



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Schönheit und Zweckmäßigkeit
in des Laktanz Schrift *De opificio dei*“

verfasst von

Alexander Ferschin

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 190 338 299

Studienrichtung lt. Studienblatt: Lehramtsstudium UF Latein UF Psychologie und
Philosophie

Betreuerin:

Univ.Prof. Dr. Christine RATKOWITSCH

Vielen Dank an meine Betreuerin Christine Ratkowitsch für ihre Unterstützung und Geduld,
an meine Eltern für ihr Vertrauen und ihre Güte
und nicht zuletzt an mein Mädchen für all die Liebe und Aufopferung.

Inhalt

Einleitung.....	1
Kulturpolitisches Umfeld.....	1
Grundzüge der Apologetik des Laktanz.....	3
De Opificio Dei – Inhalt und Aufbau.....	7
Dualität im Denken des Laktanz.....	9
I. Pulchritudo.....	14
I.1 Gott als Künstler.....	15
I.2 Die Schönheit des Menschen.....	18
I.2.1 Die Schönheit der Zahl.....	18
I.2.2 Vom Wesen des Menschen.....	22
I.2.3 Preis der menschlichen Schönheit.....	24
I.2.4 Das menschliche Auge.....	31
I.3 Schönheit: Zusammenfassung und Schlussfolgerungen.....	41
II. Utilitas.....	45
II.1 Zweck und Vernunft in der Natur.....	48
II.1.1 Die Providentia Dei und die Atome Epikurs.....	48
II.1.2 Überlegungen zum Begriff der Zweckmäßigkeit.....	48
II.1.3 Entstehung durch Zufall oder Schöpfung durch Vernunft.....	49
II.1.4 Zweck und Grund in der Schöpfung.....	52
II.1.5 Ordnung und Stabilität.....	54
II.1.6 Nachtrag: Über die Lukrez-Paraphrase im 6.Kapitel von „De opificio dei“.....	57
II.2 Die zweckmäßige Bildung der Lebewesen.....	69
II.2.1 Die irdische Kreatur: Das Tier.....	69
II.2.2 Die himmlische Kreatur: Der Mensch.....	76
II.3 Utilitas: Zusammenfassung und Schlussfolgerungen.....	94
Verwendete Literatur.....	104
Zusammenfassung.....	108
Lebenslauf.....	108

EINLEITUNG

Bevor ich meine Gedanken zu den Begriffen „Schönheit“ und „Zweckmäßigkeit“ in der Schrift *De opificio dei* des Laktanz niederschreibe, ist es meines Erachtens notwendig, ausgewählte Beiträge zur modernen Laktanzforschung voranzustellen, welche wertvolle Informationen zu den Entstehungsbedingungen und Eigenheiten des von mir untersuchten Textes bieten und letztlich als eine Heranführung zu meiner Arbeit dienen mögen.

KULTURPOLITISCHES UMFELD

Laktanz schrieb *De opificio dei* aller Wahrscheinlichkeit nach um 303/304, unmittelbar nach Ausbruch der großen Christenverfolgung unter Kaiser Diokletian und nach Niederlegung seines Postens als Rhetoriklehrer in Nikomedia, weshalb es das früheste seiner erhaltenen Werke darstellen dürfte¹. Laktanz war nicht nur zugegen, als die christenfeindlichen Tendenzen des Reiches sich als Eruption von Zerstörung und Gewalt manifestierten, sondern kannte nicht zuletzt aufgrund seiner Nähe zum Hof auch den zeitgenössischen kulturpolitischen Nährboden dieses Hasses. Dessen Wurzeln ragten weit zurück bis zu den ersten Begegnungen Roms mit dem Christentum und saugten all jene Anschuldigungen auf, die man gegen die noch junge Sekte besonders in Krisenzeiten erhob, und speisten somit auch noch die Gegenwart des Laktanz damit: Jesus habe als *religionis extinator* und *impietatis auctor* die Christen auf einen falschen Weg geführt, diese *impii, athei, infausti* und *inreligiosi*², deren unheiliges Treiben die Götter hasserfüllt fliehen lasse³ und somit dafür verantwortlich sei, dass der Menschheit seit Aufkommen des Christenkults vermehrt Katastrophen wie Krieg, Krankheit, Hungersnot und Unwetter auferlegt werden⁴. Aus Sicht des paganen römischen Reichsbürgers musste der Christ tatsächlich wie eine Gefährdung der nationalen Sicherheit erscheinen. All diese Vorwürfe waren schon altbekannt gegen Ende des dritten Jahrhunderts, und obwohl sie verständlicherweise niemals bewiesen werden

¹ Zur Datierung: vgl. ROOTS 1987, S. 467, mit Verweis auf PERRIN 1974, S. 11-17

² So Arnob. *nat.* 2,2; 1,2; 1,29; 3,28, cf. DePalma DIGESER 2006, S. 35; WLOSOK 1989, S. 134f.

³ DePalma DIGESER 2006, S. 35f., verweist auf *Inst.* 4,27,7 („*Sed aiunt hoc deos non metu, uerum odio facere*“), sowie auf Arnob. *nat.* 2,2; 1,4, 13, 16, 17, 24, 26; 3,11, 36; 5,15.

⁴ Schon in Cypr. *Demetr.* 2-3 unter Kaiser Decius wiedergegebene Anschuldigungen, cf. DePalma DIGESER 2006, S. 36; ebenso Tert. *apol.* 40,1-2; Arnob. *nat.* 1,1: cf. WLOSOK 1989, S. 134.

konnten, dürfte die Bildung dieses negativen Archetypus im kollektiven Bewusstsein des Reiches zwar nicht der Auslöser für reale Gewalt gegen das Feindbild gewesen sein, jedoch die Aufnahmebereitschaft für hinreichende Gründe dazu massiv verstärkt haben. Konkreter Anlass für dezidiert antichristliche Handlungen seitens Kaiser Diokletians war bekanntermaßen eine Reihe von Orakelsprüchen, die auf den Regenten überzeugende Wirkung hatten⁵ oder zusammen mit Galerius' Agitation großen Druck ausübten: Der erste Götterspruch stammte nicht aus dem Munde eines menschlichen Mediums, sondern Apoll selbst raunte aus einem dunklen Alkoven unter Anderem Galerius zu, dass die Anwesenheit der „Rechtschaffenen“ seine Weissagungen verfälsche und zunichte mache. Diesen Vorfall lokalisiert Elizabeth DePalma Digeser⁶ in Daphne bei Antiochia im Jahre 299, kurz nachdem bei einer Eingeweideschau die *haruspices* den Regenten keine Deutung liefern konnten, als christliche Hofbeamten dem Geschehen beitraten. Nachdem Diokletians Wahrsager die „Rechtschaffenen“ als Christen identifiziert hatten, folgte eine Kette von blutigen Edikten gegen die Anhänger Christi⁷, wie das Auspeitschen von Hölflingen, die das Opfern verweigerten, und letztendlich die Säuberung von Armee und Hof.

Bis zum berühmten Spruch des Milesischen Apolls 303, der laut Laktanz⁸ dem bis dato noch unschlüssigen Diokletian erfolgreich zu drastischen Maßnahmen gegen die christliche Reichsbevölkerung riet, gab es noch eine Reihe weniger bekannter Orakelsprüche, die gegen die ohnehin bereits verfäme Sekte agitierten: Aus einer Querlektüre von Eusebius, Laktanz, Arnobius und Augustinus rekonstruiert DePalma Digeser weitere, weniger bekanntere, Orakelsprüche, die anti-christlichen Inhalts waren⁹, so zum Beispiel den Spruch des Zeus von Dodoma, nach dem die Christen *profani*¹⁰ wären. Der Milesische Apoll habe eine Christin als *impia* und *pullota* und die Kreuzigung Jesu als gerechtfertigt bezeichnet. Zwei Orakelsprüche der Hekate hätten zudem Jesus einerseits die Göttlichkeit abgesprochen, andererseits seine Lehre als vom

⁵ Laktanz in *mort. pers.* 10,1 beschreibt Diokletion als orakelhörig, cf. DePalma DIGESER 2006, S. 39

⁶ 2006, S. 37

⁷ Bezeugt in: Eus. *V.C.* 2,49-54, cf. DePalma DIGESER 2006, S. 36

⁸ *Mort. pers.* 11, cf. DePalma DIGESER 2006, S. 36

⁹ DePalma DIGESER 2006, S.37-38

¹⁰ Arnob. *nat.* 1.26: „*Trophonius nos impios Dadanaeus aut Iuppiter nominat, (...)*“, vgl. DePalma DIGESER 2006, S.37

Schicksal bestimmte Irreführung der Menschen genannt, weshalb er und seine Anhänger den Göttern verhasst seien.¹¹

Diese Weissagungen seien Belege für eine mächtige antichristliche Fraktion innerhalb des religiösen Staatspriestertums, die es verstand, ihre Abneigungen durch geschickte Auslegung der oft doppeldeutigen Sprüche in den Mund der Götter zu legen, und so gezielt Einfluss nehmen konnten, besonders auf die Regenten des Ostens. Aufgegriffen und amplifiziert wurden diese Feindseligkeiten von einem neuplatonischen Kreis um Porphyrius, der in seinen Schriften das Christentum unter Anderem durch die philosophische Interpretation der genannten Orakelsprüche diskreditierte. Sein Werk „*De philosophia ex oraculis haurienda*“ spie¹² er am Hofe Diokletians kurz vor Beginn der großen Verfolgung aus, ihm gleich tat es Sossianus Hierocles, später selbst an der Durchführung der Verfolgung beteiligt, mit seiner Schrift „*Φιλαλήθης*“, in welcher er über Ungereimtheiten in der Bibel meditierte und Jesus zum Menschen degradierte, dem man irrigerweise folgte. Beider polemischen Lesungen wurde Laktanz Zeuge¹³, was ihn dazu anregte, selbst apologetische Schriften zu verfassen¹⁴. Er legte sein Rhetorenamt noch im Jahr 303 nieder, vermutlich freiwillig und in enger zeitlicher Nähe zu seiner eigenen Bekehrung zum christlichen Glauben durch die Taufe¹⁵, nachdem er erlebt hatte, wie diese lose, aber immens einflussreiche Phalanx aus paganen Intellektuellen, Neuplatonikern, Priestern und Theurgen mit ihrer gehässigen Propaganda der im Ausbruch begriffenen Christenverfolgung ideologisch den Rücken stärkte und die Anhänger Jesu als ungebildetes, schändliches und irregeleitetes Volk darstellten¹⁶.

GRUNDZÜGE DER APOLOGETIK DES LAKTANZ

Die soeben geschilderten Ereignisse, die den einst vom Kaiser bestellten Rhetor Laktanz zur Abfassung christlicher Apologien bewegt haben, stellten sich für ihn als Angriff einer geschlossenen Front von Priestern und Deutern der alten Götter und gebildeten Vertretern des Neuplatonismus dar. Diese Paarung ist symptomatisch für die Art der

¹¹ DePalma DIGESER, 2006, S. 37f., verweist hierzu auf: Aug. *civ.* 19,22,17-19,23,17, Eus. *dem. ev.* 3,6,39-3,7,2 und Aug. *civ.* 19,23,43-73

¹² „*euomuit*“, *inst.* 5,2,4, cf. DePalma DIGESER 2006, S. 43

¹³ *Inst.* 5,2-3, cf. DePalma DIGESER 2006, S. 43

¹⁴ HECK 1987, S. 188, verweist auf *Inst.* 5,4,1-2, WLOSOK 1989, S. 137, auf *opif.* 1,1,2

¹⁵ Vgl.: HECK 1987, S. 188f.

¹⁶ WLOSOK 1989, S. 136f.

Vorwürfe und Anfeindungen, denen sich das Christentum im römischen Reich schon sehr früh ausgesetzt sah:

Der Vorwurf der Gottlosigkeit und Asebie (*crimen impietatis*)¹⁷ war nicht bloß ein auf politischer Ebene geführter Widerstreit privater Überzeugungen, sondern war im Denken der Römer ein sehr reales Verbrechen gegen jeden einzelnen Bewohner des Reichs selbst, dessen Destabilisierung und beginnendes Siechtum zum Teil auf göttliche Strafmaßnahmen zurückgeführt wurden, welche dem Abfall vom Glauben der Vorfahren und dem verweigerten Götterkult seitens der Christen Rechnung trügen. Die Beseitigung dieses Missstandes, somit die Zuführung der Christen in die alten Institutionen, war auch Ziel der großen Verfolgung unter Diokletian, wie aus dem Galerius-Edikt ersichtlich: *ut ad ueterum se instituta conferrent*¹⁸. Die Auseinandersetzung mit dem römischen Kultwesen und Polytheismus musste folglich in den christlichen Apologien großen Raum einnehmen.

*Sie erfolgte, im Anschluss an die jüdische Apologetik, zumeist in polemisch-aggressiver Form unter Rückgriff auf philosophische Götter-, Mythen- und Kulturkritik. Die christliche Apologetik hat somit von Anfang an auch eine protreptische, polemische und didaktische Komponente.*¹⁹

Laktanz gestaltet die *refutatio* der Vorwürfe seiner Gegner weniger mit den bloßen Mitteln der Philosophie, sondern vielmehr als eine effektvolle Verquickung römischer Mythologie, christlicher Dogmatik und Euhemerismus. Die Argumentationslinie der Heiden wird dabei beibehalten, jedoch gegen diese gewendet: Die *aurea prima aetas* sei bestimmt gewesen von der Kenntnis und Anerkennung des Einen wahren Gottes. Dieser paradiesische Zustand wurde bekanntermaßen von Jupiter gewaltsam beendet, i.e. korrumpiert durch die Vergöttlichung bloßer Menschen, die mit der Zeit zum Personal des olympischen Götterhimmels wurden. Deren allzumenschliches Wesen formte die Wertesphäre der sie anbetenden Gemeinschaft, wodurch die *vera iustitia* der Menschheit abkam.²⁰ Diese Reinterpretation der römischen – somit gesamt menschlichen – Deszendenz zieht einerseits eine scharfe moralische Grenze zwischen den alten anthropomorphen Göttern und dem Gott Christi, andererseits auch

¹⁷ Arnob. *nat.* 1,26, cf. WLOSOK 1989, S. 134

¹⁸ Lact. *mort. pers.* 34,3, cf. WLOSOK 1989, S. 135

¹⁹ WLOSOK 1989, S. 134

²⁰ Dazu: BUCHHEIT 1978, S. 161-186

eine existenzielle: Die in das Reich der Fabeln und fehlgedeuteten Historie verwiesenen *numina* werden ihrer Wirkungsmacht beraubt, welche dem einzig wahren Gott zugeführt wird. So wird nun der pragmatische Grund, die Christen auszutilgen – das Heil des Reiches –, zum Grund dafür, zum Christentum zu konvertieren. In bestechender Weise bedient Laktanz auch die skeptische Vernunft, was den *modus* des göttlichen Waltens anbelangt: Göttliches Wirken in der Welt gründet sich nicht mehr auf einen obskuren Scheinzusammenhang zwischen formalisierten religiösen Praktiken und der erlebbaren Realität als vermeintliche Folge davon, sondern manifestiert sich als bewusster Akt des Menschen, der durch die Offenbarung Christi zu *vera sapientia atque iustitia* gefunden hat. Im Angesicht der überlegenen Moral der Christen kann der überlieferte Polytheismus nicht bestehen, da sein Kult keine derart erhabene und einleuchtende Verankerung in Vernunft und Sittlichkeitsempfinden vorweisen kann.

Das Verhältnis des Laktanz zur Philosophie möchte ich im Anschluss an meine Arbeit besprechen, da die moderne Sekundärliteratur hierzu ein passendes Fazit zu meiner eigenen Arbeit gibt, sowie einige Fragen beantwortet, die in deren Rahmen gestellt werden. Einen Aspekt der Begegnung mit der Philosophie jedoch, der in engen Zusammenhang mit vernunftgeleiteter Rason steht, möchte ich zuvor noch kurz besprechen: Das Konkurrenzverhältnis mit dem Neuplatonismus, der ebenfalls den Wunsch nach Spiritualität, Gottesverehrung und Unsterblichkeit zu befriedigen suchte, jedoch über eine elaborierte Theologie und Terminologie verfügte, brachte die Christen in eine gewisse Notlage, da eine sprachlich adäquate und argumentativ fundierte Verteidigung ihres Glaubens nicht auf dem Bildungsniveau des Gegners zu führen war. Diesen Umstand abzuschaffen hat sich Laktanz zum Programm gemacht, seine „*Divinae institutiones*“ stellen eine „an römische Kreise gerichtete(n) Gebildetenmission“²¹ dar. Seine Sprache richtet sich nach dem hohen klassizistischen Stilideals Ciceros, er demonstriert seine profunde Kenntnis der paganen Klassiker an vielen Stellen und nutzt beide Mittel geschickt, um dem Leser auf vertrautem und geschätztem kulturellen und sprachlichen Terrain zu begegnen. Diese gedanklichen und literarischen Bausteine sind aber niemals bloß gelehrter Zierrat, sondern dienen dem Autor zur Bestätigung oder kritischen Abgrenzung seiner eigenen Thesen. Dagegen ist die heilige Schrift äußerst selten durch Zitat in sein Werk eingebettet, in seinen „*Institutiones*“ findet man direkte

²¹ WLOSOK, 1989, S. 137

Wiedergaben fast nur in deren viertem Buch. Laktanz selbst legt dem Leser die Gründe dieses Verzichts auf die Autorität der Bibel dar:

Sed omittamus sane testimonia prophetarum, ne minus idonea probatio uideatur esse de his quibus omnino non creditur. ueniamus ad auctores et eos ipsos ad ueri probationem testes citemus, quibus contra nos uti solent, poetas dico ac philosophos. ex his unum deum probemus necesse est, non quod illi habuerint cognitam ueritatem, sed quod ueritatis ipsius tanta uis est, ut nemo possit esse tam caecus, quin uideat ingerentem se oculis diuinam claritatem. (inst. 1,5,1)²²

Neben den Dichtern und Philosophen, die er als den Heiden entrissene Waffen gegen diese selbst benutzt, webt Laktanz alttestamentarische wie heidnische Testimonien (Hermes Trismegistos, Sibyllensprüche, Apollorakel), die allesamt als inspiriert gelten, in seine *defensio ueritatis* ein: Während letztere den Vorzug besitzen, Wirkung beim heidnischen, kundigen Leser zu zeigen, sind erstere durch ihr hohes Alter und die genaue Datierbarkeit gewichtige Zeugen des göttlichen Heilsplanes, den sie schon vor langer Zeit verkündet haben.²³ Wie ersichtlich ist, zielt der Autor mit seiner Argumentation und Wahl der Gewährsmänner auf die Überzeugung von philosophisch und literarisch gebildeten Heiden ab: Das Erreichen dieser Zielgruppe erfolgt einerseits durch Konfrontation mit den christlichen Lesern seiner Werke, die durch eben jene gestärkt und argumentativ gewappnet werden. Auf der anderen Seite wendet sich Laktanz nicht nur an seine Brüder im Glauben, „sondern - und möglicherweise vor allem auch an die zeitgenössischen und in der Zukunft lebenden Heiden“²⁴. Daraus ergibt sich die eigenartige Doppelstruktur im Umgang mit seinen Lesern: Zwar spricht Laktanz mit dem Leser in kollegialer Manier, richtet sich somit in Ausdruck und Wortwahl der Anrede an den Christen, jedoch zeigt die Lebendigkeit der Auseinandersetzung mit heidnischen Werten, die persuasive Färbung seiner effektreichen Ausführungen und das resistenzsenkende sprachliche Milieu, dass die Überzeugungsarbeit wohl in erster Linie durch die direkte Begegnung mit seinem Werk und nicht durch die Paraphrase seiner christlichen Leser zu geschehen habe.

