten Kirche, Tübingen 1962, 74 ff.; W.K. Bietz, Paradiesesvorstellungen bei Ambrosius und seinen Vorgängern, Diss. Gießen 1973, 68 ff. (auf meine Veranlassung modifiziert gegenüber der maschinenschriftlichen Fassung S. 72 ff., wo in Anlehnung an bisherige Interpreten [bes. H. Finé, Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian, Diss. Frankfurt 1958, 215 ff., wo auch 'Paradies auf Erden' nicht erkannt ist, auch nicht bei Grimm, Paradisus 44 f.] eine bloße Rekapitulation angenommen worden war). - S. jetzt wieder I. Escribano-Albergca, in: Begegnung, 1972, 455 f.

<sup>210a</sup> Vgl. auch Adv. Haer. 5,5,1.

<sup>211</sup> Ambros., in Luc. IV 7 (vgl. Expos. Ps. 118,42,3; Explan. Ps. 43,11,3 f.; Explan. Ps. 45,12; epist. 71,8 Faller). Zur Typologie 'Adam-Christus' bei Ambrosius vgl. V. Hahn, Das wahre Gesetz, Münster 1969, 407-409.

<sup>212</sup> Laktanz ist zwar kein eifriger Anhänger der typologischen Deutung (wobei freilich die prinzipielle Zurückhaltung in der Verwendung von Bibelziten eine Rolle gespielt haben dürfte), kennt sie aber durchaus; vgl. inst. 4,17,12 ff.; 18,1; 20,5 ff.; 26,37 ff.; 7,15,1-4. 'Adam-Christus' allenfalls indirekt 4,25,8; 26,28 in Verbindung mit 2,12,20; vgl. noch 7,14,14; s. auch V. Fábrega, JbACh 17, 1974, 132. 140.

<sup>213</sup> Mitgeholfen hat dabei das Stammesvater-Motiv und die Vorstellung vom neuen

Ähnlich verhält es sich mit anderen Typologien, die daraus entwickelt worden sind. So mit 'Eva-Maria', von Justin (dial. 100,4 f.) als erstem entfaltet und allenthalben verwendet<sup>214</sup>, 'Eva-Ecclesia'<sup>215</sup> und 'Maria-Ecclesia'<sup>216</sup>. Es überrascht nicht, daß sich auf diesem Hintergrund die Vorstellung entfalten konnte, Christus selbst sei das Paradies, *ὁ παράδεισος ὁ πνευματικός*, wie es Klemens von Alexandria (strom. 6,2,4) ausdrückt<sup>217</sup>, oder spezifischer, er sei der wahre Baum des Lebens<sup>218</sup> oder der wahre Fluß aus dem Paradies<sup>219</sup>.

Es war dann kein weiter Schritt, zumal über die Ausdeutung des Epheserbriefes, über die Allegorisierung des Hohen Liedes und des Psalms 22, des eigentlichen Taufpsalms<sup>220</sup>, sowie über die Vorstellung der Gläubigen als Pflanzung, von der Kirche als dem Paradies<sup>221</sup> zu sprechen, an dem man durch die Taufe<sup>222</sup> Anteil bekam. Folgerichtig wurden frühchristliche Baptisterien wie ein Paradies ausgemalt<sup>223</sup>. Für die überreiche Fülle der Belege mögen stellvertretend wenige zeugen: *Plantata est enim ecclesia paradisi in hoc mundo* (Iren. adv. haer. 5,20,2); *cuius unitatis sacramentum expressum videmus etiam in Cantico Canticorum* (4,12 f.) *ex persona Christi dicentis: hortus conclusus ... puteus aquae vivae, paradisi cum fructu pomorum. Si autem ecclesia eius hortus conclusus est ...?* (Cypr. epist. 74, 11)<sup>224</sup> ... *nos post baptismum ad paradisi pervenimus* (Zeno Ver. tract. 12,3

Gottesvolk (vgl. Theol.WB 7,1064 - 1070; H. de Lubac, *Catholicisme*, Paris 1974, 1 - 17; de Fraine, *Adam et son lignage*, Brügge 1959; J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1972, 16 f.

<sup>214</sup> Z.B. Iren., *Adv. Haer.* 3,12,10; 22,4; 32,1; Tertull., *carn.* 17,4 f.; *Iud.* 13,11; dazu Armstrong a.O. 73 f.; v. Campenhausen a.O. 29 ff.; A. Müller, *Ecclesia-Maria*, Fribourg 1955, 48 ff. — Weitere Texte bei H. Lausberg, *Der Hymnus 'Ave maris stella'*, Opladen 1976, 54-56.

<sup>215</sup> Vgl. nur M.—L. Thérel, *Les symboles de l' "Ecclesia" dans la création iconographique de l'art chrétien du III<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*, Rom 1973, 21 ff.

<sup>216</sup> Aus der reichen Lit. s. nur Y.M.—J. Congar, *Marie et l'église dans la pensée patristique*, RSPHTh 38, 1954, 3-38; Müller a.O.; K. Delahaye, *Erneuerung der Seelsorgeformen aus der Sicht der frühen Patristik*, Freiburg 1958, 20 ff. 24 ff. 30 ff.; Thérel *passim*; P.—Th. Camelot, *Handbuch d. Dogmengesch.* III 3b, Freiburg 1970, 10 f. 13 f. 19. 51 ff. (über lat. Texte).

<sup>217</sup> Viele Belege dafür bei Lampe, *Patr. Greek Lex.* 1012 (unter D—E).

<sup>218</sup> *Method.*, *symp.* 9,3.

<sup>219</sup> Hippol., *Comm. Dan.* I 17 f. (SC 14 p. 85-87; dazu Einl. 44 f.).

<sup>220</sup> Lit. bei Auf der Maur, *Das Psalmenverständnis des Ambrosius v. Mailand*, Leiden 1977, 335 Anm. 1-2.

<sup>221</sup> Belege bei Lampe a.O. 1012 E 4 (s. schon Oden Salom. XIX 34. 39. 49); weiteres bei J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, Paris 1950, 16 ff.; Ders., *Terre et paradis chez les Pères de l'Eglise*, in: *Eranos-Jahrb.* 22, 1954, 433 ff.; Ders., *Catéchèse pascale et retour au paradis*, in: *La Maison-Dieu. Centre de pastorale liturgique* 45, 1956, 99-119; A. Hamel, *Kirche bei Hippolyt v. Rom*, Gütersloh 1951, 40 ff.; A. Müller, *Ecclesia-Maria*, Fribourg 1955, 137 ff.; Delahaye a.O. 34 ff. 52 ff.; G.B. Ladner, *The Idea of Reform*, Cambridge (Mass.) 1959, 69 ff.; L. Bertsch, *Die Botschaft von Christus und unserer Erlösung bei Hippolyt v. Rom*, Trier 1966, 109 ff.

<sup>222</sup> Neben der Lit. in der vorigen Anm. vgl. u.a. J. Daniélou, *Liturgie und Bibel*, München 1963, 180 ff.

<sup>223</sup> Vgl. G. Wilpert, *La fede della chiesa nascente*, Rom 1938, 89 ff.; J. Quasten, *Pisciculi*, Münster 1939, 220 ff.; J.—L. Maier, *Le baptistère de Naples et ses mosaïques*, Fribourg 1964, 155-158 (mit Lit.); *Lex. christl. Ikon.* 4,244 f.

<sup>224</sup> Vgl. epist. 73,10 *Ecclesia paradisi instar exprimens arbores frugiferas intra muros suos intus inclusit ... Has arbores rigat quattuor fluminibus, id est evangelii quattuor, quibus baptismi gratiam salutari et caelesti inundatione largitur*; z. Hintergrund vgl. noch H. Rahner,

Löfst.).

Die eigentliche Basis für diese Bildhaftigkeit bildet jedoch die frühchristliche Auffassung von der Einheit des göttlichen Heilsplanes, der sich schrittweise entfaltet von der ursprünglichen paradiesischen Ordnung über die Schuld des Menschen, den daraus resultierenden Verlust der anfänglichen Heilsgnade und der Wiederbringung durch Christus als Anbruch der künftigen Vollendung des Heils. Erreichbar ist dieses Heil in seiner Kirche, die von Anfang an, seit dem sichtbaren Paradies, besteht, "gestiftet vor Sonne und Mond"<sup>225</sup>, "um derentwillen die Welt erschaffen wurde"<sup>226</sup>, in die als das Paradies der Mensch schon damals aus der Welt versetzt wurde: *translatus in paradysum — iam tunc de mundo in ecclesiam*<sup>227</sup>. Christus legte den Grund zur Endgestalt der Kirche, der "heiligen Gemeinschaft der in Gerechtigkeit<sup>227a</sup> Lebenden"<sup>228</sup>, die "dort bleiben bis zur endgültigen Vollendung, im voraus die Unverweslichkeit schmeckend"<sup>229</sup>. Das Bild vom Paradies verbindet also die Heilsgeschichte insgesamt, freilich im typologischen Sinne von Ursprung und Vollendung<sup>230</sup>.

Richten wir von hier aus wieder den Blick auf den Ausgangspunkt, auf den Eingang des siebten Kapitels im fünften Buch des Laktanz, so zeigt sich mit allem Nachdruck, wie sehr Laktanz, ohne daß aus naheliegenden Gründen<sup>231</sup> der Begriff 'Paradies' fällt, sowohl hinsichtlich des großen heilsgeschichtlichen Rahmens als auch in den grundsätzlichen Einzelheiten dieser patristischen Tradition verpflichtet ist und von dieser Basis her argumentiert.

#### XIV.

Dies läßt sich an Hand einer wichtigen Einzelheit noch erhärten. Laktanz stellt nachdrücklich fest, daß Christus bei seinem Erscheinen die Gerechtigkeit zurückgebracht hat, und daß sie einigen bereits zuteil geworden ist (5,7,1 f.). Laktanz, für den Gerechtigkeit der Inbegriff des Christseins<sup>232</sup> ist, greift damit eine bedeutende Tradition auf. Schon in vielen messianischen Texten des AT wird der Messias als der Gerechte verstanden, der mit seinem Kommen die Gerechtigkeit wiederbringt und

Symbole der Kirche, Salzburg 1964, 208 - 220; J. Daniélou, in: *Sentire ecclesiam*, Festschr. H. Rahner, Freiburg 1961, 96; unzutreffend H. Finé, *Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian*, Diss. Frankfurt 1958, 222 f.

<sup>225</sup> 2 Klem. 14,1.

<sup>226</sup> Past. Herm. 2,4,1.

<sup>227</sup> Tertull., Marc. 2,4,5 — allgemein vgl. M. Schmaus, *Kath. Dogmatik*<sup>6</sup> III 1,17 ff.