²² Cf. WLOSOK 1990, S. 202: Ebenfalls Verweis auf *inst.* 3,4,2.

²³ Dazu: WLOSOK, 1990, S. 201-216

²⁴ BURIAN 1995, S. 44

DE OPIFICIO DEI – INHALT UND AUFBAU²⁵

Das Werk, einem als ehemaligen Schüler angesprochenen Demetrianus gewidmet, weist seine Intention in wünschenswert klaren Worten gleich zu Beginn des ersten Kapitels aus: „(...) *aliquid extundam quo philosophi sectae nostrae quam tuemur instructiores doctioresque in posterum fiant.*“ (1,2). Gegenstand der Unterweisung sind die zwei fundamentalen Teile jener Dualität, die in ihrem flüchtigen Verband den Menschen ausmachen: Körper und Geist. Allerdings versucht sich Laktanz nicht an einer eigenen umfassenden Ontologie dieser Daseinsbestimmungen, vielmehr versucht er anhand deren Eigenschaften zu zeigen, dass die Welt von göttlicher Vorsehung erschaffen und regiert werde. Der Großteil dieser Schrift (2-13) widmet sich dem Körper, welcher sowohl dem Tier als auch dem Menschen zueigen ist, die übrigen Kapitel (14-19) sind dem Nachweis der Unsterblichkeit der Seele gewidmet. Dieser wird durch eine Radikalisierung der Dichotomie Körper-Geist erreicht, sodass aus dem Begriffspaar die Gegensätze hinfällig-unsterblich gewonnen werden. Dennoch muss dieser positive Begriff der unsterblichen Seele – dem dunklen und der Beobachtung unzugänglichen Wesen dieses Gegenstandes geschuldet – aus der Betrachtung des Körpers erarbeitet werden: teils *e negativo* aus der Diagnose seiner Hinfalligkeit, teils durch dessen Darstellung als vernunftgeschaffenen Minister der Seele. Dass es also der Leib ist, der Objekt wie auch vorrangiger Beweis der göttlichen Vorsehung ist, spricht Laktanz programmatisch am Ende des ersten Kapitels aus:

quae plane obscura non est, quia ex ipsis membrorum officiis et usibus partium singularum quanta ui providentiae quidque factum sit, intellegere nobis licet. (1,16)

Hinsichtlich seiner Positionierung in der literarischen Tradition erklärt Laktanz selbst, dass sein Projekt, nämlich „*utriusque (i.e. corporis et animi) rationem (...) explicare*“ (1,11), das Versäumnis von Cicero, diese Materie in *De re publica*, *De legibus* und *De natura deorum* hinsichtlich der göttlichen Vorsehung angemessen zu erörtern, nachholen solle (1,12-14).

Letzteres Werk stellt laut Peter A. Roots auch den Schlüssel zum Verständnis von *De opificio dei* dar. Neben direkten Anspielungen und der Übernahme vieler Motive sei es

²⁵ Nach: ROOTS, 1987

besonders der Aufbau der Schrift des Laktanz, der auf Ciceros Vorbild verweist. Dieser zerfällt in sechs Teile, welche jeweils einen längeren, meist polemisch gefärbten Exkurs enthalten²⁶ und sich thematisch zu drei Zweiergruppen verbinden:

- A) Kap. 2-7: Der Körper als Manifestation / der Mensch als bevorzugtes Wesen der providentia dei; Zurückweisung der epikureischen Lehre
- B) Kap. 8-13: Theologische Interpretation der Funktionalität der Körperteile
- C) Kap. 14-19: Der Geist, die unsterbliche Seele und deren Natur

Die ersten beiden Teile spiegeln inhaltlich die ersten beiden Bücher von Ciceros *De natura deorum* wider: Der Epikureer Velleius aus *nat. deor.* 1 wird bei Laktanz zu Lukrez, dessen Position im längsten der sechs Exkurse verworfen wird, wobei die Ablehnung der gegnerischen Position dabei keineswegs leidenschaftslos oder auf stringente Widerlegung bedacht erfolgt. Als Verstatzstücke präsentiert, dienen die Paraphrasen oder Zitate nur dazu, den Gegner zu diskreditieren und die eigene Position daraus zu entwickeln:

Nor is Lactantius intending to give an all-embracing refutation of Epicureanism. He has, however, already formulated his basic approach to the school. He sees it as a type, the antithesis of the providentialist viewpoint. Once providence is denied all of the Epicurean atomism follows. This parallels the position of Cotta in ND 1 that Epicureanism, primarily because of its denial of providence, is fatal to religion (ND 1.115ff.).“ (Roots, 1987, 475)

Der zweite Teil repräsentiert in noch stärkerem Maße seine Vorlage, indem viele Motive aus *nat. deor.* 2,133-50 Eingang in das Werk des Laktanz finden: Neben der *status rectus*-Interpretation und der durchgängigen Erörterung der Funktionalität menschlicher Organe bereitet Laktanz aber hier schon seine Konzeption des Menschen als „*intricate duality*“²⁷ und des Körpers als Diener der Seele vor.

Der dritte Teil, bei Cicero nach dem epikureischen und dem stoischen Pendant die Kritik der Akademischen Skepsis an stoischem Gedankengut, findet sich bei Laktanz insofern transponiert, als er zwar nicht Akademisches Gedankengut vertritt, aber die einzelnen

²⁶ Die einzelnen Blöcke als Kapitel (mit Exkurs in Klammer): 2-4 (2.10-4.24), 5-7 (6), 8-10 (9), 11-13 (12), 14-16 (15.5-6), 17-19 (18)

²⁷ ROOTS 1987, S. 478

Themen in einem „*Academic approach*“²⁸ vorträgt: Nach einer skeptischen Einführung (die Dunkelheit oder Unwissbarkeit dieser Materie) werden einzelne philosophische Lehrmeinungen vorgetragen, deren Konflikte aufgezeigt, eine dem zu bevorzugende Position daran angeknüpft und anschließend eine pseudo-skeptische *conclusio* nachgereicht. Die Pointe des gesamten Werkes, die Unsterblichkeit der Seele und ihre Unabhängigkeit vom Körper, wird in diesem letzten Teil entfaltet. Der scharfe Kontrast zur Leiblichkeit, den Laktanz hierfür benötigt, führt mich zum letzten Kapitel, das ich meiner Arbeit vorausschicken möchte.

DUALITÄT IM DENKEN DES LAKTANZ

Der vergängliche Leib und die unsterbliche Seele sind diejenigen Antagonisten, als deren Verbindung der Mensch zu erkennen ist. Für Laktanz ist diese Dualität nur eine Erscheinungsform des fundamentalen Widerstreits entgegengesetzter Prinzipien, welcher die gesamte Schöpfung in all ihren Facetten konstituiert und auch Triebfeder der Genesis war:

The metaphorical approach can be detected also in Lactantius' cosmology. In the view of the theologian, this world is permeated in its every particular by the antagonism of the two Spirits. Earth and sky, up and down, light and darkness, and in point of fact each term of every single pair of cosmological opposites is an expression of this pre-cosmic polarity (...). Many of these pairs of opposites seem entirely arbitrary, and can only be brought into correspondence with the fundamental opposition of good and evil through constant shifts of viewpoint.²⁹

Diese Bemerkung bezeichnet ein Phänomen, das auch im Rahmen meiner Arbeit besprochen werden muss: Laktanz bedient sich in Argumentationsnöten eben dieser Verschränkung der Gegensätze, um Ungewolltes aufgrund der Existenzermöglichung seines mutmaßlichen Gegenstückes zu rechtfertigen, weshalb er die komplexen Zusammenhänge der Realität zu einer Semantik von (teils alltags-)sprachlichen Begriffspaaren überformt.

²⁸ ROOTS 1987, S. 480

²⁹ KENDEFFY 2006, S. 394

Kendeffy³⁰ sieht die philosophischen Lehren Zoroasters, der Neupythagoreer und Stoiker, das Corpus Hermeticum, sowie und insbesondere Apuleius' Schrift *De mundo* als prägende Einflüsse für den Dualismus des Laktanz an. Außerdem bietet der Gedanke, dass der fruchtbringende Verein von Gegensätzen die Welt erhält, Laktanz einen eleganten Ausweg aus dem Theodizee-Problem: Das Gute in der Welt kann ohne das Böse nicht gedacht werden, welches dessen Prüfstein und Schmiede ist. Diese beiden Begriffe, wenn sie auch nicht in sämtlichen Gegensatzpaaren intrinsisch enthalten sind, sind bei Laktanz als Wertbehaftung theologische Einfärbung seiner Kosmologie und nicht zuletzt pädagogisches Instrument zur Führung seiner Brüder und Schwestern: Der ewige Widerstreit der beiden Urkräfte Gut und Böse findet vor allem im Menschen sein Schlachtfeld. Autobiographisch gelesen ist die Christenverfolgung zur Lebenszeit des Autors ein solches Aufeinandertreffen dieser beiden Mächte, die einander in Menschengestalt als *pii* und *impii*, *iusti* und *nefarii* gegenüberreten. Die Erprobung der *virtus* nimmt hier zugleich einen militärischen Charakter an, wenn der Widerstreit von Recht und Unrecht realiter derart blutig wütet wie zwischen 303 und 311:

Auch hier, (inst.) 5,21,8 - 22,17, arbeitet er mit der teleologischen Deutung des Übels, d.h. Christenverfolgungen sind eine Bewährungsmöglichkeit, eine Prüfung für die Christen, was schon Tertullian apol. 37,3 verwendet und was im Grunde biblische Auffassung ist – für den biblischen Satz „Wen Gott liebt, den züchtigt er“ (Hebr.12,6, apoc.3,19; vgl. prov. 3,12) zitiert Lactanz 5,22,12 freilich nicht die Bibel, sondern Senecas „De prouidentia“.³¹

Der Mensch ist aber nicht nur dem von Außen zugefügten Bösen ausgesetzt, sondern gerade durch seine Verfassung als leiblich-seelisches Wesen Inbegriff des Kampfes der beiden Mächte: Der Körper ist Hort der Affekte und Leidenschaften. Diese wurden ihm von Gott aus guten Gründen gegeben, um sein Leben auf Erden bewältigen und sich fortpflanzen zu können. Allerdings ist sind die *affectus* indifferent hinsichtlich der Wahl des Objekts der Triebstillung, weshalb ein Konflikt mit der Vernunft/Seele als ordnender und maßregelnder Instanz entbrennt:

³⁰ Ibid., S. 395

³¹ HECK 1987, S. 193f.

This naturalism seems to find its antithesis in Lactantius' clear tendency to asceticism, in his conviction that the soul is engaged in constant struggle with the body, and its excellence lies in restraint of the passions.³²

The main obstacle of all of this, as well as its cause and meaning is the attachment of the soul to the body. It is, however, this very interdependence that, for Lactantius, makes it possible for man to be a being at once in the image of God and the world.³³

Die zwiegespaltene Natur des Menschen und sein daraus resultierender Kampf bilden den metaphorischen Zustand der Schöpfung ab, welcher mehr vom Konflikt als von der Harmonie der Antagonisten geprägt ist, nämlich von Gut und Böse, und deren irdische Verbindungen die Welt formieren:

Here again the Apuleian text renders a great service to the theologian, for the latter considers all connections of the opposite elements as God's useful and beautiful creation, but was at the same time aware that they are temporary and fragile.³⁴

Die beiden erwähnten Prädikate der Schöpfung, *useful and beautiful*, sollen in meiner Arbeit Objekt der Untersuchung werden: Ihnen widmet Laktanz in „De opificio dei“ größte Aufmerksamkeit, und meiner Ansicht nach sind diese Attribute alles Seienden die beiden Stützpfeiler der Pointe dieses Werks. Roots bemerkt, dass die Arbeiten klassischer Philologen Laktanz nicht gerecht wurden, weil deren Hauptinteresse in erster Linie in der Eruierung seiner schriftlichen Quellen lag und ihm dadurch die Anerkennung seiner gedanklichen Eigenständigkeit verwehrt geblieben sei. Das häufige Auftreten der Motive Schönheit und Zweckdienlichkeit sei zwar schon Brandt aufgefallen, allerdings habe er dieses Phänomen als Übernahme aus dem Corpus Hermeticum erachtet, weil es im letzten Drittel des Werks vollständig fehle und Laktanz Hermes in *inst.* 2,10,13f. hinsichtlich dieser Themen erwähnt, kurz bevor er auf *opif.* zu sprechen kommt. Roots argumentiert jedoch, dass die von Brandts zitierte Stelle (*Hermes* 5,6) das Thema nur kurz streife und gedanklich dem Werkcharakter von *opif.* gänzlich fremd sei, und außerdem das Fehlen dieser Motive im letzten Teil der Schrift viel eher auf die von Brandt verkannte Gliederung, die sich an Ciceros *nat. deor.*

³² KENDEFFY 2000, S. 115

³³ Ibid., S. 122

³⁴ KENDEFFY 2006, S. 397

orientiert, zurückzuführen sei. Die Motive Schönheit und Zweckdienlichkeit seien seiner Ansicht nach originäre Gedanken des Autors.³⁵

Der Frage nach der Originalität dieser beiden Motive werde ich in diesem Text nicht nachgehen.³⁶ Eine Untersuchung, welche Rolle Laktanz ihnen in seinem Beweis der *providentia dei* verleiht, und von welcher Tragweite sie für das gesamte Gerüst seiner Argumentation sind, ist meiner Ansicht nach weitaus interessanter und somit das Anliegen meiner Diplomarbeit:

Ich behaupte, dass sich in *De opificio dei* ein induktiver Gottesbeweis verbirgt, dessen Grundgedanke sich in folgender Form ausdrücken lässt:

**Wenn die Welt als vollkommenes Kunstwerk bewiesen ist,
ist auch der vollkommene Künstler als deren Schöpfer bewiesen.**

Ferner, dass der Autor unter einem lebenden Kunstwerk etwas versteht, das zwei Kriterien gerecht werden muss: **Schönheit und Zweckmäßigkeit.**

Dieser Beweis, sowie diese Definition eines Kunstwerks werden im gesamten Text aus verschiedenen Gründen nicht explizit ausgesprochen. Jedoch findet sich in seinem späteren Werk *De ira dei* ein Echo dieses Gedankens, allerdings etwas allgemeiner in seiner Formulierung: Wenn etwas vernünftige Bildung aufweist, müsse es seinen Ursprung in einer schöpferischen Vernunft haben. Und dies treffe auf die Welt zu, da „*nec (...) tanta rerum magnitudo, tanta dispositio, tanta in conseruandis ordinibus temporibusque constantia aut olim potuit sine prouido artifice oriri aut (...) in perpetuum gubernari sine perito ac sentiente rectore*“ (*ira*. 10,5). Der Begriff der Schönheit wird hier

³⁵ ROOTS 1987, S. 484f., mit Verweis auf: Samuel BRANDT: *Über die Quellen von Laktanz' Schrift De opificio Dei*, Wiener Studien 13, 1981, S. 225ff

³⁶ Ebenso wie ROOTS bezweifelte schon PERRIN 1974 die Abhängigkeit der besagten Stelle von hermetischen Quellen. Der Hinweis auf Hermes fände sich nicht in *De opificio dei*, nur in *Inst.* 2, 10, 14: „Hermes ... illud explanare temptauit, quam subtili ratione singula quaequae in corpore hominis membra formauerit, cum eorum nihil sit quod non tantundem ad usus necessitatem quantum ad pulchritudinem ualeat“. Diese vage Andeutung lasse keine zwingenden Rückschlüsse zu. Eben jenes Motiv stellt er in Minucius' Felix *Oct.* 18,1 fest, dessen Bezugspunkte seiner Meinung nach Ciceros *nat. deor.* 1, 18, 47; 2, 54 f.; 2, 133f.; *fin.* 3, 6, 18 und Senecas *epist.* 113, 15f. gewesen wären. Anders als ROOTS nimmt er die Möglichkeit originären Gedankenguts seitens des Laktanz nicht an, sondern folgert eine freie Inspiration aus mehreren Quellen (Vgl. PERRIN, S. 255). Die Übernahme des Motivs aus *nat. deor.* wirkt plausibel, vor allem wenn man die von Roots aufgezeigt strukturelle Abhängigkeit seines Werks von *nat. deor.* beachtet.

nicht mehr bemüht, seinen Niederschlag dürfte dieses frühe Motiv aber zumindest assoziativ im *prouidus artifex* gefunden haben. Abgesehen davon sind die übrigen Kriterien das Destillat seines Vorgängers in diesem Werk, welchen ich Zweckmäßigkeit genannt habe.

Diesen Begriff, Zweckmäßigkeit, sowie denjenigen der Schönheit, als strukturtragende Elemente dieses Werks herauszustreichen und zu klären, wie Laktanz diese versteht, ist das Anliegen dieser Arbeit.

I. PULCHRITUDO

Wie er in seiner Vorrede an Demetrianus darlegt, habe es sich Laktanz zur Aufgabe gemacht, in diesem Werk Leib und Seele zu untersuchen. Sein Themenfeld, welches notwendigerweise auch den empirischen Nährboden seines Gottesbeweises definiert, beschränkt sich auf den Menschen und das Tier. Sie werden in diesem Werk zu den alleinigen Repräsentanten der Schöpfung, somit zu deren einzigen Indizienträgern. An ihnen allein setzt der Beweis des Laktanz an.

In diesem ersten Kapitel sollen drei Sachverhalte nachgewiesen werden:

- 1) Dass die Behandlung von Schönheit in *De opificio Dei* jedes Maß – sowohl hinsichtlich des Umfang, des Stils, wie auch der argumentativen Positionierung - übersteigt, das ein Werk, welches als wissenschaftliche Untersuchung von Leib und Seele ausgewiesen wird, verträgt, wodurch diese Bestimmung zugunsten einer verdeckten persuasiven Funktion unterlaufen wird.
- 2) Dass Laktanz die gewaltige Anstrengung unternimmt, die Schönheit aller irdischen Kreaturen, insbesondere des Menschen, nachzuweisen.
- 3) Dass dieser Nachweis in wiederholter Verbindung mit demjenigen der bestmöglichen Funktionalität geschieht, wodurch dem Leser Schlüsse hinsichtlich der Existenz des christlichen Gottes nahegelegt werden.
- 4) Dass die Beweiskraft seiner Argumentationen in den betreffenden Passagen nicht auf philosophischer Exaktheit, sondern rhetorischer Gewalt beruhen.

I.1 GOTT ALS KÜNSTLER

Wenn die Welt als Kunstprodukt eines vollkommenen Schöpfers ausgewiesen werden soll, muss sie nicht nur funktionierendes *opificium*, sondern auch *artificium* sein: Fehlte nämlich die ästhetische Dimension ihrer Vollkommenheit, so wäre sie nicht die beste aller möglichen Welten, und ihrem *creator*, den er mehrmals dezidiert als *artifex* bezeichnet, müsste man den Sinn für das Schöne absprechen. Und gerade dies würde den Kern des Gottesbeweises des Laktanz zerstören, welcher in der wunderbaren Verschränkung von Schönheit und Vorteil besteht, die jede einzelne Kreatur Gottes auszeichnet. In seinen Worten:

quibus si detrahas uel naturalem sui corporis uestem uel ea quibus ex se armantur, nec speciosa poterunt esse nec tuta, ut mirabiliter, si utilitatem cogites, instructa, si speciem, ornata uideantur: adeo miro modo consentit utilitas cum decore. (2,8)

In diesem Kapitel habe ich es mir zur Aufgabe gemacht, zu untersuchen, inwiefern und in welchem Ausmaß Laktanz der Schöpfung Gottes dieses Prädikat Schönheit, das in meinen Augen so wichtig für die Entfaltung seiner Pointe ist, ausstellt.