<sup>227a</sup> Dies klingt, gerade von Laktanz her, wohlvertraut (inst. 5,7,1-3); denn er spricht regelmäßig von den Christen als den *iusti*, z.B. inst. 1,1,15; 5,2,4; 8,1; 9,13; 11,1. 10, in dieser absoluten Art wohl vom afrikanischen Kirchenbegriff eines Tertullian und Cyprian beeinflusst, wozu W. Simonis, *Ecclesia visibilis et invisibilis*, Frankfurt 1970, 2 ff. 5 ff. 20 ff.

<sup>228</sup> Hippol., *Comm. Dan.* 1,17,7.

<sup>229</sup> Iren. *Adv. Haer.* 5,5,1; 5,35,2; vgl. Hippol., *Comm. Cant. fr.* XIX (vgl. 1 Kor. 10,11).

<sup>230</sup> Dazu wichtig Delahaye a.O. 34 ff. 52 ff.; J. Daniélou, *Liturgie und Bibel*, München 1963, 13 ff.

<sup>231</sup> Dazu oben, Einleitung.

<sup>232</sup> Vgl. Verf., *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Laktanz*, *Vig. Christ.* 33, 1979, sowie unsere bisherige Interpretation.

ein *regnum iustitiae*<sup>233</sup> aufbaut<sup>234</sup>. Diese Vorstellung<sup>235</sup> wird vom Neuen Testament übernommen, auf Christus als den gerechten Messias<sup>236</sup> übertragen, der die Gerechtigkeit Gottes an allen und für alle<sup>237</sup>, die glauben, verwirklicht. Hier knüpfen die Väter in einer Fülle von Texten<sup>238</sup> an. Erinnert sei an Ignatius v. Antiochien, der in seinem Brief an die Smyrner den Sinn der Menschwerdung Christi darin sieht, daß durch ihn jegliche Gerechtigkeit erfüllt werde (1,1). An Irenäus, der Röm. 5,12 variierend ausführt, daß durch den Gehorsam Christi die Gerechtigkeit in die Welt gekommen und den Menschen das Leben wiedergegeben sei (adv. haer. 3,21, 10)<sup>239</sup>. Nach Origenes "ging in seinen Tagen Gerechtigkeit und eine Fülle des Friedens auf (Ps. 71,7), die ihren Anfang von seiner Geburt nahm" (Contra Cels. 2,30)<sup>239a</sup>. An den gleichen Psalm (71,2) knüpft Tertullian an und bezieht die Aussage auf Christus und sein Volk (Marc. 5,9,9), oder er spricht mit Bezug auf Dan. 9,21 - 25 von Christus als der *iustitia aeterna*, die allen Gläubigen ihre Schuld hinwegnehme (Iud. 8,5. 12)<sup>240</sup>.

Für Laktanz, der Christus häufig den *doctor, magister, praeceptor iustitiae*<sup>241</sup> nennt, wird diese Vorstellung zum regelrechten Leitmotiv im 'messianischen' vierten Buch seiner Institutiones. Da diese Texte nicht nur eine bedeutsame Entwicklung zusammenfassen und abrunden, sondern alle auch unseren Ausgangspunkt (5,7,1 f.) trefflich erläutern, sollen wenigstens einige hier in Auszügen folgen.

*In primis igitur scire homines oportet sic a principio processisse dispositionem summi dei, ut esset necesse adpropinquante saeculi termino dei filium descendere in terram, ut constitueret deo templum doceretque iustitiam* (4,10,1).

*propter has illorum impietates abdicavit eos in perpetuum, itaque desiit prophetas mittere ad eos. sed illum filium suum primogenitum, illum opificem rerum et consiliatorem suum, delabi iussit e caelo, ut religionem sanctam dei transferret ad gentes, id est ad eos qui deum ignorabant, doceretque iustitiam, quam perfidus populus abiecerat* (4,11,7).

*Summus igitur deus ac parens omnium cum religionem suam transferre voluisset, doctorem iustitiae* (cf. Joel 2,23) *misit e caelo, ut novis cultoribus novam legem in eo vel per eum daret, non sicut ante fecerat per hominem, sed tamen nasci eum voluit tamquam hominem, ut per omnia summo patri similis existeret.* (4,13,1).

<sup>233</sup> Vgl. Theol.WB 2,188,21 ff.; 198,23 ff.; 1,293,22; 3,348,14; 931,24. 30; H.H. Schmid, Gerechtigkeit als Weltordnung, Tübingen 1968, 83 - 89. 114 f. 132 f. 135. 142. Die Verwirklichung ist an sittliche Voraussetzungen gebunden (vgl. H. Gross, Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im alten Orient und im AT, Trier 1956, 165 ff.).

<sup>234</sup> Vgl. nur Isaias 9,1 - 7; 10,22; 11,1 - 9; 32,1. 16; 45,8; 60,17. 21; 62,1 - 2; Jerem. 23, 5 - 8; Baruch 5,4. 9; Malach. 4,2; Osee 10,12; Joel. 2,23 (*quia dedit vobis doctorem iustitiae*); Ps. 71,1 - 4. 7 f.; 84,9 - 14.

<sup>235</sup> Vgl. auch in Ps. Salom. (P. Stuhlmacher, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus, Göttingen 1966, 178; J. Schüpphaus, Die Psalmen Salomons, Leiden 1977, 92 - 94) und in Texten des Qumran, wozu G. Jeremias, Der Lehrer der Gerechtigkeit, Göttingen 1963, 308 ff.

<sup>236</sup> Vgl. Theol.WB 2,190 f. 202; 3,318; 5,98.

<sup>237</sup> Vgl. nur Luc. 23,47; Röm. 3,21 - 26; 5,18; 10,3 f.; 2 Kor. 5,18 - 21; Phil. 3,9 (dazu Stuhlmacher a.O. 74,77.86 - 101); 1 Joh. 2,1.

<sup>238</sup> Vgl. nur die Belege bei Lampe, Patr. Greek Lex. 368 (B 3. 6a); 369 f. (B 3-5); ThLL VII 2,716 f. 724 f.; Blaise, Dict. Lat. - Français des Aut. Chrét. 481.

<sup>239</sup> Besonders ausführlich und eindringlich: Diognetbrief 9 (dazu Komm. von Marrou) und häufig auch Klemens v. Alexandria (wozu M. Farantos, Die Gerechtigkeit bei Klem. v. Alex., Diss. Bonn 1972, 103 ff.).

<sup>239a</sup> Ders., in Erläuterung von 1 Kor. 1,30: *iustitia Dei, id est Christus, qui factus est nobis iustitia a Deo* (Comm. in Rom. VIII 2,14,1160 f. Migne).

<sup>240</sup> Ähnlich Athan. De incarn. Verbi 39 f.

<sup>241</sup> Vgl. Loi, Lattanzio 258 ff.

*Deus enim cum videret malitiam et falsorum deorum cultus per orbem terrae ita invaluisse, ut iam nomen eius ex hominum memoria fuisset paene sublatum, filium suum principem angelorum legavit ad homines, ut eos converteret ab impiis et vanis cultibus ad cognoscendum et colendum deum verum, item ut eorum mentes a stultitia ad sapientiam, ab iniquitate ad iustitiae opera traduceret (4,14,7).*

*Discant igitur homines et intellegant, quare deus summus, cum legatum ac nuntium suum mitteret ad erudiendam praeceptis iustitiae mortalitatem, voluerit eum carne indui et cruciati adfici et morte multari. nam cum iustitia nulla esset in terra, doctorem misit quasi vivam legem, ut nomen ac templum novum conderet, ut verum ac pium cultum per omnem terram et verbis et exemplo seminaret (4,25,1 f.).*

*Deus namque, ..., cum statuisset hominem liberare, magistrum virtutis legavit in terram, qui et praeceptis salutaribus formaret homines ad innocentiam et operibus factisque praesentibus iustitiae viam panderet, qua gradiens homo et doctorem suum sequens ad vitam aeternam perveniret (4,26,25)<sup>242</sup>.*

## XV.

Nun wird deutlich, welcher überlegten und trefflichen Griff Laktanz getan hat, als er als Ausgangspunkt für seine Darlegungen über die Gerechtigkeit die Weltalterlehre wählte. Er konnte sich ihrer, zumal in der von ihm assoziierten vergilischen Form, bis in die Struktur hinein bedienen, seine paganen Leser also in wohlvertrauten Bildern ansprechen, aktuelle Zeithintergründe kritisch beleuchten und gleichzeitig ins Zentrum christlicher Soterologie und Heilsgeschichte vorstoßen<sup>242a</sup>.

Nicht von ungefähr verläßt Laktanz jetzt mehr und mehr den engeren paganen Rahmen und verdeutlicht seine Vorstellung von der Wiederkehr der goldenen Zeit mit Vorstellungen und Bildern, die biblisch-christlicher Lehre entstammen. Er wird nun aggressiver und zerpfückt die heidnische Vorstellung von goldener Zeit und damit von Gerechtigkeit und hebt davon seine eigene, christliche Auffassung ab<sup>243</sup>. Gemäß der schon erläuterten Prämisse, daß man *homine regnante* (7,24,10) von dem vollen Eintritt des *tempus aureum* niemals sprechen könne, und bezüglich der realen Gegebenheiten, daß das *malum* noch vorhanden sei (5,7,3 ff.), stellt Laktanz fest, daß, *quamvis sit hominibus missa iustitia, tamen aureum saeculum non esse dicatur* (5,7,10). – Das heiße aber keineswegs, daß es nicht schon Gerechte<sup>244</sup> gebe. Die Heiden hätten solche doch vor Augen, wollten sie aber nicht zur Kenntnis nehmen; statt dessen warteten sie darauf, daß diese – als *inanis* apostrophierte – *iustitia*, wie sie die Dichter beschrieben, vom Himmel falle<sup>244a</sup>: *Ecce in conspectu vestro est: suscipite, si potestis, eamque in domicilio vestri pectoris conlocate nec difficile aut alienum a temporibus existimetis* (5,8,2). – Diese Ge-

<sup>242</sup> Vgl. 4,16,4 f.; 4,24,1. 10. – So wird die pagane, namentlich seit Vergil (ecl. 4,6) propagierte Vorstellung von der Wiederkehr der Gerechtigkeit entschieden negiert (vgl. konkret inst. 5,8,3, wozu Anm. 244a) und an ihre Stelle die *iustitia vera, fides et vita christiana* gerückt.

<sup>242a</sup> Daß dabei das chiliastische Weltbild des Laktanz förderlich war, steht außer Frage.

<sup>243</sup> Zum Folgenden (5,8) unter anderen Aspekten schon Verf., *Scientia boni et mali* bei Laktanz, in: Grazer Beiträge 7, 1979. Diese Ausführungen werden hier vorausgesetzt.