Zum Ersten muss festgehalten werden, dass in *De opificio Dei* nur der Mensch und das Tier behandelt werden: Es wird also nur der Repräsentant eines sehr geringen Teils der göttlichen Schöpfung untersucht. Einerseits ist das bei einer induktiven Beweisführung ein Problem, vor allem bei einer unendlichen Menge an Elementen, anhand derer ein Schluss gezogen werden soll: Selbst wenn der Katalog irdischer Kreaturen vollständig wäre, würde das nur eine unwesentliche Stichprobe in einem ganzen Kosmos an möglicherweise völlig anders gearteten Entitäten darstellen und müsste somit als Grundlage einer Prädizierung der gesamten Schöpfung hinsichtlich seiner ästhetischen Qualität disqualifiziert werden, auch in einer Zeit, in der das geozentrische Weltbild im Alltagsverständnis der Menschen dominierte.

Andererseits, und das soll am Ende dieses Kapitels offenkundig werden, stellt diese für einen strengen Beweis tödliche Einschränkung für die Verfahrensweise in diesem Werk keinerlei Hindernis dar.

Als Verteidiger des Wortes Gottes muss Laktanz den „Evolutionsgedanken“ Epikurs, den er an einigen Stellen andeutet, naturgemäß ablehnen und sich dazu bekennen, dass jegliche heute auffindbare Kreatur ihr in der Schöpfung wurzelndes und ursprüngliches Aussehen behalten habe:

cum vero uniuersa genera et uniuersa in quoque membra leges suas et ordines et usus sibi attributos tueantur, manifestum est nihil fortuito esse factum, quoniam diuinae rationis dispositio perpetua servatur. (6,14)

Dieser als kurze Widerlegung des Epikur gedachte Einschub ist natürlich nicht frei von Problemen, jedoch soll er hier nur verdeutlichen, warum Laktanz jegliche Veränderung im Aussehen einer Gattung von Lebewesen für nicht möglich hält.

Dies bürdet ihm allerdings auch die immense Arbeit auf, die Schönheit *aller* Tiere auf diesem Planeten zu vertreten und nachzuweisen, da in der obigen als Beweis formulierten kreationistischen Prämisse keiner Art von Degeneration oder Evolution Raum gegeben ist, somit Gott allein für die eventuelle Hässlichkeit seines Werks gerade stehen müsste.

Das Tier, dessen Schönheit es nun nachzuweisen gilt, tritt auf Erden in mannigfacher Gestalt, Farbe und Größe vor das wertende menschliche Auge, sodass es unmöglich scheint, dass jedes Einzelne von ihnen gefallen könne. Aber schon allein diese Vielfalt der Arten ist für Laktanz ein Indiz göttlichen Waltens:

deus enim qui prouidentiam et potestatem suam multarum rerum mirabili uarietate voluit ostendere, (...) (5,13)

Variatio delectat, und wenn schon der begabte heidnische Dichter sein Werk mit kunstvoller Variation eines Motivs und Abwechslung zu schmücken imstande ist, wäre es mehr als verwunderlich, würde es dem Werk des Allmächtigen an diesem wichtigen Gestaltungselemente mangeln.

Nun ist aber diese *uariatio* keine grenzenlose, denn Laktanz stellt fest, dass sich doch immer wieder Gleichheiten oder zumindest Ähnlichkeiten im Aufbau der Körper, sowie der Position der einzelnen Organe finden. Diesen Umstand wertet er allerdings nicht als

Ideenarmut seitens des Schöpfers, sondern preist dessen Kunst, maximale Verschiedenheit bei gleicher Beschaffenheit hervorgebracht zu haben:

illud uero commentum dei mirabile, quod una dispositio et unus habitus innumerabiles imaginum praeferat uarietates. nam in omnibus fere quae spirant eadem series et ordo membrorum est: (...) (7,3)³⁷

Hier wird exemplarisch deutlich, mit welcher psychologischen Raffinesse und rhetorischen Sensibilität Laktanz die Inkohärenz seiner Behauptung mit der Realität beobachtbarer Tatsachen verwischt: Ein lässig eingeworfenes *fere* ist hier der feine, aber gewichtige Unterschied zwischen Unwahrheit und subjektiver Interpretation des Autors. Ein Wort, so entscheidend, dass es ein ansonsten generelles Urteil wesentlich einschränkt, indem es dieses seiner Allgemeinheit beraubt, aber so klug platziert, dass es viel eher wie das generöse Einbeziehen einer völlig unwesentlichen Abweichung klingt, und vor allem so zart, dass es bei der Wiederholung des Gedankens im nächsten Absatz unbemerkt wieder verschwinden kann: „*quae omnia cum sint eadem in omnibus animantibus, tamen infinita et multiplex diuersitas figurarum est*“ (7,5).

Dabei wäre es wahrscheinlich kein kleiner Teil der irdischen Fauna, der seiner These der wunderbaren Verschiedenheit bei gleicher Struktur widerspricht, denn es müsste nämlich ein jedes Tier folgende Merkmale erfüllen:

primum enim caput et huic adnexa ceruix, item collo pectus adiunctum et ex eo prominentes armi, adhaerens pectori uenter, item uentri subnexa genitalia, ultimo loco femina pedesque. nec solum membra suum tenorem ac situm in omnibus seruant, sed etiam partes membrorum. nam in uno capite ipso certam sedem possident aures, certam oculi, nares item, os quoque et in eo dentes et lingua. (7,4)

Ebenso wie vorhin das einschränkende *fere* aus dem Leitgedanken verschwunden ist, verwandelt sich der Begriff *innumerabiles*, der vielleicht sogar noch für den heutigen Biologen, aber ganz bestimmt für den antiken Forscher anzunehmen ist, in ein *infinita (diuersitas)*: Zwar schwang Letzteres meiner Ansicht nach schon in *innumerabiles* als

³⁷ PERRIN, S. 299 verweist auf die Ähnlichkeit dieses Ausrufs der Bewunderung zu Passagen aus Ciceros *nat. deor.*, in denen der Stoiker Balbus über wunderbare Vielfalt (*Animantium uero quanta uarietas*, 2,47,121) unter Wahrung schlichter Eleganz (*nihil eorum supervacaneum*, *ibid.*) und die Schöpfungskraft der Natur (*tantam sollertiam*, 2,57,142) preist.

Ursache der Unzählbarkeit mit, und nicht die Grenzen der antiken Empirie auf diesem Gebiete oder deren damaliger Möglichkeiten, aber als geschriebenes Wort muss es als wissenschaftlich fahrlässige, der These opportune Behauptung, rhetorische Überhöhung des faktisch Feststellbaren und willkürliche Engführung des Denkbaren ernstgenommen werden.

I.2 DIE SCHÖNHEIT DES MENSCHEN

Als Krone der Schöpfung muss dem Menschen in viel höherem Maße Schönheit zukommen als dem zuvor behandelten Tier. Folglich widmet Laktanz diesem Umstand bei weitem mehr Passagen, in denen er die ästhetische Gestaltung seiner Gattung darlegt und preist, als er noch für die Betrachtung des Tieres verwendet hatte. Im Folgenden möchte ich zuerst diejenigen Stellen besprechen, die mir aus verschiedenen Gründen als in sich problematisch argumentiert erscheinen. Anschließend will ich die anderen Textauszüge kurz umreißen, als Versuch, dem Leser plausibel zu machen, warum ich schon wegen der schiereren Masse an Lobgesängen diesen Preis des Werks Gottes für mehr erachte als einen bloßen Ausdruck persönlicher Bewunderung seitens des Autors.

I.2.1 DIE SCHÖNHEIT DER ZAHL

Laktanz versteht es bestens, wohlbekannt Klänge in seinem gebildeten Leser wachzurufen und diesem dadurch ein artgerechtes kulturelles Klima zu bereiten. Sein Publikum findet in erlesener ciceronianischer Sprache Dutzende Zitate römischer Literaten und Anspielungen auf geläufige Motive, deren *gravitas* er sich beliebig zunutze macht, wenn sie seine Position stärken, und sie tadelnd zurechtweist oder schweigend übergeht, wenn sie ihm hinderlich sind. Zu keiner Zeit gestattet er sich, seine Gedanken durch übermäßige Konsequenz - im Sinne einer geistigen Loyalität zu den zuvor zitierten Autoren und Gedanken - zu kompromittieren. Im Gegenteil, er macht sich deren beste Eigenschaften zunutze, und sei es zumindest die bloße klangliche Vertrautheit beim römischen Leser – in meinen Augen kein kleiner Vorzug bei einem Volk, das unter *novis rebus studere* etwas Furchtbares versteht.

Dass Schönheit, also Harmonie, als Zahlenspiel begriffen werden kann, ist dem Leser schon seit den Pythagoräern bekannt. Ohne ein Zugeständnis an deren Gedankengut besinnt sich Laktanz im Falle der menschlichen Schönheit an mehreren Stellen der Vollkommenheit der Zahl Zwei, ohne einen besonderen Grund anzuführen, warum diese Zahl eine derartige Sonderstellung haben mag.

Vielleicht weil das Eine, das ἓν, in der damals jüngsten Zeit von Plotin für das Göttlich-Ganze reserviert wurde und die Zweizahl als Heraustreten und Negation des Einen somit schon eher als Menschlich-Unterschiedenes-Unterscheidendes in Betracht kommen könnte³⁸.

Eine fundierte Begründung dafür und für die generelle ästhetische Bürgschaft von Zahlen sucht man in *De opificio Dei* vergebens: Laktanz vermeidet es bewusst, einen ohnehin schon gebräuchlichen Gedanken³⁹ zu gefährden, indem er der philosophischen Opposition durch gewagte Prämissen und mühsame Folgekonstruktionen Angriffsfläche böte. In einem lapidar eingeworfenen, ebenso alles- wie auch nichtssagenden Aphorismus konstatiert er:

(...) ut sicut in ipso mundo summa rerum uel de simplici duplex uel de duplici simplex et gubernat et continet totum, ita in corpore de duobus uniuersa compacta indissociabilem praetenderent unitatem. (10,11)

Dies bleibt die einzige Stelle, in der Laktanz den Vorrang der Zweizahl näher erläutert. Im achten Kapitel, das den Körperbau, sowie Augen und Ohren des Menschen behandelt, preist er ihre Zier zum ersten Mal:

³⁸ Vgl. Plat., *Tim.*: Die Einzahl der Welt als Garant ihrer Schönheit und Vollkommenheit (30c-31b), sowie seiner Ewigkeit, Ganzheit und Unzerstörbarkeit (32d-33b). Die Weltseele hingegen besteht sowohl aus dieser unteilbaren, ewigen Identität, als auch aus der teilbaren, Veränderung unterworfenen Differenz des Körperlichen (34c-35b). Die Zweiheit als Gestaltungsprinzip des Endlichen ist auch an der Lokalisation der Seelen des Menschen erkennbar: Um den unsterblichen Teil der Seele nicht zu verunreinigen, sind die niederen Seelenteile von diesem separiert (69c-70d).

³⁹ PERRIN, S. 328f. vermutet in dieser Anwendung des Dualitätsprinzip eine Wiedergabe der neupythagoräischen Synthese der Gegensätze in einer transzendenten Einheit, die Laktanz vielleicht über Varro kennengelernt habe: Die Eins wäre somit als Prinzip des Guten die Urvernunft, hingegen die Zwei als Prinzip des Schlechten die Materie. Ebenso erwähnt Perrin die Vermutung BRANDTS, es handele sich bei dieser Zweiheit um Gottvater und Gottessohn aufgrund ähnlicher Formulierungen in *Inst.* 4,29. (z.B. „sic hic mundus una dei domus est et filius ac pater, qui unanimes incolunt mundum, deus unus, quia et unus est tamquam duo et duo tamquam unus.“). Wahrscheinlicher ist aber auch hier die Annahme einer Widerspiegelung platonischen Gedankenguts, da in der Laktanzschen Passage von der Materie die Rede ist.

(...) eos (i.e. oculorum orbis) neque minus neque amplius quam duos esse uoluit, quod ad speciem nullus est perfectior numerus quam duorum, sicut et aures duas: quarum duplicitas incredibile est quantam pulchritudinem praeferat, quod cum pars utraque similitudine ornata est, (...) (8,6)

Die Ähnlichkeit der beiden Organe, durch deren Zweiheit bedingt, ist laut Laktanz schon schön, sie verdeutlicht den symmetrischen Aufbau der menschlichen Anatomie. Im zehnten Kapitel wird dieser Gedanke deutlicher ausgesprochen:

(...) quas (i.e. nasi cauernas) ipsas deus quam mirabili, quam diuina ratione molitus est, ut tamen hiatus ipse nasi oris speciem non deformaret! quod erat plane futurum, si unum ac simplex foramen pateret: at id uelut pariete per medium ducto intersaepsit atque diuisit fecitque ipsa duplicitate pulcherrimum. ex quo intellegimus quantum dualis numerus una et simplici conpage solidatus ad rerum ualeat perfectionem. (10,8-9)

Die bloße Gedoppeltheit ist es somit nicht, die Schönheit mitstiftet, sondern deren symmetrische Komposition durch einen festen Einigungspunkt. Diese Passage bleibt die einzige in diesem Werk, die eine relativ allgemeine Definition von Schönheit bietet, und sie führt schon zu der oben erwähnten allgemeinen Ausformulierung seiner These über die überall in der Natur auffindbare Verschränkung von Einfachem und Doppeltem. Auch der menschliche Leib gehorche diesem Prinzip:

nam cum sit corpus unum, tamen totum ex simplicibus membris constare non poterat, nisi ut essent partes vel dextrae vel sinistrae. itaque ut pedes duo et item manus non tantum ad utilitatem aliquam usumque vel gradiendi vel faciendi valent, sed et habitum decoremque admirabilem conferunt, (...) (10,9-10)

Hier wird wieder auf den göttlich geschaffenen Einklang von Funktionalität und Schönheit hingewiesen, in einer Formulierung, die in meinen Augen Letzteres nicht als bloßes Beiwerk des Nutzens degradiert, sondern deren Gleichwertigkeit zumindest andeutet: So wie vorhin die symmetrische Gliederung des Doppelten durch das Einfache Schönheit bezeugt, gruppieren sich hier Schönheit und Nutzen um den Einigungspunkt der kunstsinnigen göttlichen Vernunft, deren Werk sie durch diese Einheit in der Symmetrie bezeugen.

Bevor Laktanz dieses sein ästhetisches Prinzip allgemein formuliert (10,11), führt er noch die seiner Meinung nach bedeutendsten menschlichen Organe an, die diesem gemäß gebildet sind:

(...) sic in capite, quod totius diuini operis quasi culmen est, et auditus in duas aures et uisus in duas acies et odoratio in duas nares a summo artifice diuisa est, quia cerebrum, in quo sentiendi ratio est, quamuis sit unum, tamen in duas partes membrana interueniente discretum est. sed et cor, quod sapientiae domicilium uidetur, licet sit unum, duos tamen intrinsecus sinus habet, quibus fontes uiui sanguinis continentur saepto intercedente diuisi, (...) (10,10-11)

Gehirn und Herz, in denen er Sitz des Bewusstseins und der Vernunft situiert wissen will (was er in Kapitel 16 bezweifelt und teilweise revidiert), führt er hier als organisches Zentrum des Menschen an, an dem sich deutlich der Kern seiner einzigen expliziten ästhetischen Richtschnur, das schöne Verhältnis von Eins und Zwei, widerspiegelt, die er anschließend dem Leser auch in ihrer Allgemeinheit ausformuliert.

Jener Absatz beendet auch die Meditation über die Zweizahl und die Schönheit der Zahl überhaupt. Etwas seltsam mutet es daher an, dass noch im selben Kapitel von der Zehn als der vollkommenen Zahl gesprochen wird, nämlich bei der Betrachtung der Hände⁴⁰:

quid dicam de manibus rationis ac sapientiae ministris? quas sollertissimus artifex plano ac modice concauo sinu fictas, ut si quid tenendum sit, apte possit insidere, in digitos terminauit: in quibus difficile est expedire utrumne species an utilitas maior sit. nam et numerus perfectus ac plenus et ordo ac gradus decentissimus et articulorum parium curuatura flexibilis et forma unguium rotunda concauis tegminibus digitorum fastigia comprehendens atque firmans, ne mollitudo carnis in tenendo cederet, magnum praebet ornatum. (10,22-23)

Warum hier plötzlich gegen die Tradition seit Euklid⁴¹ die Zehnzahl als *numerus perfectus* bezeichnet wird, wo doch in den Kapiteln davor die Zweizahl als perfekter Garant von Schönheit genannt („*ad speciem nullus est perfectior numerus*“, 8,6) und

⁴⁰ Ähnlich im Gedankengang sei „Vitr. 3, 1, 5 p. 160-162 Granger: „(mensurarum rationes) distribueront in perfectum numerum, quem Graeci TELEION dicunt. Perfectum autem antiqui instituerunt numerum qui decem dicitur; namque ex manibus digitorum numerum. Si autem in utrisque palmis ex articulis ab natura decem sunt perfecti, etiam Platoni placuit esse eum numerum ea re perfectum, quae monades apud Graecos dicuntur perficitur decusis.“ (PERRIN, S. 336). Eine andere Art der Herleitung wähle Chalcidius *comm.* 35,100, der die Vollkommenheit der Zehnzahl aufgrund unserer Zählweise und der Summe der Zahlen 1,2,3,4 mit Pythagoräischem Gedankengut in Verbindung bringt.

⁴¹ *numerus perfectus* als natürliche Zahl a , deren echte Teiler in Summe a ergeben.

danach auch – wie oben beschrieben – der Grund dafür dargelegt wird, erhellt sich mir nicht und scheint ein weiterer Beleg dafür zu sein, dass es Laktanz versteht, gekonnt zwischen verschiedenen Positionen zu wechseln.

I.2.2 VOM WESEN DES MENSCHEN

In diesem und im folgenden Kapitel habe ich es mir zur Aufgabe gemacht, all jene Passagen anzuführen, in denen der Autor die Schönheit seiner eigenen Art beschwört. Ihre Anzahl, sowie die alles andere als beiläufige Art ihrer argumentativen Einbindung, soll meinen Gedanken verdeutlichen, nach dem Laktanz den ästhetischen Wert der Schöpfung als Stütze eines impliziten Gottesbeweises gebraucht.

Der Mensch ist im Gegensatz zum Tier nicht mit im Überlebenskampf relevanten körperlichen Waffen ausgestattet; eine Tatsache, die schon in der Antike beklagt wurde. Um dieser später noch zu behandelnden Debatte vorzugreifen und die Unrichtigkeit dieses scheinbaren Makels schon von seiner ästhetischen Dimension zu zeigen, schreibt Laktanz:

ea vero ipsa quae mutis data et homini denegata sunt, quam mirabiliter in homine ad pulchritudinem faciant, exprimi non potest. nam si homini ferinos dentes aut cornua aut ungues aut unguulas aut caudam aut uarii coloris pilos addidisset, quis non sentiat quam turpe animal esset futurum, sicut muta, si nuda et inermia fingerentur? (2,7)

Diesen Gedanken wiederholt er einen Absatz später:

hominem uero (...) non forinsecus ut cetera sed interius armavit; (...) cum praesertim (corporalia munimenta) pulchritudinem humani corporis inpedirent. (2,9)

Die Verwehrung körperlicher Schutzinstrumente wird später von Laktanz noch anders gerechtfertigt, worauf ich im nächsten Punkte erst zu sprechen kommen will. Hier begründet er das Fehlen dieser *corporalia munimenta* zunächst einmal damit, dass der Mensch durch sie optisch entstellt wäre, ohne sie hingegen schön sei.

Außerdem wird hier schon ausgesprochen, dass unserer Art nur die äußere Bewaffnung versagt geblieben sei, jedoch als einziger Art stattdessen eine innere geschenkt wurde: Dies sei die Vernunft. Auch über diese den Menschen auszeichnende Gabe und fürchterlichste aller Waffen fällt Laktanz ein ästhetisches Urteil, indem er im dritten Kapitel Folgendes über die *ratio* schreibt:

(...) quae quidem tantum ualet ad ornandum tuendumque hominem, ut nihil potuerit maius ac melius a deo dari. (3,14)

Die körperliche Hilflosigkeit des Menschen werde nicht nur durch den Verstand allein kompensiert, sondern auch durch dessen Fähigkeit, Seinesgleichen durch soziale Gebilde zu einen und zu stärken. Eine Tugend, welche die Not geboren habe, sei sie doch allen schwachen Lebewesen auf der Erde gemein:

denique inbecilliora et timidiora quaeque animalia congregantur, ut quoniam uiribus tueri se nequeunt, multitudine tueantur, fortiora uero solitudines adpetunt, quoniam robore uiribusque confidunt. (4,19)

Wäre der Mensch nun ein Lebewesen, das aufgrund seiner überragenden physischen Stärke der Gemeinschaft zum Überleben gar nicht bedürfe - ein seiner Ansicht nach törichter Wunsch, den er den Epikureern in den Mund legt - so wäre der Mensch ein Ungeheuer:

(...) quae societas esset, quae reuerentia inter se, quis ordo, quae ratio, quae humanitas? aut quid esset tetrius homine, quid efferatius, quid inmanius? (4,20)

Der durch seine Körperkraft souveräne Mensch wäre gar kein Mensch mehr: Die geläufige Definition des ζῷον πολιτικόν und ζῷον λόγον ἔχον würde ins Leere greifen, der Mensch wäre entmenschlicht. Diese beiden Folgerungen möchte ich in einem anderen Kapitel besprechen, hier möge nur festgehalten sein, dass Laktanz nun seine beiden Thesen vom Schmuck der physischen Waffenlosigkeit und der Zier der Vernunft in eine wortgewaltige rhetorische Frage zusammenführt, nämlich in diejenige nach dem Wesen eines „perfekten“ Menschen: Was wäre er denn Anderes als das hässlichste, unbändigste Ungetüm, das auf Erden wütet?

I.2.3 PREIS DER MENSCHLICHEN SCHÖNHEIT

Der oben ausgesprochene Leitgedanke, dass der Mensch schön ist, so wie er ist, und anders hässlich wäre, findet in zahlreichen Passagen seinen konkreten Niederschlag. Obwohl das Thema Schönheit in *De opificio Dei* kein expliziter Programmpunkt ist, durchzieht es doch das gesamte Werk in einer Fülle und Bedeutung, die der Leser des Vorwortes so nicht erwarten würde.

I.2.3.1 Arme, Hände, Haut und Haar

Im fünften Kapitel, das den Auftakt der konkreten Einzelbetrachtungen menschlicher und tierischer Eigenschaften darstellt, lobt Laktanz die Schönheit und auch Zweckmäßigkeit der menschlichen Arme und Hände durch den Tadel einer möglichen Welt, in der sämtliche Gelenke maximale Freiheit hätten:

nam sicut manus ex eo loco unde oriuntur ubique uersus moueri speciosum simul et utile fuit, sic profecto, si hoc idem etiam cubitis accideret, et superuacuum esset eiusmodi motus et turpis. iam enim manus amissa dignitate quam nunc habet mobilitate nimia proboscidi similis uideretur essetque homo plane anguimanus, (...) (5,11-12)⁴²

Zum vorhin artikulierten Gedanken, der Monstrosität und Hässlichkeit des andersgestaltigen Menschen, kommt hier noch das Motiv der Überflüssigkeit hinzu.⁴³ Das liegt an der in diesem Werk vorliegenden Affinität von Hässlichkeit und Überflüssigkeit, die sich zum Beispiel im siebten Kapitel als schlichte Schönheit, die in der Abwesenheit des Unnötigen besteht, herauslesen lässt:

(...) quam (i.e. pellis) uel sola pulchritudine decorauit uel setis adoperuit vel squamis muniuit uel plumis insignibus adornauit. (7,2)

⁴² PERRIN, S. 285f. verweist u.A. auf die Ähnlichkeit zu Cicero, *nat. deor.* 2,60,150-152 und Aristoteles, *part.anim.* 4,10,687a 6f.. In diesen Passagen wird allerdings auf den wunderbaren Nutzen der Hände, bzw. den Zusammenhang mit Intelligenz eingegangen. Mit dem Motiv der Schönheit geht Laktanz über diese Vorlagen hinaus.

⁴³ Zum Motiv der Überflüssigkeit c.f. *nat. deor.* 2,47,121

Ähnlich wie er zuvor die Waffenlosigkeit des Menschen unter anderem als Bedingung seiner Schönheit argumentiert hat, lässt Laktanz das Fehlen einer zusätzlichen Beschichtung der Haut als Zier durch *sola pulchritudine* erscheinen:

In die Leerstelle der Funktionalität tritt somit wiederum Schönheit.

Ähnlich verfährt er gegen Ende des Kapitels, wo er aber nach einem Nebensatz plötzlich bemerkt, dass diese anmutige Schlichtheit nicht für das Haupt des Menschen geziemend gewesen wäre:

sed tamen cum ipsa nuditas hominis mire ad pulchritudinem ualeat, non tamen etiam capiti congruebat. (7,9)⁴⁴

Die Kahlheit an dieser Stelle wird einerseits als Makel begriffen, da sie bei körperlichem Verfall durch Krankheit oder im Alter auftritt: Schwäche war noch nie maßgebend für Schönheit. Andererseits liege darin auch eine metaphorische Bedeutung:

textit ergo illud pilo et quia in summo futurum erat, quasi summum aedificii culmen ornauit. (7,9)⁴⁵

Wie ich später noch auseinandersetzen werde, stellen Analogien und Metaphern einen nicht unwesentlichen Teil der Argumentationen des Laktanz dar. Hier dient die Metapher des Giebels dazu, die Schmückung des Kopfes durch das Haupthaar plausibel erscheinen zu lassen: So wie aus architektonischer Sicht dem römischen Leser ein geschmückter Tympanon nicht fremd war, war es auf kultureller Seite die Krönung des Hauptes zur Ehrung ebensowenig. Hier wird, wie an vielen anderen Stellen, der göttlichen Schöpfung durch sprachlichen Brückenschlag die Blaupause des menschlichen Werkes angelegt, wodurch sie in die bekannte irdische Sphäre mit all ihren Gesetzen und Selbstverständlichkeiten geholt wird.

Der Autor fährt mit einer Beschreibung des Haarwuchses fort:

⁴⁴ PERRIN (S. 301) zeigt Beispiele der langen Tradition der literarischen Behandlung der Kahlheit als Schande auf, von der Bibel (*Buch der Könige* 2,2,23) über Ovid (*amor.* 1,14) und Martial (6,57) bis zu Tacitus (*Germ.* 19,4, als Strafe für Ehebruch): Kahlheit sei ein Gemeinplatz für Hässlichkeit.

⁴⁵ Zur Verwendung der Metapher *culmen* für Kopf verweist PERRIN (S. 301) auf *opif.* 10,10 („*sic in capite, quod totius diuini operis quasi culmen est*“), Livius 1,34,9 („*summum culmen hominis*“) und, später, Rufinus (*Basil. hom.* 2,8: „*caput in summo culmine totius humanae fabricae situm est*“)

qui ornatus non est in orbem coactus aut in figuram pillei teres factus, ne quibusdam partibus nudis esset informis, sed alicubi effusus alicubi retractus pro cuiusque loci decentia. (7, 9)

Als Weiterführung der Argumentation, dass der Haupthaarwuchs nur der Zier halber vom Schöpfer geschaffen wurde, zeigt der verneinte Finalsatz an, dass die Form der Behaarung keinem anderen Zwecke diene als der Schönheit selbst.

Die daran anschließende Passage bietet im gewohnten Stil neben einer Beschreibung äußerer Merkmale auch deren Huldigung:

*frons ergo uallata per circuitum et a temporibus effusi ante aures capilli et earum summa pars in coronae modum cincta et occipitium omne contectum speciem miri decoris ostentat.*⁴⁶

*iam barbae ratio incredibile est quantum conferat uel ad dinoscendam corporum maturitatem uel ad differentiam sexus uel ad decorem uirilitalis ac roboris, ut uideatur omnino non constatura fuisse totius operis ratio, si quicquam aliter esset effectum. (7,10-11)*⁴⁷

Der letzte Satz über den Bart weist, obschon hier noch sprachlich durch das *uideatur* und inhaltlich durch den Bezug auf die Komposition des menschlichen Körpers etwas abgeschwächt, mehr oder weniger deutlich die grundlegende Pointe des Werkes aus: Die Vollkommenheit der Schöpfung Gottes. Diese lässt sich auch am Haupte des Menschen ausweisen.

1.2.3.2 Haupt, Ohren, Augenbrauen

hanc eius aulam deus non obductam porrectamque formauit ut in mutis animalibus, sed orbi et globo similem, quod orbis rotunditas perfectae rationis est ac figurae. (8,4)

⁴⁶ Obwohl die Haarpracht als Anzeichen der Schönheit ein gemeiner Topos in der Antike gewesen sei, geht Perrin (S. 302) am ehesten von einer Inspiration durch die Bibel aus und verweist auf Richter 16,17-19, wo die Haarpracht Samsons als Bild gottgeweihter Stärke fungiert.

⁴⁷ PERRIN, S. 302 verweist auf Parallelen zu Epikt. *ench.* 1,16,10-14 und Gal. *usu part.* 11,14f., die sich beide zum Bart als nützliches wie auch schönes Unterscheidungsmerkmal des Mannes zur Frau äußern. Ferner Bezug zu Cicero, der einigen Körperteilen Nützlichkeit, anderen hingegen nur Schönheit ausstellt (*alia autem nullam ob utilitatem quasi ad quendam ornatum, ut (...) uiris mammae atque barba.*, fin. 3, 18), sowie zu Plin. *nat.* 2,78 (189); 7,4 (36) und Aug. *serm.* 132,7, die die Schönheit des männlichen Bartwuchses preisen.

Dieser Bemerkung über die Vollkommenheit der Kugelform⁴⁸ als Modell des Kopfes folgt die oben schon erwähnte, ebenfalls mit dem Wort *perfectus* operierende Stelle über den Vorrang der Zweizahl, hier anhand der Augen und Ohren exemplifiziert.

Über die Wölbung der Ohren schreibt Laktanz:

nam et forma ipsa mirandum in modum ficta, quod earum foramina noluit esse nuda et inobsaepta: quod et minus decorum et minus utile fuisset, quoniam simplicium cauernarum angustias praeteruolare uox posset nisi exceptam per cauos sinus (...) (8,7)

Man wäre im folgenden Absatz beinahe versucht, eine Kompromissbereitschaft Gottes bei der Materialwahl des Ohrengerüsts herauszulesen:

eas igitur aures (...) noluit deus artifex mollibus pelliculis informare, quae pulchritudinem demerent pendulae atque flaccentes, neque duris ac solidis ossibus, ne ad usum inhabiles essent immobiles ac rigentes, sed quod esset horum medium excogitauit, ut eas cartilago mollior adligaret et haberent aptam simul et flexibilem firmitatem. (8,8)

Der Grundgestus in diesem Werk legt jedoch einen Bezug des *horum* auf die beiden einander extremen Materialien mit ihren spezifischen Nachteilen nahe, und nicht auf die beiden Objekte *pulchritudo* und *usus*: Mit dem goldenen Mittelweg des Knorpels habe Gott die Vorteile von Haut und Knochen vereint, keinesfalls habe Er, dem alles möglich ist, Abstriche in Güte oder Anmut in Kauf nehmen müssen: Im Gegenteil, es findet sich wieder die Schönheit mit dem Nutzen harmonisch vereint.

Ebenso bei den Augenlidern, die einen schönen Schutz abgeben: „*Nam ipsae palpebrae (...) saeptum oculis decentissimum praebent*“ (10,2). In gleicher Weise äußert er sich über die Augenbrauen:

quid? ipsa superciliarum fastigia pilis breuibus adornata nonne quasi aggeribus et munimentum oculis, ne quid superne incidat, et speciem simul praestant? (10,4)

⁴⁸ Preis der Kugelform: Cic. *nat. deor.* 1,10,24; 2,18,47 mit Verweis auf Plat. *Tim.* 33b (vgl. PERRIN, S. 308)

1.2.3.3 Die Schönheit der Asymmetrie: Zähne, Finger, Unterschenkel

Am Beispiel des Mundes wird deutlich, dass Schönheit nicht zwangsläufig durch die Summe schöner Teile zustandekommt, sondern auch in der Harmonie von Elementen, von denen einige isoliert betrachtet abschreckend aussehen würden, in diesem Falle die nackten Zähne:

oris quoque species et rictus ex transverso patefactus quam utilis, quam decens sit, enarrari non potest: (...) (10,12)

dentes autem ipsos, ne nudi ac restricti magis horrore quam ornamento essent, gingivis mollibus (...) ac deinde labrorum tegminibus honestavit: (...) (10,18)

labra ipsa quae quasi antea cohaerebant, quam decenter interscidit! quorum (...) inferius honestatis gratia foras molliter explicavit. (10,19)

Ein ähnliches Motiv findet sich auch in zwei weiteren Passagen. Dort erweitert Laktanz seinen Schönheitsbegriff, indem er demonstriert, wie fehlendes Ebenmaß zur Steigerung der Schönheit beitragen könne. Dies tut er am Beispiel des Daumens und des Unterschenkels:

duos quidem articulos extantes habet (pollex). non ut alii ternos, sed unus ad manum carne conecitur pulchritudinis gratia: si enim fuisset tribus articulis et ipse discretus, foeda et indecora species ademisset manibus honestatem. (10,25)⁴⁹

item crura non aequali modo ducta, ne indecens habitudo deformaret pedes, sed teretibus suris clementer extantibus sensimque tenuatis et firmata sunt et ornata. (13,5)

1.2.3.4 Schönheit als Selbstzweck: Brustwarzen und Nabel

Es ist somit auch eine Harmonie der Gegensätze im Denken des Autors relevant, wenn auch nur in diesen beiden Einzelfällen. Ebenso stellt die Passage über die Brustwarzen und den Nabel ein Unikum dar, weil hier die beiden Geschlechter gesondert betrachtet werden müssen. Während bei der Frau beides einem offensichtlichen Zwecke dient, ist es beim Manne nur mehr dadurch rechtfertigen, dass es seine Schönheit erhöht:

⁴⁹ PERRIN (S. 338) verweist auf die Ähnlichkeit zu Galen, *usu part.* 1,4, worin Galen die Anzahl der Knochen in den Fingern als Garant für perfekte Funktionalität preist. Laktanz überformt diese Vorlage allerdings, indem er die reduzierte Anzahl der Knochen im Daumen nicht aus pragmatischen, sondern aus ästhetischen Überlegungen heraus rechtfertigt.

papillae quoque leuiter eminentes et fuscioribus ac paruis orbibus coronatae non nihil addunt uenustatis, feminis ad alendos fetus datae, maribus ad solum decus, ne informe pectus et quasi mutilum uideretur. huic subdita est planities uentris, quam mediam fere umbilicus non indecenti nota signat ad hoc factus, ut per eum fetus dum est in utero nutriatur. (10,27)⁵⁰

Bei den Brustwarzen des Mannes kann Laktanz die Einheit von Zier und Zweckmäßigkeit nicht diagnostizieren. Jedoch versieht er diese beiden Körperstellen nicht mit dem Prädikat „überflüssig“, mit dem er Gegenentwürfe zur Schöpfung oftmals entwertet. Schönheit besitzt im Verständnis des Autors derart hohen Stellenwert, dass sie - wie in dieser Passage durch den verneinten finalen *ut*-Satz angedeutet - zum Selbstzweck wird. Die auf S. 25 zitierte Stelle bei Cicero (*fin.* 3,5,18) dürfte Vorbild gewesen sein, jedoch erweitert Laktanz Ciceros bloße Feststellung von Funktionslosigkeit und Zier durch teleologische Überformung.

Im dreizehnten Kapitel preist er den nach Aussparung der Schamteile verbliebenen Unterkörper, sowohl hinsichtlich seiner Funktionalität, wie auch seiner ansprechenden Form. So erfahren wir über das Gesäß und die Oberschenkel folgendes:

quid? reliquae corporis partes num carent ratione aut pulchritudine? conglobata in nates caro quam sedendi officio apta! et eadem firmior quam in ceteris membris, ne premente corporis mole ossibus cederet. item feminum deducta et latioribus toris ualida longitudo, quo facilius onus corporis sustineret: quam paulatim deficientem in angustum genua determinant, quorum decentes nodi flexuram pedibus ad gradiendum sedendumque aptissimam praebent. (13,3-4)⁵¹

1.2.3.5 Unterleib und Oberkörper

Auch in der Beschreibung der übrigen Körperteile hält Laktanz seine Ehrfurcht vor dem Liebreiz der göttlichen Schöpfung kaum zurück. Seine Schilderungen zeugen von ehrlicher Begeisterung und sind beinahe zärtlich-erotischen Charakters:

⁵⁰ c.f. S. 25, Fußnote 45: Motiv der bloßen Zier männlicher Körperteile bei Funktionalität der weiblichen Pendanten: Cic. *leg.* 3,18. PERRIN (S. 339) führt auch Plin. *nat.* 11,232 („*mammam homo solus e maribus habet, cetera animalia notas tantum*“) an.

⁵¹ PERRIN (S. 368f.) sieht neben Galen, *usu part.* 15,3 vor allem Aristoteles als Vorbild dieser Passage: In *part. anim.* 689b schreibt dieser, dass der Hintern einzig dem Menschen eigen sei (während die Vierbeiner einen Schwanz besäßen), weil dieser als Zweibeiner ihn als Ruhehissen benötige. Der Hintern ist somit an den *status rectus* gekoppelt.

cetera quam decora sint uix exprimi potest: deductum clementer a genis mentum et ita inferius conclusum, ut acumen eius extremum signare uideatur leuiter inpressa divisio, rigidum ac teres collum, scapulae uelut mollibus iugis a ceruice demissae, ualida et substricta neruis ad fortitudinem brachia, insignibus toris extantium lacertorum uigens robur, utilis ac decens flexura cubitorum. (10,21)

Der Autor versteht es sehr gut, den Menschen in einer verallgemeinert-prinzipiellen – i.e. subjektiv-idealisierten - Form auftreten zu lassen, als sei dies seine essentielle Verfassung, fernab der von Alter, Krankheit und Entartung besudelten Alltäglichkeit.⁵²

Dem eben zitierten martialischen Mannesbild entspricht auch der Preis des Oberkörpers, der in einer Variation des altbekannten Motivs vom aufrechten Gang, der zum Zwecke der Himmelsschau gestiftet worden sei, folgendermaßen beschrieben wird:

iam pectoris latitudo sublimis et exposita oculis mirabilem prae se fert habitus sui dignitatem. cuius haec causa est, quod uidetur hominem solum deus ueluti supinum formasse - nam fere nullum aliud animal iacere in tergum potest-, mutas autem animantes quasi alterno latere iacentes finxisse atque ad terram compressisse. idcirco illis angustum pectus et ab aspectu remotum et ad terram uersus abiectum, hominis autem patens et erectum, quia plenum rationis a caelo datae humile aut indecens esse non debuit. (10,26)

Das besagte Motiv wird hier um die Gestaltung der Brust erweitert. Allerdings diesmal nicht aus Gründen einer Befähigung des Menschen, seiner himmlischen Bestimmung zu folgen, sondern allein zum Zwecke der optischen Repräsentation dieses Sachverhalts: aus Schicklichkeit.