<sup>244</sup> Entsprechend 5,7,2 *paucis adsignata iustitia est* = den bereits Bekehrten, d.h. den Christen (s. oben Anm. 227a).

<sup>244a</sup> *Quid vobis inanem iustitiam depingitis et optatis cadere de caelo tamquam in aliquo simulacro figuratam?* (5,8,2), eine bedachte Anspielung auf *Astraea virgo* (vgl. Arat., Phain. 134; Ovid, met. 1,149; Carm. Einsid. 2,23), sowie verspottende Negierung der seit der 4. Ekloge (V. 6) evozierten Vorstellung von der Rückkehr der Gerechtigkeit.

rectigkeit sei aber, gemäß laktanzischem Verständnis von *iustitia* als der Summe von *religio* und *aequitas*, nur aus der wahren religiös-sittlichen Haltung im Innern des Menschen, nicht in der Beachtung bloßer Formen, zu verwirklichen: *Estote aequi ac boni et sequetur sua sponte*<sup>245</sup> *iustitia, quam quaeritis. deponite omnem malam cogitationem de cordibus vestris et statim vobis tempus illud aureum revertetur, quod aliter consequi non potestis, quam si deum verum colere*<sup>246</sup> *coeperitis* (5,8,3). So sehr Laktanz mit dieser Forderung nach vergeistigter *religio* Erinnerungen an philosophische Bestrebungen seit Platon wecken konnte<sup>247</sup>, so knüpft er hier jedoch zweifellos an die christliche Tradition an, die sich gerade darin von den Heiden unterschieden wissen wollte<sup>248</sup>. Laktanz macht dies augenscheinlich durch die weiteren Ausführungen. Verehrt werden müsse der Gott, *cuius templum est non lapides aut lutum*<sup>249</sup>, *sed homo ipse, qui figuram dei*<sup>250</sup> *gestat; quod templum non*

<sup>245</sup> Sicher Anspielung auf das Automaton-Motiv; ähnlich auch 5,8,9 *ultra*, natürlich in völliger Umdeutung.

<sup>246</sup> Nicht nur das zentrale Leitmotiv dieses Kapitels (4. 5. 8. 10. 11), sondern, wie wir sahen, des ganzen fünften Buches.

<sup>247</sup> Sowohl bezüglich 'geistiges Opfer' (reiche Belege bei Pellegrino, Komm. zu Min. Fel. Oct. 31,1-2, sowie Beaujeu z.St.) als auch 'innerer Mensch' (seit Plat., pol. 589 a 7 f., über Stoa, Philon, Plotin und Seneca [s. u. a. de Bovin, La sagesse de Sénèque, Paris 1948, 177 ff. 199 ff.] bis zu Augustin); vgl. nur U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung, Stuttgart 1970, 59 ff.; W. Theiler, Entr. Fond. Hardt 5, 1960, 71 ff.; vgl. noch inst. 5,19,30-34, wo Sen. fr. 123 Haase anklingt (s. auch inst. 6,25,3), wo aber durch Bezug auf die Taufe (5,19,34) der entscheidende Gegensatz zu paganer *religio* betont ist.

<sup>248</sup> Seit AT (u.a. Ezech. 18,31; 36,26 f. und H. Gross, Umkehr im AT, Festschr. B. Fischer, Zürich-Freiburg 1972, 19 ff.), vor allem NT (u.a. Duchrow a.O. 92 ff.; grundlegend L. Bouyer, La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères, Paris 1960, bis Gregorius Magnus): s. nur Matth. 6,33; Röm. 7,22 f.; 12,1-2; 2 Kor. 5,1; Eph. 3,16 f.; 4,17-24; Gal. 3,1-10; 5,13-26; Phil. 3,19 f.; Hebr. 11,13-16; 1 Petr. 2,11); ferner A.-P. Festugière, La sainteté, Paris 1942, bes. 69 ff. 99 ff.; ebenso in der patristischen Literatur; reiche Belege bei Pellegrino und Beaujeu a.O. zu Min. Fel. Oct. 31,1-2; vgl. nur Justin, 1 Apol. 8,2; 57,2; Tertull. Apol. 1,2; 41, 5; Cypr., Ad Donat. insgesamt; Demetr. 18. 20 ff.; bes. zel. 14 f. mit entsprechenden Belegen aus dem NT; Prud., C.S. 2,1020 ff., sowie bei Laktanz selbst (vgl. schon Verf., Der Begriff der Gerechtigkeit bei Laktanz, Vig. Christ. 33, 1979 Anm. 29 mit weiteren Hinweisen; ferner K. Beyschlag, In der Welt – nicht von der Welt, Hamburg 1964); vgl. nur inst. 5,15,1-2 und bes. inst. 6,1,2. 12; 8,4; 24,27 ff.; 25, dabei manche Bezüge zu V 8; vgl. 5,8,4 ~ 6,24,29 u. 25,15 (*templum Dei*); 5,8,4 ~ 6,25,4. 6 (*auri-gemmarum*); 5,8,4 ~ 6,25,7 (*corruptibilis*, wozu noch Luc. 12,21. 30 f. 32-24; 1 Kor. 9,25; 15,53; 1 Petr. 1,18. 23); s. noch M. Pellegrino, Minucio F. fonte di Lattanzio, in: Studi su l'antica apologetica, Rom 1947, 192 f., sowie Loi, Lattanzio 260-262.