⁵² PERRIN (S. 335) denkt an eine mögliche sprachliche Beeinflussung durch Ovid. In beiden Passagen, auf die er verweist, wird ein Geschöpf besonderen Liebreizes beschrieben: Einerseits der schneeweiße Stier, in welchen sich Juppiter zu Europas Verführung verwandelt („*Induitur faciem tauri mixtusque iuuenis Mugit et in teneris formosus obambulat herbis. Quippe color nivis est, quam nec vestigia duri Calcavere pedis nec solvit aquaticus auster; Colla toris extant, armis palearia pendent, Cornua parva quidem, sed quae contendere possis Facta manu, puraque magis perlucida gemma;*“, met. 2,854), andererseits der Kentaure Cyllarus (nach dem Preis seines Oberkörpers über dessen Unterleib: “*nec equi mendosa sub illo Deteriorque viro facies: da colla caputque, Castore dignus erit; sic tergum sessile, sic stant Pectora celsa toris. totus pice nigrior atra, Candida cauda tamen, color est quoque cruribus albus,*“, met. 12,402).

1.2.4 DAS MENSCHLICHE AUGE

Als letztes Dokument der Relevanz von Schönheit im Denken des Laktanz möchte ich die zweite Hälfte des achten Kapitels, sowie eine kurze Passage aus dem neunten *caput* kommentieren. Die Behandlung des menschlichen Auges und der Frage, ob es der Geist sei, der sieht, oder das Auge selbst, birgt nicht nur ein weiteres Indiz ästhetischer Wertung, sondern auch ein Konglomerat verschiedener Kunstgriffe im Umgang mit gegnerischen Argumentationen. Ebenso finden sich in diesem Abschnitt ein bemerkenswerter Dissens von Gedanke und Sprache einerseits, andererseits intratextuelle Widersprüchlichkeiten, die es erschweren, den Autor einer bestimmten Position zuzuordnen.

All diese Dinge sollen nun in diesem Unterpunkt zusammen besprochen werden, finden sie doch ihren Ausgang in einem Argument des Lukrez, dass mit dem Fehlen der gottgestifteten Synthese von Vorteil und Zier totgeschlagen wird: In diesem spricht sich der geistige Schüler Epikurs gegen die Annahme aus, dass es der Geist sei, der sehe. Ich möchte an dieser Stelle die gesamte Passage zitieren, in der Hoffnung, dass sie die Leser ebenso amüsiert wie mich:

si enim mens inquit per oculos uidet, erutis et effossis oculis magis uideret, quoniam euulsae cum postibus fores plus inferunt luminis quam si fuerint obductae. nimirum ipsi uel potius Epicuro qui eum docuit effosi oculi erant, ne uideret effossos orbis et ruptas oculorum fibras et fluentem per uenas sanguinem et crescentes ex uulneribus carnes et obductas ad ultimum cicatrices nihil posse lucis admittere, nisi forte oculos auribus similes nasci uolebat, ut non tam oculis quam foraminibus cerneremus: quo nihil ad speciem foedius, ad usum inutilius fieri potest. (8,12-13)

Die Stelle, auf die sich Laktanz hier bezieht, ist bekanntermaßen die folgende:

*Dicere porro oculos nullam rem cernere posse,
sed per eos animum ut foribus spectare reclusis,
difficilest, contra cum sensus ducat eorum;
sensus enim trahit atque acies detrudit ad ipsas,
fulgida praesertim cum cernere saepe nequimus,
lumina luminibus quia nobis praepediuntur.
quod foribus non fit; neque enim, qua cernimus ipsi,
ostia suscipiunt ullum reclusa laborem.
praeterea si pro foribus sunt lumina nostra,
iam magis exemptis oculis debere uidetur*

cernere res animus sublatis postibus ipsis.
(De rerum natura 3,359-370)

Lukrez versucht hier, die Auffassung, es sei der Geist, der sieht, und zwar durch die Augen wie durch Fenster hindurch, *ad absurdum* zu führen, indem er folgert, man müsse dann doch nach der Ausbohrung der Augen besser sehen können, weil sie dem einfallenden Licht nun nicht mehr im Wege seien.

Laktanz, der sich über dieses Argument sehr echauffiert („*quod quidem ut refelleret Lucretius, ineptissimo usus est argumento.*“, 8,12), ist in seinem Eifer nicht in der Lage, dieses Argument zu seinen Gunsten zu nutzen. Es wäre nämlich ein Leichtes gewesen, den Geist als tätiges Subjekt beizubehalten und die Augen als dessen Werkzeug zu verstehen. Dieser Gedanke würde sich auch auf den ersten Blick durch eine instrumentale Auffassung von *per* an zwei Stellen im selben Kapitel anbieten:

per eas igitur membranas sensus ille qui dicitur mens, ea quae sunt foris transpicit,
(...) (8,10)

per eos igitur orbis se ipsam mens intendit ut uideat mira que ratione in unum miscetur et coniungitur amborum luminum uisus. (8,17)

Im ersten Satz wird der instrumentale Gebrauch des *per* durch die Dominanz des *transpicit* meiner Ansicht nach weniger plausibel, da ansonsten kein Medium mehr vorhanden wäre, *quod mens transpiceret*.

Das zweite Beispiel, welches das Kapitel über die Augen beschließt, würde sich allein genommen einer solchen Interpretation nicht sperren, und es wird auch durch weitere Passagen in selben und im nächsten Kapitel unterstützt:

itaque ad uidendum membris potius in orbem conglobatis opus fuit, ut uisus in latum spargeretur, et quae in primori facie adhaerent, ut libere possent omnia contueri. (8,15)

Die Augen seien einerseits rund, um einen möglichst weiten Sichtbereich zu ermöglichen. Diese Tatsache hält er der Konstruktion des Lukrez, die Laktanz selbst diesem untergeschoben hat, entgegen – doch das möchte ich an gesonderter Stelle besprechen. Hier interessiert vielmehr die syntaktische Positionierung der Sehorgane als Subjekt zu „*possent ... contueri*“: Es sind die Augen, die sehen, und nicht der Geist.

Natürlich ist nicht zwingenderweise aus einem grammatikalischen Subjekt zu schließen, dass der Autor diesem Begriff damit auch reelles Tätigsein als wirkendes Subjekt unterstellen wollte: Immerhin kann diese Formulierung auch stilistische Gründe oder einfach Nachlässigkeit zum Grunde haben, vor allem bei einem Autor wie Laktanz, der sich trotz Behandlung philosophischer Themen offenkundig nicht um begriffliche Sauberkeit oder einen streng sachlichen Ton bemüht, sondern im Gegenteil stilistisch eher der persuasiven Rede folgt als dem wissenschaftlichen Traktat.

Trotzdem ist diese Formulierung in ihrer Seltenheit merkwürdig. In den Kapiteln acht und neun, welche das Auge behandeln, ist sonst immer der innere Sinn – *mens, animus* – oder die erste Person Plural Subjekt des Sehens, die Augen werden Akkusativobjekte von *per* oder durch Setzung als Ablativ. Der einzige Parallelfall findet sich im neunten Kapitel, wo es auch den Anschein hat, als würde hier dem Auge mehr zukommen als das bloße Vorhandensein als Fenster, obwohl es im selben Absatz noch als solches bezeichnet wird. In diesem Kapitel behandelt Laktanz die Täuschungen der Sinne, im speziellen das Doppeltsehen:

ideo enim fit, quia duo sunt oculi. (...) visus oculorum intentione animi constat. itaque quoniam mens, ut supra dictum est, oculis tamquam fenestris utitur, non tantum hoc ebriis aut insanis accidit, sed et sanis ac sobriis. nam si aliquid nimis propius admoueat, duplex uidebitur: certum est enim interuallum ac spatium quo acies oculorum coit. item si retrorsum auocet animum quasi ad cogitandum et intentionem mentis relaxet, tum acies oculi utriusque diducitur et singuli uidere incipiunt seperatim. (9,2-3)

Indem er den Genitiv *oculorum* zu *uisus* setzt, drückt er aus, dass die Augen schon sehen, bevor durch Geistesanspannung der Gesichtssinn in seiner vereinheitlichten Ordnung zustandekommt: Hier findet sich dezidiert eine Definition des Sehens, die dem Auge mehr als nur die Funktion einer Öffnung zugesteht. Und das, obwohl er im Folgesatz wieder seine zu dieser Ansicht konträre Fenstermetapher ausbreitet. Anders als im letzten Beispiel ist es nämlich keine Überinterpretation syntaktischer Beziehungen, wenn man seiner Formulierung genau an die Struktur geht, denn der gesamte Absatz artikuliert denselben Gedanken: Sei nun die Rede von einem „spatium, quo acies oculorum coit.“, oder der Möglichkeit, dass „tum acies oculi utriusque diducitur.“ –

besonders das *utriusque* betont den separaten Charakter des Sehens beider Augen, was seinen eindeutigen Ausdruck in „tunc singuli uidere incipiunt separatim.“ findet. Hier steht nun offen zu Tage, dass es die Augen sind, die sehen, und zwar ein jedes für sich – und dass es nicht die *mens* sein kann, die sieht (außer sie wäre selbst ein Gedoppeltes): Diese vereint und ordnet nur das an sie weitergeleitete Material.

Dass der Gedanke dieser Stelle im Text trotz seiner vermeintlichen Eindeutigkeit nicht die Auffassung des Autors widerspiegelt, ist schwer zu glauben. Es wäre auf den ersten Blick naheliegender, die Schärfe der Metapher vom Auge als Fenster inhaltlich etwas zu relativieren und Laktanz nahe an unser Verständnis des Gesichtssinnes zu rücken. Doch ich meine, dass dies eine wohlwollende Unterstellung wäre. Meiner Ansicht nach schwankt Laktanz zwischen den zwei Positionen oder kann sie nicht klar voneinander abgrenzen, wie ich anhand folgender Passagen herausarbeiten möchte.

Er schreibt über die Form und Position der Augen:

in his (i.e. auribus) audiendi tantum officium constitutum est sicut in oculis uidendi quorum praecipue inexplicabilis est ac mira subtilitas, quia eorum orbis gemmarum similitudinem⁵³ praeferentes ab ea parte qua uidendum fuit membranis perlucentibus textit, ut imagines rerum contra positarum tamquam in speculo refulgentes ad sensum intimum penetrarent. (8,9)

Diese Betrachtung würde, schon wie in der oben angeführten Passage, sehr in eine moderne Richtung gehen, die sowohl dem Geist als ordnend- wahrnehmender Instanz, wie auch dem Auge als empfindendem Rezeptor Platz gewähren würde.

Jedoch spricht auch einiges dagegen:

Wenn Laktanz vom *officium* der Augen und der Ohren spricht, versteht er darunter etwas rein Passives: die Ohren zum Beispiel hätten nur die Funktion eines Trichters, die mit ihren Muscheln den Schall auffangen und in den Gehörgang weiterleiten, was Laktanz nach der Beschreibung dieses Vorgangs auch in demselben Bild zusammenfasst („*illis similia uasculis quibus impositis solent angusti oris uasa conpleri.*“, 8,7).

⁵³ PERRIN 1974, S. 311: Diese Metapher sei ein seltenes Bild, einzig Culex 185 biete Parallele: „*qua diducta genas pandebant lumina gemmis*“

Um der seiner Ansicht nach unter Philosophen verbreiteten Meinung, das Sehen komme durch Ausstrahlung durch Sehpneuma aus dem Auge zustande, entgegenzutreten, spricht er sich eindeutig für die Passivität des Auges aus:

cum autem uideamus eodem momento temporis, plerumque uero aliud agentes nihilominus tamen uniuersa quae contra sunt posita tueamur, uerius et manifestius est mentem esse quae per oculos ea quae sunt opposita transpiciat quasi per fenestras perlucante vitro aut speculari lapide obductas. (8,11)⁵⁴

Ebenso beruhe der Gesichtssinn auf der gottgeschaffenen Reinheit und Durchsichtigkeit der Pupillen:

orbis autem ipsos umoris puri ac liquidi plenos esse uoluit, in quorum media parte scintillae luminum conclusae tenerentur, quas pupillas nuncupamus, in quibus puris atque subtilibus cernendi sensus ac ratio continetur. (8,16)

Das Auge ermögliche das Sehen also nur dadurch, dass es durch die Klarheit seiner Pupillen so durchsichtig als möglich sei und dem Licht so viel Einlass als möglich gewähre: Das bedeutet aber nichts anderes, als dass Sehen erst dadurch ermöglicht werde, dass das Auge *möglichst wenig im Weg stehe*, sich also als so *inexistent als möglich* verhalte. Und hiermit paraphrasiert Laktanz in grotesker Weise seinen Erzfeind Lukrez, der es für absurd gehalten hat, zu behaupten: Wären unsere Augen Türen, sollte man ohne sie doch besser sehen können.

Dieses Zugeständnis handelt sich Laktanz durch zweierlei Probleme ein, deren erstes ein naturwissenschaftliches ist: Zu dieser Zeit konnte man aus verständlichen Gründen noch kein tieferes Wissen von der Wirkweise des Auges besitzen, das die Lichtimpulse an der Netzhaut in Nervenimpulse umwandelt, welche vom Gehirn zu einer optischen Empfindung und auch Wahrnehmung recodiert werden. Dieses Unwissen kann man Laktanz natürlich nicht vorwerfen. Allerdings deutet er im Kapitel IX ein Verständnis

⁵⁴ Zu dieser „spiritualistischen“ Interpretation des Gesichtssinns macht PERRIN (S. 312f.) auf die Abhängigkeit von Cic., *nat. deor.* 1,20,46 aufmerksam: Mit Berufung sowohl auf *medici* wie auch *physici* beweist Cicero die Wahrnehmung als Aktivität des Gehirns, vom welchem viae zu Auge, Ohr und Nase verlaufen. Auch hindere geistige Anspannung oder Krankheit bei intakten Sinnesorganen oft am Wahrnehmen, „*ut facile intellegi possit animum et videre et audire, non eas partis quae quasi fenestrae sint animi (...)*.“ Ein Reflex dieser Beobachtung findet sich auch in *opif.* 16,4-6, worin Laktanz aus der günstigen Lage des Gehirns spekulativ auf dessen Funktion als Sitz des Geistes schließt.

des Gesichtssinnes an, das unseren Erkenntnissen sehr nahe steht. Aber wenn diese Passage seinem persönlichen Glauben entspringt, stellen sich zwei Fragen:

- 1) Warum beharrt er so hartnäckig auf dem Bild des Fensters, welches er sich zu Hilfe nimmt, wenn er die *mens* als sehendes Subjekt propagiert und die Augen zu bloßen Öffnungen degradiert?
- 2) Gesetzt den Fall, diese Metapher und ihre Kommentare wären von mir jetzt zu wörtlich interpretiert worden, und Laktanz würde auch die Augen als den Gesichtssinn aktiv mitgestaltende, empfindende Rezeptoren erachten: Warum ereifert er sich dann so sehr über das Argument des Lukrez? Es würde ihn und seine Auffassung doch überhaupt nicht tangieren in diesem Falle: Es wäre eben nur gegen reine Fenster gerichtet. Mehr noch, als Verfechter der untrennbaren Arbeitsgemeinschaft von Sinnesorgan und Verstand müsste er ihm eigentlich Recht geben mit dessen Folgerung, dass es absurd sei zu behaupten, der Verstand sehe allein. Aber nicht weniger absurd, als dass ein herausgerissenes Auge allein sehen könne. Doch das tut er nicht.

Stattdessen spiegelt sich in Kapitel 8 nichts vom Gedankengut des folgenden *caput* wider. Er zieht im Fall des Auges, ebenso wie er es beim Ohr tut, den ihm aufgrund der Grenzen der damaligen Naturwissenschaften verschleierte Tätigkeitsbereich in den Wirkradius der *mens*, über deren organische Lokalisation er sich an anderer Stelle zwar spekulativ äußert⁵⁵, die aber in seinem Verständnis irgendwie anorganisch zu sein scheint und zumindest im Falle des akustischen und optischen Sinnes kein kollaboratives Netzwerk mit anderen Organen darstellt. Nach dem Wegfall der eigentlichen Umwandlungsarbeit von Schalldruck und Lichtwellen bleiben für die Ohren und Augen nur mehr die völlig passiven Rollen von Eingängen, durch welche die Außenwelt zum Verstande dringt. Wiewohl Laktanz anderen Organen, zum Beispiel dem Herzen, gewissermaßen vegetative Tätigkeit zugesteht, sperrt er sich bei den Sinnen einer Pluralität von Tätern, sogar einer der *mens* untergeordneten Mittäterschaft seitens der Sinneswerkzeuge. Denn nur gesetzt den Fall, dass man die Augen wirklich nur als

⁵⁵ Der Verstand dürfte bei Laktanz zumindest aus zwei Teilen bestehen: Die *mens* als Sitz der Wahrnehmung und die *sapientia* als Verstand: „*Quia cerebrum, in quo sentiendi ratio est, (...). Sed et cor, quod sapientiae domicilium uidetur, (...).*“ (10,10-11)

bloße Fenster – oder eben Türen – auffasst, kann das Argument des Lukrez als eine *reductio ad absurdum* funktionieren, ansonsten wäre es allzu dürftig und würde ins Leere greifen. Laktanz allerdings dürfte es eben so verstanden haben. Daher muss er Lukrez von einer völlig anderen Seite angreifen, weil er ihm gedanklich eigentlich zustimmt.

Dies tut er meiner Ansicht nach durch vier Kunstgriffe:

Entstellung des Arguments durch Hinzufügung eines fremden Gedankens:

Er erweitert die Paraphrase des Lukrez durch die Formulierung „*quam si fuerint obductae*“. Dies findet sich bei Lukrez nicht, es ändert auch den Charakter des Einwandes: Wenn Augen bloße Türen seien, müsste doch nach dem Herausreißen der Türflügel samt Pfosten der Verstand noch besser sehen können, *als wenn die Türe verschlossen wäre*. Dies klingt beinahe danach, als meinte Laktanz, man könne besser sehen, wenn man die Augen öffnet, als wenn man sie schließt. Dass er nämlich *obductae* als *verengt* (in Bezug auf die Öffnung zum *animus* hin) versteht, halte ich doch für sehr unwahrscheinlich⁵⁶. Meiner Ansicht nach besteht der Sinn dieser Ergänzung einzig darin, einen zynischen und in seiner Formulierung gehässigen Seitenhieb sprachlich vorzubereiten, den ich beim dritten Kunstgriff beschreiben werde.

Allzu wörtliche Auslegung einer Metapher:

Laktanz versucht Lukrez zu widerlegen, indem er den Wegfall der Augen zur Sichtverbesserung als einen brutal durchgeführten Amputationsvorgang verstanden haben will: Er beschreibt die zerrissenen Muskeln des Auges, das herausströmende Blut, das aus den Wunden wachsende Fleisch und die verharschten Narben, welche nun die *fores* erst recht verschließen und somit das gesamte Argument entkräften würden.

Er beraubt hier den Gedanken seiner Allgemeinheit und geometrischen Reinheit, indem er ihn auf einen in der Realität der damaligen medizinischen Unpässlichkeiten

⁵⁶ Der ThL IX, 2, S. 39-41 hebt die Bedeutungen „*obtendendo sim., sc. tegendi gratia*“ und „*aliquid (aliquem) aliqua re i. q. obtegere, velare sim.*“ hervor, BLAISE, S. 563 führt als *classique* „*fermer, cicatriser*“ an, als *figuratif* „*obscurcir, diminuer*“. Abgesehen davon, dass „*obductae*“ zu „*fores*“ als „*verengt*“ zu lesen wenig Sinn macht, nähme diese Interpretation der Passage die gesamte Paradoxie, die Laktanz Lukrez in der darauffolgenden Vernichtung dieses Arguments nachweisen möchte, spätestens wenn er – antithetisch zu „*plus lucis*“ - feststellt: „*obductas ad ultimum cicatrices nihil posse lucis admittere*“.

angesiedelten chirurgischen Eingriff am Menschen eingeführt, mit allen daraus resultierenden unnötigen Akzidentien belastet und somit zu Fall bringt.

Sprachliche Umgestaltung, Spott und Ironie:

Schon in seiner Paraphrase des Lukrez bereitet er seine unzulässige naturalistische Auslegung vor: Während sich Lukrez noch der Wörter *eximere* und *tollere* bedient, die eher eine mathematische Subtraktion der Augenpforten suggerieren, hat Laktanz diese Worte durch *eruere* und *effodere* ersetzt, die als *ausstechen*, *ausschaben* und *herausreißen* schon allein sprachlich vom geometrischen Raum des Reißbrett in die am eigenen Körper erlebbare Welt des Blutes, Schorfs und Schmerzes führen. Durch diese Verlagerung in die Sphäre des Alltags kann er nicht nur deren spezifische physikalischen und chemischen Prämissen unkommentiert mittransportieren, was ich oben beschrieben habe, sondern auch deren Selbstverständlichkeiten und Geschmacksurteile, die er als finalen Einwand gebrauchen wird.

Davor allerdings verspottet er den Gegner, indem er der gesamten Debatte ein wertendes Urteil über die Argumentation Vorfeld zu diskriminieren („*quod quidem ut refelleret Lucretius, ineptissimo usus est argumento.*“, 8,12). Diese Untergriffigkeit setzt er durch eine ironische Pointe fort, indem er über den geistigen Vater des Lukrez diagnostiziert, dass „*Epicuro qui eum docuit effosi oculi erant, ne uideret effossos orbis (...) nihil posse lucis admittere.*“ (8,13). Die Formulierung „*effossis (oculis)*“, die er in einer interpretierenden Paraphrase des Einwandes dem Lukrez untergeschoben hat, greift er hier zwifach wieder auf: Einmal für eine weitere gehässige Abwertung seines Kontrahenten, schlussendlich um festzustellen, dass Lukrez in seiner Blindheit übersehen habe, dass das Freimachen des Weges von der Außenwelt zum *animus* durch Entfernung der Augen gerade den seiner Intention gegenteiligen Effekt hätte, nämlich das Versperren dieses Weges durch eben jenen Vorgang. In ähnlicher Weise verwendet er das „*(quam fuerint) obductae*“, das sein eigener Zusatz war, durch erneuten Aufgriff in seiner *conclusio* gegen Epikur selbst: Diesmal allerdings durch die Verbindung mit *cicatrices* in der Bedeutung von *verkrustet*, *verharscht*.

Das Motiv bleibt dasselbe: Laktanz verwendet Begriffe des Gegners gegen ihn selbst, einmal im Rahmen einer problematischen *reductio ad absurdum*, einmal durch deren

Gebrauch als Schmähung. Dass jedoch Lukrez selbst keinen dieser Ausdrücke verwendet hat, erfährt der philosophisch nicht bis ins Detail gebildete Leser nicht.

Anbieten einer schwachen und scheinbar optionslosen alternativen Lesart:

Vielleicht im Wissen, dass seine verbale und inhaltliche Überformung des Epikur, sowie die darauf folgende Widerlegung etwas grobschlächtig und allein genommen nicht besonders stichhaltig seien, fügt Laktanz der anschaulichen Schilderung zeretzter und sehbehindernder Organreste eine andere Möglichkeit an, wie man den Gedanken des Lukrez noch auffassen könnte: „*nisi forte auribus oculos similes nasci uolebat; ut non tam oculis quam foraminibus cerneremus.*“ (8,13)

Diese Passage ist etwas dunkel. Die Ablativobjekte *oculis* und *foraminibus* zu *cerneremus* würden eine instrumentale Übersetzung a la *mithilfe der Augen* nahelegen, was aber im Falle der Augen durch die anschließende Argumentation nicht zur Debatte steht, und die Öffnungen der Ohren betreffend keinen Sinn macht. Aus dieser Passage schließe ich, dass Laktanz die Präposition *per* ebenso wie den Ablativ in derselben Angelegenheit etwas indifferent einmal lokal, einmal als instrumental verwendet. Diese Ambivalenz halte ich für beabsichtigt: Auch wenn die Augen an mehreren Stellen als Fenster bezeichnet werden, sprechen die oben angeführten Passagen doch für eine subtile Relativierung dieser völligen Passivität, was auch seinen sprachlichen Niederschlag in dieser Indifferenz findet. Auf den obigen Satz bezogen: Auch wenn *foraminibus* sowohl durch seinen Kasus, wie auch durch die Formulierung „non tam... quam... cerneremus“ zu *oculis* syntaktisch parallel steht, wird durch die pointierte Gegenüberstellung einer natürlichen Selbstverständlichkeit (mit den Augen sehen) und einer Groteske (mit den bloßen Löchern sehen) ein Wesensunterschied suggeriert, der bei Laktanz nicht vorhanden ist: Auch bei ihm sind die Augen bloße Fenster.

Seine Entgegnung auf diese Art des Sehens lässt schon erkennen, dass er die gedankliche Nähe zu Lukrez nicht leugnen kann: Er kritisiert nämlich nicht die Idee des „fehlenden Auges als besseren Auges“ selbst, sondern nur Äußerlichkeiten, besser gesagt diejenigen seiner *eigenen* Analogie zu den Ohren. Diese hat er dem Leser ja gerade als einzig denkbare präsentiert, was Lukrez niemals getan hat. Somit stellt dies eine unzulässige Verengung auf eine einzige mögliche Lesart dar, die noch dazu mit von Laktanz selbst

verschuldeten Mängeln belastet ist, welche ihm dann auch ausreichend Angriffsfläche bieten:

quantulum enim uidere possemus, si mens ab intimis penetralibus capitis per exiguas cauernarum rimulas attenderet! ut si quis uelit transpicere per cicutam, non plus profecto cernat quam cicutae ipsius capacitas comprehendat. (8,14)

Dem angeführten Einwand schickt er noch eine Wertung voraus, die die Kardinaltugenden des Werkes Gottes als Richtschnur alles Seienden nochmals ins Gedächtnis ruft: „*quo nihil ad speciem foedius, ad usum inutilius fieri potest.*“

Zusammenfassung

Das Themenfeld „Gesichtssinn“ stellt Laktanz als philosophisch ernst zu nehmendem Autor kein herausragendes Zeugnis aus.

Er ist entweder nicht willens oder nicht dazu imstande, seine eigene Position klar zu präzisieren. Seine sprachlichen Formulierungen legen ein anderes Verständnis des Sehens nahe, als dies seine Metaphern und Argumentationsstrategien tun. Auch wenn ein deutlicher Überhang zu einer bestimmten Auffassung meiner Ansicht nach zutage liegt, sind diejenigen Passagen, die stilistisch und inhaltlich widersprechen, nicht zu ignorieren.

Im Umgang mit Gedanken seiner erklärten Gegner demonstriert er seinen Unwillen, fremde Argumente auch nur ansatzweise ernstzunehmen: Dies beginnt mit einer verfremdeten Paraphrase und führt über persönliche Angriffe bis hin zu einer Scheinwiderlegung, die eigentlich am Kern der Sache vorbeigeht. Im Grunde steht er seinem Opponenten gedanklich sehr nahe, weshalb seine Einwände mehr den Charakter von rhetorischem Blendwerk aufweisen: Sie zielen darauf ab, durch Überformung zu entstellen.

Wenn Laktanz nun dem Gegner vorwirft, er vertrete eine Ansicht, „*quo nihil ad speciem foedius, ad usum inutilius fieri potest.*“, so muss man das relativieren:

Das Prädikat „unpraktisch“ stellt er, wie ich oben gezeigt habe, eigentlich nur seiner eigenen Idee aus. Übrig bleibt von der mittlerweile viel beschriebenen Synthese aus Schönheit und Nutzen somit nur das ästhetische Ausschlusskriterium, nämlich dass ein Mensch ohne Augen hässlich wäre. Womit er wohl Recht hat.

I.3 SCHÖNHEIT: ZUSAMMENFASSUNG UND SCHLUSSFOLGERUNGEN

Obwohl Laktanz in der Vorrede und Ansprache an Demetrianus ein klar definiertes Programm dieser Schrift vorschickt („*temptabo tamen, quoniam corporis et animi facta mentio est, utriusque rationem quantum pusillitas intelligentiae meae peruidet, explixare.*“ 1, 11), welches das Werk in den Diskurs wissenschaftlicher Erörterungen ansiedelt, hat er sich ein weitaus größeres Projekt vorgenommen, als er dem Leser explizit vermitteln will. Er versucht, die Existenz Gottes zu beweisen, indem er die Welt als seine vollkommene Schöpfung nachweist. Was also allein anhand des Titels wie ein christliches Dogma präsentiert wird, stellt sich im Text als ein erst zu Beweisendes heraus.

Der Kern seines Beweises ist das Auffinden der harmonischen Synthese von bestmöglicher Funktionalität und vollkommener Schönheit in jeder einzelnen irdischen Kreatur. Wie ich herausgearbeitet habe, gibt es eine Vielzahl von Passagen, in denen Laktanz diese Attribute in ihrer gottgestifteten Verschränkung dem Tier und vor allem dem Menschen ausstellt. Zusätzlich noch einige weitere Stellen, die inhaltlich wenig mehr bieten als den Lobpreis der Schönheit seiner Untersuchungsobjekte. Sowohl hinsichtlich der schieren Menge als auch der Gewichtung dieser Passagen wird ersichtlich, dass hier eine verdeckte - wenn auch nicht sonderlich überraschende - Intention in das Werk eingeflochten wurde.

Dass diese Intention nicht in argumentativen Schlussfolgen seinen Ausdruck findet, die einer klassischen Beweisführung entsprächen, liegt in der Natur des Beweises selbst begründet. Wie oben erwähnt, will er unsere Welt einerseits als bestfunktionierende, andererseits als schönstmögliche ausweisen: In diesem Kapitel interessierte hauptsächlich, wie er Letzteres anstellt. Hätte Laktanz versucht, einen streng philosophischen Beweis anzustellen, wäre er schon daran gescheitert, einen universalen

- i.e. vom subjektiven Geschmacksurteil unabhängigen - Begriff von Schönheit aufzustellen: Ein Unterfangen, dessen Schwierigkeit und Umfang schon Plato in seinem *Hippias* demonstriert hat. Laktanz geht aber den genau entgegengesetzten Weg: Es ist die subjektive ästhetische Wertung des Lesers, die er für sein Anliegen gewinnen und nutzen kann.

Die Eigenschaft „schön“ selbst wird gar nicht philosophisch erörtert oder ihre Zuschreibung problematisiert: Beides wird in der Sphäre der alltäglichen Selbstverständlichkeit belassen. Dies bietet einen doppelten Vorteil:

Einerseits kann er die Tatsache, dass gewisse Dinge einfach als schön erachtet werden und andere nicht, reibungslos übernehmen. Das erlaubt ihm, nach Belieben den menschlichen Körper zu preisen. Hier bedient er sich auch des Mittels der Selektion und Überformung: Wenn er die Zier des menschlichen Körpers verherrlicht, dürfte ihm eher Adonis vor Augen gestanden haben als der durchschnittliche Zeitgenosse. Indem er eine ganze Gattung anhand eines idealistisch überhöhten Musters vorstellt, ist der konkrete Einzelne zwar formal mitrepräsentiert, aber auch inhaltlich soweit ausgeschlossen, dass er keinen Einwand darstellt. Und für den Fall, dass Schönheit beim besten Willen an einem Objekt nicht auffindbar ist, rechtfertigt er dieses scheinbare Defizit mit dem Gedanken des Überflusses. Beinahe entschuldigend erklärt er, warum unsere Eingeweide nicht schön sind: „*Sequitur necessario ut de internis quoque uisceribus dicere incipiam: quibus non pulchritudo, quia sunt abdita, sed utilitas incredibilis attributa est, (...)*“ (11,1)

Andererseits geht die oben erwähnte natürliche Selbstverständlichkeit mit einem ebenso natürlichen begrifflichen Vakuum einher: Was genau Schönheit ist, weiß eigentlich niemand. Und eben diese Leerstelle füllt Laktanz mit dem Begriff der Schicklichkeit - *decentia*: Schön ist ein Wesen dann, wenn es unserem Begriff dieses Wesens gerecht wird. Mit diesem Geniestreich schafft es der Autor, die Schönheit sämtlicher Geschöpfe der Erde zu wahren: Wenn nämlich unser Begriff empirisch gewonnen wird aus der Betrachtung der Dinge, definiert sich deren Schönheit gleich mit. Und da Laktanz, wie oben anhand des Menschen gezeigt, jede Gattung durch ein Urbild

repräsentiert und nicht innerhalb eines *genus* nach Unterschieden forscht, muss ein jedes Musterobjekt nur eines leisten, um schön zu sein: mit sich selbst übereinstimmen.

Tut es das nicht, ist es allein schon dadurch monströs, hässlich. In den Worten des Autors, unterstützt durch eindringliche Schilderungen:

quid? illud nonne diuinum, quod in tanta uiuentium multitudine unum quodque animal in sui generis specie pulcherrimum est, ut si quid uicissim de altero in alterum transferatur, nihil impeditius ad utilitatem, nihil deformius ad aspectum uideri necesse sit? ut si elephanto ceruicem prolixam tribuas aut camelo breuem vel si serpentibus pedes aut pilos addas, in quibus porrecti aequaliter corporis longitudo nihil aliud exigebat nisi ut maculis terga distincti et squammarum leuitate suffulti in lubricos tractus sinuosos flexibus laberentur. (7,6)

Die erste Hälfte der Passage fasst seine Kerngedanken zusammen:

Jedes Lebewesen ist in seiner Art das schönste, jede Änderung würde sowohl seine Schönheit wie seine Zweckmäßigkeit schmälern – ist das etwa kein Zeichen göttlicher Schöpfung? Hier wird deutlich, wie wichtig für Laktanz Schönheit zum Nachweis des göttlichen Ursprunges der Welt ist – und somit zum Nachweis des Schöpfers selbst.

Und wenn eine gottgeschaffene Welt jene ist, ***quo nihil pulchrius cogitari potest***, dann muss es die unsrige sein: Denn in ihr ist mit jeder Kreatur schon das in seiner Art schönste Exemplar vertreten.

Es dürfte offensichtlich sein, warum dieses Argument in einer expliziten Form nicht überlebensfähig wäre. Neben der Auslegung von Schönheit als automatische Folge des Identitätsprinzips ist es auch irrig, von den Grenzen dieser allzu menschlichen Vorstellungskraft auf die Grenzen der ästhetischen Gestaltungskraft eines allmächtigen Gottes zu schließen. Das könnte auch Laktanz schmerzlich bewusst gewesen sein, da er diesem möglichen Einwand dogmatisch entgegentreten müsste:

considerans enim condicionem rerum intellego nihil fieri aliter debuisse, ut non dicam potuisse, quia deus potest omnia, sed necesse est ut prouidentissima illa maiestas id effecerit quod erat melius et rectius. (3,4)

Diese meinerseits kurz eingestreuten Bedenken und mannigfaltige schlagende Widerlegungen seitens der Philosophen hätte Laktanz sich eingehandelt, hätte er seinem Gottesbeweis eine explizite Form gegeben. Doch er hat als Rhetoriklehrer erkannt, dass das eigentlich Beweiskräftige an einem Beweis in seiner Wirkung auf den Leser und Zuhörer besteht. Diese ist im Grunde doch nur ein Gefühl: Ein Gefühl der Offensichtlichkeit, der Selbstverständlichkeit und der Undenkbarkeit einer Alternative. Und dieses Gefühl ist er mit erstaunlich sicherer Hand imstande zu wecken: Man meint, hier jemandem zuzuhören, der der ohnehin offenkundigen Wahrheit bloß zu ihrem Recht verhilft. Und die Wahrheit ist, dass die Welt schön ist.

Diese Schönheit als Attribut alles Geschaffenen ist bei der subtilen induktiven Beweisführung Laktanz' nicht bloße Zier des Seienden, sondern die unbezweifelbare Insignie der Welt als Schöpfung Gottes, gleichsam das Autogramm des Allmächtigen. Sie ist weit mehr als nur der ästhetische Adel der Welt, sondern in meinen Augen für Laktanz deren Rettung aus dem heillosen Abgrund der wüsten Gottheit Epikurs: des Zufalls. Selbst wenn man geneigt wäre, dieser scheinbar vernunftlosen Schöpfung durch Zusammenfall zuzugestehen, dass sie irgendwann einmal funktionierende Geschöpfe hervorbringen kann – was Laktanz keineswegs ist –, so stellt neben der damals nicht zu falsifizierenden Annahme, dass sämtliche Kreaturen ihre gottgewollte Form stets beibehalten, die Schönheit eine gewichtige Gegenstimme dar: Sie weist in ihrer Ubiquität die Welt als ein Gesamtkunstwerk aus, das in jedem einzelnen Detail sogar dem philosophischen Laien – und gerade dem! – seinen göttlichen Ursprung vorführt.

II. UTILITAS

Im vorigen Kapitel wurde der Versuch unternommen, die Synthese von Schönheit und Zweckmäßigkeit als des Laktanz Begriff des Kunstwerks herauszuarbeiten, sowie nachzuzeichnen, aus welchem Grund und mit welchen Mitteln er die immense Anstrengung unternimmt, seiner Leserschaft die Schönheit der Welt zu vermitteln.

Es hat sich gezeigt, dass der überzeugende, bzw. überredende, Nachweis von Schönheit Wege finden muss, diese richterliche Autorität der Beliebigkeit subjektiven Wohlgefallens erfolgreich zu entziehen und einem allgemein einleuchtenden Prinzip zuzuführen, welches das gewünschte Ergebnis mit sich bringt. Im speziellen Falle von Laktanz lautet das Resultat, dass *alle* Kreaturen schön seien. Ob dieses Fazit der aufrichtigen Empfindung seines Autors entsprochen hat oder nicht, wird man wohl kaum jemals entscheiden können. Es spielt meiner Ansicht nach auch keine besondere Rolle für dieses Werk. Allerdings muss man auch festhalten, dass dieses Ergebnis zumindest ein äußerst wünschenswertes für einen christlichen Autor gewesen sein muss, der die Vollkommenheit der göttlichen Schöpfung sich offenbaren lassen wollte. Insofern ist sein Urteil wenig überraschend.

Überraschend, wenn auch nicht völlig absurd, war für mich die auffällige Gewichtung von ästhetischen Werturteilen in seinem Werk, sowie der Anschein, dass er das Motiv *Schönheit* dazu verwendet, einen Gottesbeweis innerhalb eines Traktates zu konstruieren, der dem ersten Anschein nach ohnehin an gläubige Christen adressiert ist. Diese Erkenntnis durch textuellen Beleg und Querverweis den Lesern plausibel zu machen, war das Hauptanliegen des ersten Kapitels, weshalb der Grundgestus im Wesentlichen ein thesenhafter war und nicht das streng empfohlene Nachgehen einer Forschungsfrage: Es verbat mir nicht zuletzt der Anstand, meinen Eindruck (um das obige allzu große Wort *Erkenntnis* ein bisschen zu korrigieren) als Antwort auf eine Frage darzustellen, die es nie gegeben hat. In diesem Kapitel liegen die Dinge jedoch anders.