<sup>249</sup> Anspielung auf festen biblisch-patristischen Hintergrund; s. 1 Kor. 3,12-14. 16 (auch Marc. 14,58; Joh. 2,19 – vgl. Lakt. inst. 4,13,26, wozu O. Michel, Theol.WB 5,123 ff.; J. Pfammater, Die Kirche als Bau, Rom 1960; G. Wagner, Le tabernacle et la vie "en Christ", RHPPh 41, 1961, 379 ff.; F. Mußner, Christus das All und die Kirche, Trier, 1969, 112-118; Ders., in: Praesentia Salutis, Düsseldorf 1967, 203 ff.). Reiche Belege bei Pellegrino, Komm. zu Min. Fel. Oct. p. 234 f.; beliebt bei Laktanz selbst (s. H. Koch, Der Tempel Gottes bei Laktanz, in: Philologus 85, 1920, 235 ff. sowie Monat z.St.; J. Speigl, Zum Kirchenbegriff des Laktanz, Röm. Quartalschr. 65, 1970, 21-24). Beachtet man, daß bei Laktanz damit sowohl die Einzelseele als auch die Kirche insgesamt gekennzeichnet wird (s. nur 4,13,26; 14,1-3; 30,11; 5,2,2), wobei man bedenken sollte, daß neben der bereits erwähnten Bildlichkeit für *paradisus* damit auch die Seele bezeichnet wurde (u.a. Lampe a.O. 1012 E; Daniélou, Sac. fut. 16. 18 f.; Ders., Terre et par. 467 ff.; Delahaye a.O. 48; W. Seibel, Fleisch und Geist beim Hl. Ambrosius, München 1958, 72 ff.; Ch. Gnifka, Studien zur Psychomachie des Prudentius, Wiesbaden 1963, 45 f. 125-128), so zeigt sich, wie konkret diese Texte trotz der zurückhaltenden Formulierung in der Ekklesiologie der frühen Kirche verankert sind, und wie berechtigt wir waren, zu inst. 5,7,1 ff. auf diese Zusammenhänge hinzuweisen (grundlegend J. Hausleiter, Deus internus, in: RAC 3, 794-842).

<sup>250</sup> Ohne Zweifel Anklang an Gen. 1,26 f., trotz der neutralen Formulierung gegenüber

*auri et gemmarum donis corruptibilibus, sed aeternis virtutum muneribus ornatur* (5,8,4). Weil die Heiden aber die Verehrung des einen Gottes ablehnten, ja sogar die *pauci* (die Christen) daran hinderten, sei die Folge dieser Götzendienerei Mord und Wollust (5,8,5 ff.). Noch einmal setzt Laktanz bewußt den *populus noster*<sup>251</sup> davon ab, der allein die *lex Dei* verwirkliche. *Quam beatus status esset, quamque aureus humanarum rerum status, si per totum orbem mansuetudo et pietas et pax et innocentia et aequitas et temperantia et fides moraretur* (5,8,8)<sup>251a</sup>. Gerade darin fußt Laktanz, wie im ganzen Text dieses Kapitels<sup>252</sup>, auf eindeutig christlicher Tradition. Ist doch nicht zu übersehen, daß er mit dem Anprangern des Götzendienstes, des Mordes und der Unreinheit<sup>253</sup> und dem Entgegenstellen wahrer *religio, innocentia* und *temperantia (pudicitia)* die damals gängige Trias der Kapitalsünden<sup>254</sup> ins Visier nimmt, die so schwer wogen, daß sie von einigen Vätern für unvergebbar eingestuft wurden, in jedem Falle aber langer und schwerer Buße bedurften.

## XVI.

Es wird deutlich geworden sein, daß Laktanz mit großem Bedacht die Weltalterlehre als Ausgangspunkt für seine Erörterungen über die Gerechtigkeit gewählt hat. Nicht nur war die Gerechtigkeit ein zentraler Aspekt dieser Lehre, nicht nur häufigem direkten Zitat von Gen. 1,26 f. in vielen anderen Texten des Laktanz (s. Verf., *Scientia boni et mali* ..., in: Grazer Beitr. 7, 1979 Anm. 28. 46 a). Durch das auffällige *homo ipse* verrät Laktanz, daß er Min. Fel. Oct. 32,1 in Erinnerung ruft (auf andere Texte bei Laktanz als Wirkung des Octavius verweist Pellegrino, Studi 191 f.).

<sup>251</sup> In diesem Zusammenhang offensichtlich als Antithese zu *populus Romanus* gedacht. — Zum zentralen Terminus *populus (plebs) Dei* in biblisch-patristischer Sicht vgl. u.a. N.A. Dahl, *Das Volk Gottes*, Oslo 1941 (Nachdruck Darmstadt 1963); M. Keller, "Volk Gottes" als Kirchenbegriff, Einsiedeln—Köln 1970; J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre der Kirche*, München 1954; Ders., *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969; V. Loi, *Populus Dei — Plebs Dei. Studia storiolinguistica sulle denominazione del 'Popolo di Dio' nel latino-paleocristiano*, in: *Salesianum* 27, 1965, 606-628 (612 f. bei Laktanz).

<sup>251a</sup> *Denique ... non opus esset tam multis et tam variis legibus, cum ad perfectam innocentiam Dei lex una sufficeret*, eine weitere Anspielung auf die Weltalterlehre, wo *leges* (vgl. auch inst. 5,6,3) den Verlust der goldenen Zeit signalisieren, die ohne sie ausgekommen war (vgl. u.a. Vergil, *Aen.* 7,202-204; georg. 2,501 f.; Ovid, met. 189-93, dazu Bömer): Anspielung und Transposition zugleich.