Wie sich im Resümee des ersten Kapitels gezeigt hat, operiert Laktanz *e negativo* in seinem Werk mit einer Auffassung von Schönheit, in der er als hinreichendes Kriterium

die Identität eines Musterobjekts mit seinem Begriff entwirft. Dieses Fazit wäre somit die Antwort auf die Frage: „Was bedeutet Schönheit für Laktanz?“ – eine Frage, die als Klärung dieses Begriffs, will er in einer philosophischen Untersuchung kein bloßer Ausdruck einer persönlichen Empfindung seines Autors bleiben, unbedingt zu stellen ist.

Diese Frage allerdings in Bezug auf Zweckmäßigkeit oder Nützlichkeit zu stellen, ist nicht sinnvoll, da die Bedeutung dieser Worte nicht erst aus einer Gerichtetheit auf die Subjektivität des Sprechers möglich wird. Gesetzt die Annahmen, dass *Nützlichkeit* ein durch positive Wertung gefärbtes *Zweckmäßigkeit/Zweckdienlichkeit* ist (also im Grunde ein und dasselbe bezeichnet) und uns allen ein gemeinsames Verständnis von *Zweck* und *dienen* zu eigen ist, erklärt sich *utilitas* im Gegensatz zu *Schönheit* von selbst. Es besteht somit auch keine Notwendigkeit, die Ausstellung des Prädikates *zweckdienlich* der subjektiven Beliebigkeit zu entreißen, da unser Verständnis dieses Wortes eine klare Anleitung zu dessen Anwendung mittransportiert:

Zweckdienlich ist all das, was einem bestimmten Zweck dient.

Die Problematik bei der Frage, ob etwas einem bestimmten Zweck dienlich sei oder nicht, ist also – anders als bei der Frage nach der Schönheit – weder durch ein Geschmacksurteil hinreichend noch durch die Klärung der Begriffe *Zweck* und *Dienlichkeit* überhaupt zu beantworten: Erst durch eine Analyse all der relevanten Eigenschaften und Wirkungen des in Frage Stehenden kann hier Klarheit oder zumindest Konsens erreicht werden – eine prinzipiell lösbare Aufgabe. Diese werde ich allerdings zur Detailfrage degradieren und sie mir im Hinblick auf den Umfang sowie der Zielsetzung meiner Arbeit wenn überhaupt, dann nur beiläufig stellen, da mir zuvorderst andere Dinge wichtig erscheinen.

Die wesentlichen Fragen, die somit als Forschungsfragen meine Untersuchung anleiten werden, scheinen mir bei der Behandlung der Zweckdienlichkeit der irdischen Kreaturen Gottes folgende zu sein:

- 1) Gereicht jeder Kreatur die eigene Beschaffenheit zum Vorteil?
- 2) Was ist eigentlich der Zweck der Beschaffenheit der irdischen Kreaturen?

Die erste Frage ergibt sich aus dem dogmatischen Denkhorizont des Autors: Während die meisten Menschen seit Charles Darwin daran glauben, dass die Gestalt sämtlicher Gattungen von Lebewesen das vorläufige Ergebnis einerseits einer vom Überlebensinstinkt getragenen kontinuierlichen Anstrengung seitens der einzelnen Artvertreter und andererseits der natürlichen und sexuellen Selektion darstellt, glaubte Laktanz daran, dass nicht der Kampf des Willen im Dienste des ureigensten Interesses der Kreatur (der Selbst- und Arterhaltung) gegen äußere und innere Widerstände den Geschöpfen ihre Gestalt gab, sondern der Wille Gottes – ein fremder Wille. Daher lohnt es sich zu untersuchen, inwiefern dieser laut Laktanz im Interesse seiner Geschöpfe gehandelt hat.

Bei einer Untersuchung dieser Beschaffenheit, die schon aufgrund ihrer Mannigfaltigkeit ein Kräfteverhältnis zum Gegenstand hat, gibt es immer einander gegenüberstehende und zueinander sich verhaltende Parteien. Im Falle von *De opificio Dei* handelt es sich dabei um folgende Beziehungen, genannt in der Abfolge ihrer Behandlung in dieser Arbeit: Das Machtverhältnis der einzelnen Tierarten untereinander, dasjenige von Mensch und Tier, sowie jenes von Mann und Frau.

Schlussendlich wird aus den Augen des Laktanz ein Blick auf die Grundverfassung aller Körperlichkeit geworfen: die Sterblichkeit. Aus diesem Seitenblick ergibt sich dann die Frage nach der Rolle und dem Schicksal des Individuums in und jenseits dieser Welt.

Aus diesem Gesamtbild an Zweckmäßigkeit werde ich versuchen, anhand der Beschaffenheit der einzelnen Vertreter sowie derjenigen Systeme, innerhalb welcher sie als verschiedene Gruppierungen mit- und gegeneinander positioniert sind, herauszufinden, welchem Zweck die spezifische kreatürliche Schöpfung im Denken von Laktanz dient. Natürlich ist weder dem Autor noch mir Einsicht in den göttlichen Plan hinter der *condicio animalium et hominis* möglich: Aber man kann zumindest feststellen, **was sie bewerkstelligt** und **wer von ihr profitiert**. Dies zu leisten ist Ziel des zweiten Kapitels.

II.1 ZWECK UND VERNUNFT IN DER NATUR

II.1.1 DIE PROVIDENTIA DEI UND DIE ATOME EPIKURS

Bevor man die Frage stellen kann, welchem Zweck die einzelnen Eigenschaften einer Kreatur und in nächster Folge die einzelnen Arten der Kreaturen selbst dienen, muss erst einmal abgeklärt werden, ob es überhaupt ein rein natürliches Vorkommen von Zweck auf dieser Welt gibt, oder ob es sich bei diesem Phänomen um eine bloß menschliche Interpretation und Überformung von natürlichen Vorgängen handelt, eine Hinzudichtung von Zweckursachen hinter die beobachtbaren Wirkursachen. Als philologisches Problem formuliert: Wie kann man einen konsekutiven *ut*-Satz von einem finalen unterscheiden, wenn es grammatikalisch nicht möglich ist? Als ideologisches: Wie kann man die Welt Epikurs, in der alles aus dem blinden Zusammenfall von Atomen entstand, widerlegen? In den Augen Laktanz' stellt das Atom selbst schon einen Einwand gegen Gottes Wirken dar: „*uidelicet ut atomis suis locum faceret, diuinam prouidentiam uoluit excludere.*“ (6,2).

Wie aus dem letzten Satz ersichtlich wird, ist die Idee des atomistischen Aufbaus der Welt derart mit dem Gedanken der Zufälligkeit ihrer Verbindung verknüpft, dass Laktanz sie hier als Beweggrund Epikurs anführt, die göttliche Vorsehung zu leugnen. Aber es ist nicht das Atom selbst, an dem seine Kritik ansetzt: Wegen dieses Modells allein würde er sich wahrscheinlich kaum dermaßen ereifern, da es für sich betrachtet einem Zweck hinter und vor der Welt gar nicht widersprechen könnte. Außerdem ist das Atom schon aufgrund seiner Unsichtbarkeit schwieriger anhand der erlebbaren Welt zu widerlegen (oder zu beweisen) als die Idee des allwaltenden Zufalls, die jene des Zwecks ausschließt. Dessen Vorfindung in der Natur wäre somit für Laktanz ein unbestreitbarer Schiedsspruch zugunsten seiner Position.

II.1.2 ÜBERLEGUNGEN ZUM BEGRIFF DER ZWECKMÄßIGKEIT

Die Zweckmäßigkeit einer Sache A wird stets im Verbund mit einer anderen Sache B gedacht, *auf welche bezogen* A zweckmäßig ist. Dieser Bezug bezeichnet aber eine bloße Beziehung von (möglichen) Wirkungen einer Sache auf eine andere, wenn er nicht von

einer Vernunft vermittelt wird, durch welche *Zweckmäßigkeit* erst möglich wird: So kann man zum Beispiel aus dem bloßen Phänomen des Regens nicht ableiten, er hätte den *Zweck*, die Erde zu nassen – er ist seine bloße Wirkung auf sie. Erst durch Wertsetzung eines Bewusstseins kann eine Sache Zweckmäßigkeit aufweisen. Wo also von Zweck und Zweckmäßigkeit einer Sache A gesprochen wird, wird nicht nur ebenfalls von einer anderen Sache B gesprochen, sondern auch von einem Dasein, das sich auf diese Dinge durch Wahrnehmung und Wertung bezieht, somit Interesse hegt, durch seine wie auch immer geartete Vernunft denkt und als Handlungsträger beidem gemäß mit der Welt verkehrt.

Der Begriff der Zweckmäßigkeit bildet meiner Ansicht nach ein Geflecht zwischen natürlichen Vorgängen und Gegebenheiten, Wertsetzung und zielgerichteter Handlung, und ermöglicht daher Rückschlüsse vom Beobachtbaren und Gewussten auf das mit begründetem Verdacht Denkbare, weshalb er nicht zuletzt einen Brückenschlag vom Feld der Dinge in das Reich der Vernunft darstellt. Oder wie im Falle von Laktanz in das Reich Gottes, der als Schöpfer der Welt bewiesen werden soll.

II.1.3 ENTSTEHUNG DURCH ZUFALL ODER SCHÖPFUNG DURCH VERNUNFT

Die Welt als das Werk des christlichen Gottes ohne Zuhilfenahme dogmatischer Prämissen direkt zu beweisen, dürfte wohl unmöglich sein, da keine spezifischen Aussagen über die Eigenschaften (wie Allmacht oder Güte) oder die Beweggründe seines Handelns vorausgesetzt werden dürfen, geschweige denn ein gesamter Schöpfungsbericht wie die Genesis. Diese Attribute des Schöpfers können bestenfalls dann spekulativ ermittelt werden, wenn der Welt Zweckmäßigkeit überhaupt ausgestellt ist: Dafür muss sie erst einmal als das Werk einer Vernunft ausgewiesen worden sein. Die ursprüngliche Frage, ob der Christengott der *creator mundi* sei oder nicht, weicht zuerst einmal diesem vorrangigen Projekt. Zu dessen Bewältigung bedient sich Laktanz zweier Strategien: Der Widerlegung des Gegenteils – in enggeführter Form als epikuräisches Zufallsprinzip vertreten – und der Auffindung von Eigenschaften der Welt, die ihren Ursprung in einer schöpferischen Vernunft bezeugen sollen.

Zu Beginn des sechsten Kapitels stellt Laktanz nach einigen einleitenden, abfälligen Bemerkungen die Geburtsstunde und das Schicksal der ersten Lebewesen nach Lukrez dar:

Non possum hoc loco teneri quominus Epicuri stultitiam rursus coarguam: illius enim sunt omnia quae delirat Lucretius. qui ut ostenderet animalia non artificio aliquo diuinae mentis, sed, ut solet, fortuito nata esse, dixit in principio mundi alias quasdam innumerabiles animantes miranda specie ac magnitudine fuisse natas, sed eas permanere non potuisse, quod illas aut sumendi cibi facultas aut coeundi generandique ratio⁵⁷ defecisset. (6,1)

Dieser Schöpfungsbericht wirkt außerordentlich modern: Er handelt im Grunde von Lebewesen, die es aufgrund ihrer physischen Konstitution oder des Fehlens eines artgerechten Lebensraumes weder geschafft haben, bis in die Gegenwart des Autors fortzubestehen, noch einen Eintrag im Wissensarchiv der zivilisierten Menschheit zu hinterlassen. Allerdings sind diese vorgeschichtlichen Kreaturen zum Teil insofern defizient, dass sie steril sind und somit zum Aussterben geboren.

Die eben geschilderte Riege an Ungeheuern zu Beginn der Welt unterzieht Laktanz im Folgenden einem Vergleich mit der vor seinen Augen stehenden Fauna, in welcher er die göttliche Vernunft sich widerspiegeln sieht – aus welchen Gründen, exponiert er erst gegen Ende des sechsten Kapitels.

sed cum uideret in omnibus quae spirant mirabilem prouidentiae inesse rationem, quae, malum, uanitas erat dicere fuisse animalia prodigiosa in quibus ratio cessaret? (6,2)

Lukrez hat wohl kaum die Lebewesen als einen Beweis göttlicher Vorsehung erachtet, wie ihm hier unterstellt wird: Laktanz hat sich den Facettenreichtum des Wortes *ratio* gekonnt zunutze gemacht und die „*coeundi generandique ratio*“ (6, 1) einfach zu einer *mirabilis prouidentiae ratio* überformt. Somit wird aus einem bloßen Makel, sei er auch gewichtig, ein Einwand gegen die Vernunftgeschaffenheit dieser Kreaturen selbst: Die ihrer Grundverfassung inhärente Unmöglichkeit, sich als Art durch Fortpflanzung Dauer

⁵⁷ PERRIN, S. 289 äußert aufgrund dieser ungenügenden Darstellung die Vermutung, Laktanz habe entweder Lukrez nur in einer Zusammenfassung gelesen oder wolle bloß dessen Gedanken dem Leser in Erinnerung rufen.

zu geben und freizuspielen von der horrenden Unwahrscheinlichkeit ihrer atomaren Rekombination als Seinsgrund, nimmt Laktanz als Berechtigung, sie als monströse Fehlschläge der Natur zu bezeichnen und ihnen selbst jegliche *ratio* abzusprechen.

Indem er also Epikurs Kreaturen zu Monstern und Einwänden gegen die Vernunft selbst verzerrt und sie den beobachtbaren, vollendeten Lebewesen und insofern Belegen göttlichen Waltens gegenüberstellt, holt er die Wirklichkeit als stumme Anklägerin in den Zeugenstand: Angesichts der offenkundigen Vernunftdurchdrungenheit der Welt sei es doch purer Irrwitz zu sagen, dass es jemals anders sein hätte sollen. In einer weiteren Zuspitzung behauptet Laktanz unter Zuhilfenahme einer zweifelhaften Prämisse sogar, dass dies augenscheinlich unmöglich sei:

quoniam igitur omnia quae uidemus cum ratione nata sunt – id enim ipsum, nasci, efficere nisi ratio non potest – manifestum est nihil omnino rationis expers potuisse generari. (6, 3)

Anhand der realen Verhältnisse entwickelt Laktanz insgesamt ein Kriterium vernünftiger Beschaffenheit, das nicht nur intrinsische Faktoren zum Gegenstand hat, sondern auch die gelungene – i.e. Fortbestand versprechende – Einbettung in die übrige Natur. Ein ansonsten als gottgeschaffen anzusehendes Lebewesen besitze kein vernünftiges Herkunftsrecht, wenn es Anforderungen stellt, die die Umwelt nicht bieten kann – wie zum Beispiel ein am Land geborener Fisch. Es ist somit nicht nur das Individuum gesondert zu betrachten, sondern auch seine Interaktion mit der Welt, wenn die Frage nach der Vernunft als Seinsgrund gestellt wird. Diese Gesamtheit schildert Laktanz folgendermaßen:

ante enim prouisum est in singulis quibusque fingendis quatenus et ministerio membrorum ad necessaria uitae uterentur et quatenus adiugatis corporibus elata suboles uniuersas generatim conseruaret animantes. (6, 4)

haec, inquam, prius prouidet, ut quaecumque sunt perfecto iam operi necessaria, cum ipsis fundamentis pariter ordiatur, cur deum quisquam putet in machinandis animalibus non ante prouidisse quae ad uiuendum necessaria essent quam uitam ipsam daret? quae utique constare non posset, nisi prius effecta essent quibus constat. (6, 6)

Diese architektonische Harmonie (vgl. das Bild des planmäßigen Hausbaus: *opif.* 6,5) ist für Laktanz neben dem ästhetischen der funktionale Beleg des göttlichen Künstlertums in der Welt, der für jedermann offensichtlich sei, auch für Epikur, der ihn willentlich leugne, um seine Phantastereien vom Ursprung der Lebewesen zu stützen:

uidebat igitur Epicurus in corporibus animalium diuinae rationis sollertiam, sed ut efficeret quod ante imprudenter adsumpserat, adiecit aliud deliramentum superiori congruens. (6, 7)

Auf diese Stützthese geht er hierauf ein und führt im Anschluss daran ein schlagkräftigeres Argument gegen Epikurs Vision vom Beginn der Lebewesen an, als es die oben genannte Behauptung (6,3) war, obwohl es im Prinzip auf dasselbe hinausläuft. Zugleich behandelt er auch den Begriff des Zwecks, auf eine Weise, die höchst interessant ist und deshalb zuvor noch kurz besprochen werden soll.

II.1.4 ZWECK UND GRUND IN DER SCHÖPFUNG

Die folgende These Epikurs stellt Laktanz als ein fadenscheiniges Mittel philosophischer Notwehr in äußerster Bedrängnis dar, um seinen irrigen Behauptungen einen letzten Rest von Plausibilität zu verschaffen (vgl. *opif.* 6,7). Doch entgegen dieser Unterstellung ist sogar in des Laktanz eigener Wiedergabe keine Spur von Behelfsmäßigkeit zu finden, die These wirkt wie aus einem Guss abgeleitet von der Ausgangsannahme:

dixit enim neque oculos ad uidendum esse natos neque aures ad audiendum neque pedes ad ambulandum, quoniam haec membra prius nata sint, quam esset usus uidendi et audiendi et ambulandi, sed horum omnium officia ex natis extitisse. (6,8)

Erkanntermaßen⁵⁸ bezieht sich Laktanz hier⁵⁹ auf Lukrez 4,825-841, worin dieser den Primat der körperlichen Gegebenheiten vor deren Nutzen gegen die Teleologie der Stoiker verteidigt: „*et omnia denique membra ante fuere, ut opinor, eorum quam foret usus;*“ (4,840-841). Laktanz ergeht sich daraufhin in wüsten Beschimpfungen (vgl. 6,9) und leitet seine *refutatio* mit einer direkten Ansprache Epikurs ein:

⁵⁸ C.f. PERRIN 1974, S. 293

⁵⁹ Wie auch in *inst.* 3,17,19: „*nihil inquit in procreandis animalibus prouidentiae ratio molita est. (...) itaque non haec ad usum nata sunt, sed usus ex illis natus est.*“

quid ais, Epicure? non sunt oculi ad uidendum nati? cur igitur uident? postea inquit eorum usus apparuit. uidendi ergo causa nati sunt, siquidem nihil possunt aliud quam uidere. item membra cetera cuius rei causa nata sint, ipse usus ostendit: (...)
(6,10)⁶⁰

Aus diesen beiden Passagen wird meiner Ansicht nach ziemlich deutlich ersichtlich, dass der Stein des Anstoßes die innige Verquickung von Zweck und Grund im Denken des Laktanz ist, während bei Epikur diese beiden Begriffe einander nicht implizieren. Beide Ansätze sind in diesem Fall den jeweiligen gedanklichen Voraussetzungen geschuldet:

In Epikurs Modell ist der Seinsgrund der Dinge – in diesem Fall die Organe und Glieder der Lebewesen – der blinde Zufall. Der Zweck allerdings liegt in der Eignung der Dinge für gewisse Tätigkeiten oder Funktionen begründet, offenbart sich erst durch und als gelingende Einbettung in das zielgerichtete Streben eines Bewusstseins: Der Zweck eines Dinges liegt hierbei nicht schon je in diesen begraben – sie sind von vornherein zwecklos –, sondern wird erst durch Aktivität – die Inanspruchnahme – geboren. So wenig vereinbar diese Sicht mit unserer Auffassung von der Beschaffenheit der Lebewesen als Resultat ihres Anpassungsprozesses auch sein mag, trägt sie dennoch einiges an modernem Gedankengut in sich und ist keinesfalls eine Krücke für die Grundidee, sondern vielmehr deren logische Konsequenz.