<sup>252</sup> Weitere Hinweise auf biblischen Hintergrund: Verf., *Grazer Beitr.* 7, 1979, z.St.

<sup>253</sup> 5,8,3-8,5 f. Idololatrie; 5,6, Mord; 5,8,7 Unzucht, deren Erwähnung hier nur überrascht, wenn man die traditionelle Einschätzung der *impudicitia* in der frühen Kirche nicht beachtet. — Zur Idololatrie (s. nur *Lex. Theol. Ki.* 9,1175; etwa Hippol. in *Prov.* 30,15; Orig., *De orat.* 28) bedarf es keines besonderen Hinweises; zur Reinheit als hoher Tugend der Christen s. nur *Tert. Apol.* 9; 46,10 ff. u. Waltzing dazu; *Tert. De pud.* 4,1 ff. und *passim*; *Min. Fel. Oct.* 31,1 ff. 5 ff. u. Pellegrino dazu (ferner R. Goeden, *Zur Stellung von Mann und Frau, Ehe und Sexualität im Hinblick auf Bibel und Alte Kirche*, Diss. Göttingen 1969, 75 ff.); — zu *ultra generandi cupiditatem*, inst. 5,8,7 u.a. Justin, 1. *Apol.* 29,1; *Clem. Alex. paed.* 2,95,2 f.; 2,102,1; *strom.* 2,137,1; 140,1; 3,58,2; *Tertull., pud.* 1,1; *bes. an.* 27,4 f.; *Min. Fel. Oct.* 31,5; *Ambros., In Luc.* I 43 ff. Ebenso rühmten sich die Christen gerade gegenüber den Heiden der *innocentia* (z.B. *Tert. Apol.* 45,1; vgl. 40,10; *Min. Fel. Oct.* 31,8; *Cypr., Ad Donat.* 15; *Lakt., inst.* 6,6,19 f. in Auseinandersetzung mit *Cic. rep.* 3,22); der Christ ist ein *filius pacis* (*Tertull. cor.* 11,2 u. *Komm. von J. Fontaine* dazu); zu *innocentia* als wesentlichem Bestandteil der *iustitia* Verf., Die Definition der Gerechtigkeit bei Laktanz, in: *Vig. Christ.* 33, 1979 Anm. 26.

<sup>254</sup> Vgl. J. Hoh, *Die kirchliche Buße im 2. Jhd.*, Breslau 1932, bes. 43 ff.; K. Rahner, *Lex. Theol. Ki.* 2,806 ff.

feierten die Panegyriker seiner Zeit gemäß einer aus der umfassenden Zeitalteridee Vergils entwickelten Vorstellung Diokletian als den Wiederbringer der goldenen Zeit. Gerechtigkeit war für Laktanz gleichbedeutend mit der *vita christiana*, bestehend aus den Hauptgeboten der Gottes- und Nächstenliebe.

Da gerade die vergilische Zeitalterlehre, mindestens in ihrer dreiphasigen Struktur, dem christlichen Welt- und Geschichtsbild des Laktanz samt euhemeristischer und chiliastischer Prägung nahekam, konnte er sich ihrer bedienen, um die *docti pagani* in vertrauten Bildern anzusprechen, ihnen aber gleichzeitig die Fragwürdigkeit der aktuellen wie traditionellen römischen Wirklichkeit vor Augen zu halten, indem er diese Lehre maß an der christlichen Heilslehre als dem einzigen Weg, wieder zu wahrer Gerechtigkeit und damit zu erneuertem *saeculum aureum* zurückzufinden.

Weil sich die Römer als *omnium religiosissimi* verstanden und die *iustitia* als zentrales *fundamentum rei publicae* ansahen<sup>255</sup>, rüttelte Laktanz gerade mit seiner heftigen Diskreditierung Jupiters<sup>256</sup> als des Urhebers der *religio Dei unici amissa* und des damit inaugurierten Verlusts jeglicher Gerechtigkeit an den Grundfesten des römischen Staates und römischen Selbstverständnisses. Das *aureum saeculum ... Iove primum regnante corruptum* und durch seine *progenies* der *Iovii omne sublatum* (cf. inst. 5,6,13) wäre auf immer verloren, wenn nicht der *Deus ut parens indulgentissimus* mit der Sendung seines Sohnes die Wiederkehr eingeleitet und ihre Vollendung am Ende der Zeiten garantiert hätte. Gerechtigkeit, sagt Laktanz in aller Deutlichkeit, gibt es nur auf der Seite der *iusti (christiani)*<sup>257</sup>.

Laktanz hat diese Auseinandersetzung auf fester biblisch-patristischer Basis geführt, auch wenn er dies aus protreptischen Gründen weitgehend verschleiert. Gemäß entschiedenen Prämissen können Philosophen und Dichter der Heiden niemals zu vollwertigen Zeugen der Wahrheit werden. Auch wenn sie mitunter von Laktanz mit tendenziösem Blick auf die paganen Leser als *consentientes* herangezogen werden, bleiben sie allesamt und konsequent diesseits der Wahrheit, weil sie keine *revelati* sind. Nicht täuschen darf beispielsweise die Feststellung: *Nostrorum*

<sup>255</sup> Vgl. nur Cic. har. 19 (Parall. bei Lenaghan, Komm. z.St.); Vergil, Aen. 12,839; Cic. rep. III; H. Fuchs, Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt, Berlin <sup>2</sup>1964, 3 f. 28; R. Werner, in: Aufstieg und Niedergang der röm. Welt I 1, 1972, 526 f. 530 f.; A. Wlosok, Rom und die Christen, Stuttgart 1970, 53 ff.; Dies., Römischer Religions- und Gottesbegriff ..., in: Antike und Abendl. 16, 1970, 39 ff.; H. Dörrie, Polybios über pietas, religio und fides, in: Mélanges P. Boyancé, Rom 1974, 251 ff.

<sup>256</sup> Daß dabei Laktanz einen erheblichen Schritt über die Apologeten vor ihm hinausgegangen ist, zeigt Verf., Der Zeitbezug in der Weltalterlehre des Laktanz, in: Historia 28, 1979.

<sup>257</sup> Dies fügt sich zusammen mit der sonstigen Einstellung des Laktanz zur traditionellen Romidee. Da sein Weltbild eindeutig geprägt war von der christlichen Soteriologie, zumal in der chiliastischen Ausdeutung, und auch gerade von den romkritisch eingestellten *Oracula Sibyllina*, war für eine *Roma aeterna* (vgl. vielmehr inst. 7,15,11-19; 25,6-8, auch wenn in *horret animus dicere*, 7,15,11, der *cives Romanus* erkennbar wird), nicht einmal für eine positive Wertung der Aeneis (s. nur inst. 5,10), Raum. Vgl. dazu H. Fuchs, Der geistige Widerstand gegen Rom, Berlin <sup>2</sup>1964, 31-35; F. Paschoud, *Roma aeterna*, Rom 1967, 175-177; zu anklingenden Spezialproblemen s. A. Strobel, Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem ..., Leiden-Köln 1961, bes. 132 ff.; I. Opelt, *Philologus* 109, 1965, 54 f.; ganz einseitig, weil ohne Bezug auf laktanzische Grundtendenzen, F. Klingner, *Römische Geisteswelt*, München <sup>4</sup>1961, 642. — Das fünfte Buch der Institutionen ist bislang für die Beurteilung der laktanzischen Haltung nicht herangezogen worden.

*primus Maro non longe a fuit a veritate* (inst. 1,5,10). Es bleibt selbst im Rahmen der natürlichen Gotteserkenntnis das *a fuit*, und *non longe* hebt den breiten Graben nicht auf, der den *profanus Vergilius* von den *revelati* trennt. Heidnische Autoren befinden sich mit ihren Kenntnissen allenfalls im Vorfeld der Wahrheit. *Nullas enim litteras veritatis attingerant*<sup>258</sup>, *sed quae prophetarum vaticinio tradita in sacratio dei continebantur, ea de fabulis et obscura opinione collecta et depravata ... comprehenderunt*<sup>259</sup>. Am Beispiel der 4. Ekloge ist dies hinreichend deutlich geworden.

Ein unmittelbares Vorbild für die Weltalterlehre des Laktanz konnte nicht aufgezeigt werden<sup>260</sup>. Offensichtlich hat Laktanz einen eigenen Weg beschritten, indem er verschiedene Elemente zu einer neuen Einheit zusammenzufügen verstand: Die der Struktur nach ähnliche Lehre Vergils<sup>261</sup>, die als Quelle Vergils verstanden und zu dessen Modifizierung herangezogenen *Oracula Sibyllina*<sup>262</sup>, die euheimeristische Deutung des Götterkultes, das chiliastische Weltbild, die rom- und zeitkritische Intention. All diese Elemente sind aber eingebettet in einen festen Rahmen, den biblische Lehre und patristische Soteriologie wie Ekklesiologie geschaffen haben: Das durch den Abfall der Menschen von dem einen Gott verlorene Paradies kehrt wieder mit Christi Menschwerdung und nimmt Gestalt an in jedem, der zum Eingottglauben zurückkehrt, sich taufen läßt und als *iustus* Glied der *ecclesia* (~ *paradisus*) wird.

Gießen

VINZENZ BUCHHEIT

<sup>258</sup> Dies ist besonders deutlich gegen alle Tradition (vgl. H. Dörrie in: Festschr. J.H. Waszink, Leiden 1973, 98 ff., bes. 110 ff.) zum Ausdruck gebracht in inst. 4,2, wie überhaupt in 4,1 - 2 der heilsgeschichtliche Weg, der Struktur nach identisch mit inst. 5,5 ff., auf der Ebene der *sapientia* dargelegt wird.

<sup>259</sup> Inst. 2,10,6 (vgl. 2,10,5); 7,22; 24,10, und ausführlich zu Beginn unserer Ausführungen.

<sup>260</sup> Vgl. immerhin Irenaeus, *Epid.* 12. 16 f. 18 ff. 31 ff. 42. 59 ff. 86: Dreiphasiger Ablauf: Gerechtigkeit – Ungehorsam – Erlösung und Wiederkehr der Gerechtigkeit, im Anschluß an die Bibel, aber mit Anzeichen einer Verwertung der Weltalterlehre, z.B. 18: nur noch wenige Keime der Gerechtigkeit blieben erhalten; dazu Gatz a.O. 133 f., wo diese Stelle nachzutragen ist, sowie Verf., *Der Anspruch des Dichters 80 über Varro und Vergil* (nicht haltbar über Varro Reischl a.O. 94 ff.).

<sup>261</sup> Die man freilich nicht als zyklisch verstehen darf (vgl. Verf., *Grazer Beitr.* 1, 1973, 24 ff.).

<sup>262</sup> Dazu oben mit Anm. 177-180.