Dass sie allerdings Laktanz in höchstem Maße widerstreben muss, ist ebenso offensichtlich: Wenn er dem Dummschwätzer Epikur („*sed libet ineptire, quoniam cum inepto agimus, (...)*“, 6,9) höhnisch die Frage stellt „*quid ais, Epicure? non sunt oculi ad uidendum nati? cur igitur uident?*“, verkehrt er zunächst dessen Pointe, indem der sarkastische Kontext die *causa finalis* in „*ad uidendum nati*“ verschleiern und ein Verständnis im Sinne von „geeignet/wie geschaffen, um zu sehen“ nahelegt. Denn sie können ja nichts anderes als das. Hierauf entwickelt er seine eigene Position: Diese kennzeichnet sich durch das oben erwähnte Ineinanderlaufen von Grund und Zweck. Der Gebrauch der Glieder selbst zeige an, „*cuius rei causa nata sint.*“ Dieser Satz selbst

⁶⁰ Die Passage erinnert an die auf S. 23 zitierte Aristotelesstelle (*part. anim.* 4,10,687a), in welcher Aristoteles gegen Anaxagoras' Behauptung, die Hände hätten den Menschen intelligent gemacht, entgegenhält, dass umgekehrt der Mensch von der providenten Natur darum Hände bekommen habe, weil er eben intelligent sei.

müsste nicht zwingend gegen Epikur sprechen, wollte man ihn als „wozu sie ihrer Natur nach geeignet sind“ übersetzen. Allerdings weist die Verbindung von *nata* und *causa* zugleich weit über eine Tauglichkeitsanalyse hinaus und bezeichnet ebenso den Seinsgrund der Glieder: Deren Verwendungszweck ist bei Laktanz auch schon deren Ursache und Sinn. Diese Synonymie von Natur, Grund und Bestimmung findet man in der kurz darauffolgenden Passage deutlich ausgesprochen:

*quid enim si dicas aues non ad uolandum esse natas neque feras ad saeuendum neque pisces ad natandum neque homines ad sapiendum, cum appareat ei naturae officioque seruire animantes ad quod est quaeque generata? (6, 11)*⁶¹

Die Beschwörung der Offensichtlichkeit ist zwar ein starkes suggestives Element, jedoch kann Laktanz seine Position ebenso wenig beweisen wie Epikur: Während beide noch darin konform gehen, dass sie den Zweck einer Sache als Verwendungszweck begreifen, injiziert Laktanz dem Begriff der Zweckmäßigkeit willkürlich jenen des Grundes und der Bestimmung, womit er seiner dogmatischen Position verhaftet bleibt, ohne sie argumentativ fundieren oder empirisch belegen zu können: Seine Verweise auf die Wirklichkeit zielen bloß auf seine eigenen Begriffe.

II.1.5 ORDNUNG UND STABILITÄT

Die Ineinanderlegung von Zweck, Grund und Bestimmung allein kann den Beweis einer Genesis durch Gottes Walten nicht erbringen. Laktanz leistet dies – oder zumindest einen gewichtigen Einwand gegen Epikurs Zufallsprinzip – im Anschluss an die eben angeführten Erörterungen. Wie im Kapitel II.1.3 erwähnt, gilt es, anhand der Natur deren Ursprung in einer schöpferischen Vernunft zu zeigen. Doch welche auffindbaren Kriterien erachtet Laktanz als dazu geeignet?

Schon in der Reflexion über Zweckmäßigkeit im Gebrauch findet sich ein Begriff, der in enger Verbindung mit demjenigen der Vorsehung steht:

⁶¹ PERRIN 1974, S. 295, erinnert an die entsprechende Stelle bei Quintilian (1,1,1), die Laktanz gekannt haben dürfte: „nam contra plures reperias et faciles in excogitando et ad discendum promptos. quippe id est homini naturale, ac sicut aues ad volatum, equi ad cursum, ad saevitiam ferae gignuntur, ita nobis propria est mentis agitatio atque sollertia, unde origo animi caelestis creditur.“

*item membra cetera cuius rei causa nata sint, ipse usus ostendit: qui utique nullo modo posset existere, nisi essent membra omnia tam **ordinate**, tam **proidenter** effecta, ut usum possent habere. (6, 10)*

Wie die Harmonie des symmetrischen Aufbaus für die Schönheit Bedingung ist, so ermögliche zugleich diese Ordnung in der Komposition erst die sinnvolle Verwendung jedes einzelnen Körperteils: Die im ersten Kapitel besprochene Synthese von Schönheit und Nutzen findet sich also zu einem großen Teil in demjenigen Prinzip begründet, das dem des Chaos entgegensteht.

Hinsichtlich des Konsekutivsatzes „*ut usum possent habere*“ stellt sich die Frage, was genau Laktanz damit wohl gemeint habe: Ob die Glieder ohne vorausschauende Ordnung überhaupt keiner Verwendung dienen könnten, oder ob sie dann nur derjenigen Funktionalität entbehrten, die wir als ihre eigentümliche betrachten. Ich halte die erste Lesart für wahrscheinlicher, da Laktanz, wie im vorigen Kapitel besprochen, nichts an den Lebewesen finden kann, dass nicht irgendeinem Zwecke dienlich wäre. Dabei spielt die Ordnung nicht nur als innere Komposition des einzelnen Organs eine große Rolle, sondern auch als dessen Positionierung am Körper des Lebewesens: Die wohlgestalteten Hände (10,22) zum Beispiel wären kein besonderer Gewinn, wenn sie nicht an den Enden der Arme befestigt wären, sondern oberhalb der Augenhöhlen und uns ohne Muskelanstrengung die Sicht verdecken würden.

Die andere Möglichkeit der Auslegung, als *usus proprius*, würde auch gar nicht, wie wohl intendiert, die Zweckmäßigkeit der Glieder problematisieren, sondern viel eher Fragen des biologischen Vokabulars betreffen. Wiewohl Laktanz gemäß dieser Logik in einer kurz darauffolgenden Passage gegen Epikur 5,187f. argumentiert:

si enim non providentia, sed fortuitis atomorum cursuibus nascuntur omnia, cur numquam fortuito accidit sic coire illa principia, ut efficerent animal eiusmodi quod naribus potius audiret, odoraretur oculis, auribus cerneret? (6,12)

Auf den ersten Blick sieht es so aus, als ob Laktanz hier etwas Unmögliches von Epikurs Schöpfungsmechanismus fordere: Denn ob wir ein Organ als Nase, Auge oder Ohr bezeichnen, hängt ja eben von der Funktion des zu Benennenden ab und nicht von seinem Aussehen (außer der inhaltliche Kontext ist ausgewiesenermaßen ein völlig

anderer und operiert mit Übertragungen, z.B. die Augen des Pfauenauges oder die *rostra* auf dem Forum. In der angeführten Passage deutet aber nichts auf einen Umschwung der Semantik hin.). Diese argumentative Unzulänglichkeit besteht aber nur dann, wenn man die Aufzählung „naribus potius audiret, odoraretur oculis, auribus cerneret“ als eine *pars pro toto*-Stilfigur interpretiert und die Reihe auf die übrigen Organe und Glieder ideell ausweitet. Wenn man sie jedoch als rhetorisch unbelastet liest, stimmt der Gedanke wieder, denn Laktanz erachtet sowohl Auge wie Ohr (und demgemäß vermutlich auch die Nase) als bloße Öffnung zur Außenwelt, hinter denen zwar unterschiedliche Mechanismen im Verborgenen wirken, die aber prinzipiell dasselbe Werk verrichten und somit austauschbar wären.

Wenn er nun im Folgenden seine finale Pointe gegen Epikur entfaltet und dabei von einem *usus longe diuersus* spricht, empfiehlt sich das Hinzudenken der prinzipiellen Möglichkeit einer alternativen Verwendung, will man das Argument des Autors nicht vorschnell disqualifizieren. Der Einwand gegen die Zufallsgenese der Dinge lautet folgendermaßen:

si enim primordia nullum genus positionis inexpertum relinquunt, oportuit eiusmodi cottidie monstra generari in quibus et membrorum ordo praeposterus et usus longe diuersus existeret. cum uero uniuersa genera et uniuersa in quoque membra leges suas et ordines et usus sibi attributos tueantur, manifestum est nihil fortuito esse factum, quoniam diuinae rationis dispositio perpetua seruatur.
(6,13-14)

Hier lässt sich erkennen, welche Eigenschaft der Natur Laktanz als Beweis dafür ansieht, dass sie nicht vom Zufall ausgewürfelt, sondern von einer schöpferischen Vernunft geboren wurde: **Ordnung** und **Stabilität**. Diese beiden omnipräsenten Wesenszüge der Natur entscheiden das metaphysische Abstammungsgutachten eindeutig zugunsten jener Instanz, die selbst Ordnung ist und Ordnung schafft anhand ihrer unwandelbaren Kategorien. Im Chaos des Zufalles finden sich hingegen keine Spuren dieses Erbguts, im Gegenteil, als dessen gründlichster Widerspruch könne es allein aus sich selbst heraus nichts hervorbringen, das seinem ureigensten Wesen in jeder Hinsicht spotte.

Die Ordnung der Welt ist also in der Vernunft Gottes begründet und von ihr geschaffen. Ihre Beständigkeit wird durch die *providentia Dei* geleistet, die einen jeden Teil dieses

Systems so komponiert und innerhalb des Ganzen so angeordnet hat, dass seine Zweckmäßigkeit dieser Ordnung stabile Dauer geben kann.

II.1.6 NACHTRAG: ÜBER DIE LUKREZ-PARAPHRASE IM 6.KAPITEL VON „DE OPIFICIO DEI“

In der scheinbaren Widerlegung des Lukrez, und damit auch dessen Vaters im Geiste, verfährt Laktanz äußerst willkürlich in der Darstellung der Position seines Gegners. Er beschränkt sich im Wesentlichen auf die im fünften Buch lozierte Schilderung der Geburtsstunde der Kreaturen, in denen auch vielerlei Missgeburten entstanden und den im vierten Buch verorteten Traktat, der vor der Verwechslung von Verwendungszweck und Entstehungsgrund warnt. Diese Paraphrasen, vor allem die erstgenannte, dienen ihm zur Anfechtung des epikuräischen Kerngedankens: Der gottlosen Schöpfung.

Diese Idee finden wir aber auf eine dermaßen groteske Weise verzerrt und die einzelnen Stränge von ihren Aufhängungen amputiert, dass man nur zu dem Schluss kommen kann, Laktanz habe dieses Werk, das ihm in vollem Umfang wohlbekannt war, willkürlich entstellt. Es scheint, als fechte er in „De opificio Dei“ einen erbitterten Kampf mit einer selbstgebastelten Vogelscheuche, die nur grob dem Lukrez ähnelt und hilflos schweigen muss, wenn Laktanz brisante Fragen stellt, nur um sie selbst zu seinen Gunsten zu beantworten. Dabei kann das Werk durchaus für sich allein sprechen.

II.1.6.1 Zeit und Wandel

Wie ich hoffe, in den letzten Kapiteln herausgearbeitet zu haben, bedient sich Laktanz bei dem Nachweis des göttlichen Ursprungs der Welt vorrangig eines Motivs: Er adelt die Unmittelbarkeit. Alles Sichtbare wird notwendigerweise ansehnlich, die Struktur einer Momentaufnahme wird zur ewigen Ordnung: Beides zusammen weise die Welt als vollkommenes, göttliches Kunstwerk aus.

Laktanz begreift nun die Welt als nach ewigen göttlichen Gesetzen geformt. Dem allein – ließe man das Attribut „göttlich“ weg – würde auch Lukrez nicht widersprechen, jedoch schließt Laktanz aus der Unwandelbarkeit von Gesetzmäßigkeiten auf die Unwandelbarkeit der Elemente, die diesen Gesetzen gehorchen. Wandel ist für ihn unter

diesen Voraussetzungen nur als ewige Wiederkehr des Gleichen vorstellbar: Nur das Einzelne unterliege der Veränderung und der Hinfälligkeit, die einzelnen Gattungen jedoch, die sich in den Individuen konkretisieren, sind als göttliche Baupläne ewig dieselben. Dieses Prinzip spiegelt sich auch in der Artenlandschaft wieder, weshalb der momentane Bestand ein Bild der Vergangenheit wie auch der Zukunft ist.

Bei Lukrez hingegen gibt es keinen Widerspruch von Gesetzmäßigkeit und Wandel, im Gegenteil, Letzterer ist in Ersterem verankert. Dies erkennt Laktanz nicht an und schreibt über die aufgrund ihrer Unzulänglichkeiten ausgestorbenen Tiere: „*quoniam igitur omnia quae uidemus cum ratione nata sunt (...), manifestum est nihil omnino rationis experts potuisse generari.*“ (6,3)⁶². Es ist für ihn nicht möglich, dass es jemals Kreaturen gegeben habe, die wesentlich anders waren als die jetzigen.

Umgekehrt versucht Laktanz, die lukrezsche Vision der Genesis anhand der Welt, wie beide Autoren sie kannten, zu widerlegen: Entstände alles tatsächlich nur aus dem blinden Zusammenfall von Atomen, müssten doch tagtäglich derartige Monstren entstehen, die mit der Nase hören, den Augen riechen und den Ohren sehen. Warum erleben wir also nicht die ständige Neuschöpfung von bislang ungesehenen Arten? Diese Frage lässt er Lukrez nicht selbst beantworten, sondern schließt daraus dessen Fehlgehen, obwohl sich im Werk des Epikureers mehrere Antworten darauf finden. Die erste, den Wandel betreffend, besagt Folgendes:

*Quare etiam atque etiam maternum nomen adepta
terra tenet merito, quoniam genus ipsa creavit
humanum atque animal prope certo tempore fudit
omne quod in magnis bacchatur montibus passim,
aëriasque simul volucres variantibus formis.
sed quia finem aliquam pariendi debet habere,
destitit, ut mulier spatio defessa vetusto.
mutat enim mundi naturam totius aetas
ex alioque alius status excipere omnia debet
nec manet ulla sui similis res: omnia migrant,
omnia commutat natura et vertere cogit.
namque aliud putrescit et aevo debile languet,
porro aliud [suc]crescit et [e] contemptibus exit.*

⁶² Unwandelbarkeit als Prinzip spielt in diesem Zusammenhang zwar eine untergeordnete Rolle, vielmehr die Definition von „*cum ratione nata*“ und der Zuspreehung und Aberkennung dieses Attributes, ist jedoch ebenfalls von argumentativem Gewicht.

*sic igitur mundi naturam totius aetas
mutat, et ex alio terram status excipit alter,
quod potuit nequeat, possit quod non tulit ante.*

(Lucretius 5,821-836)

Die Natur wird hier nicht als Bühne für gewissen Mustern gehorchende Individuen, sondern im Bilde der alten Frau selbst als Individuum begriffen, das all jenen Prozessen wie Alterung und Veränderung der Erscheinung unterworfen ist, die auch Laktanz dem Einzelnen zubilligt. Somit ist auch ihr Gesicht stets ein anderes, wenn wir auch aufgrund der räumlichen und zeitlichen Grenzen unseres allzu flüchtigen Daseins diesen Wandel nicht anschaulich vorgeführt bekommen.

II.1.6.2 Gesetz und Ebenmaß

Die wohl offenkundigste Fehldarstellung epikureischen Gedankenguts hinsichtlich der Schöpfung liegt darin begründet, dass Laktanz das Fehlen einer göttlichen Vernunft als totalitäres Regime des Zufalls darstellt: Anstelle von Gesetz waltet das allgegenwärtige Chaos. Diese Auslegung steht dem Original diametral entgegen: Das gesamte Werk liest sich wie ein inniges Bekenntnis zur Gesetzmäßigkeit in allen Dingen, und es ist bestrebt, keinen systematischen Leerraum zu hinterlassen, welcher durch Glauben an Wunder oder Götter eingenommen werden könnte. Dieses Element stellt nämlich das Irrationale dar, welches der Autor nicht dulden möchte: Ebenso wie Laktanz, der allerdings dieses Unvernünftige in einer gottlosen Schöpfung verortet. Es handelt sich hierbei um einen Widerstreit, in dem jeder der beiden Opponenten versucht, dem anderen den schwarzen Peter der Irrationalität unterzuschieben: Beide tun dies, indem sie dem Opponenten gesetzlose Beliebigkeit vorwerfen. Hier die Absage des Lukrez an die *creatio ex nihilo*:

*Principium cuius hinc nobis exordia sumet,
nullam rem e nihilo gigni divinitus umquam.* (Lucretius 1,149-150)

*Nam si de nihilo fierent, ex omnibus rebus
omne genus nasci posset, nil semine egeret.
e mare primum homines, e terra posset oriri
squamigerum genus et volucres erumpere caelo;
armenta atque aliae pecudes, genus omne ferarum,
incerto partu culta ac deserta tenerent.
nec fructus idem arboribus constare solerent,
sed mutarentur, ferre omnes omnia possent.*

*quippe ubi non essent genitalia corpora cuique,
qui posset mater rebus consistere certa?
at nunc seminibus quia certis quaeque creantur,
inde enascitur atque oras in luminis exit,
materies ubi inest cuiusque et corpora prima;
atque hac re nequeunt ex omnibus omnia gigni,
quod certis in rebus inest secreta facultas. (Lucr. 1,159-173)*

*nil igitur fieri de nilo posse fatendumst,
semine quando opus est rebus, quo quaeque creatae
aeris in teneras possint proferrier auras. (Lucr. 1,205-207)*

Hier lohnt sich ein kurzer Seitenblick in das zehnte Kapitel des Laktanzschen Werkes „*De ira dei*“, wo eine recht eigenartige Unterredung der beiden widerstreitenden Parteien stattfindet. Laktanz paraphrasiert das eben genannte Argument des Lukrez gegen die *creatio ex nihilo*, will es jedoch gegen seinen Urheber richten, indem er es als Folge der Annahme einer Welt aus Atomen darstellt:

ait omnia ex indiuiduis corpusculis fieri. si hoc ita esset, nulla res umquam sui generis semine indigeret, sine ouis alites nascerentur ac oua sine partu, item cetera uiuentia sine coitu, arbores et quae gignuntur e terra, propria semina non haberent; quae nos cottidie tractamus et serimus. cur ex frumento seges nascitur et rursus ex segete frumentum? denique si atomorum coitio et conglobatio efficeret omnia, in aere uniuersa crescerent, si quidem per inane atomi uolitant. cur sine terra, sine radicibus, sine umore, sine semine non herba, non arbor, non fruges oriri augerique possunt? unde apparet nihil ex atomis fieri, quandoquidem una quaequae res habet propriam certamque naturam, suum semen, suam legem ab exordio datam. (ira. 10,12-15)

Es ist erstaunlich, dass aus einer Widerlegung der Schöpfung aus dem Nichts (als negative Seite des Atombeweises) hier eine Widerlegung der Atomidee geformt wird, jedoch leicht ersichtlich, wie es bewerkstelligt wurde: Lukrez bezeichnet seine Atome zumeist als *semina*, was ihre Ursprünglichkeit kennzeichnen soll. *Semina* sind allerdings auch die Samen im biologischen Sinn, welche wiederum aus Atomen bestehen und somit nicht gegen jene als deren Widerlegung ins Feld geführt werden können. Das eigentliche unausgesprochene Problem der Atomverbindungen in den Augen des Laktanz ist aber deren Zufälligkeit, was ich weiter unten noch aufgreifen werde.

Eine weitere Merkwürdigkeit ist der Schluss, dass Alles doch in der Luft entstehen müsse, da ja die Atome durch das zweite Konstitutiv der Welt, die Leere, flattern. Es ist

mir völlig unverständlich, wie Laktanz die Luft mit Leere gleichsetzen kann, wo doch Lukrez einen ansehnlichen Teil seines Werkes darauf verwendet, Materie und Leere zu definieren: Luft als körperlich erfahrbares Element muss ebenfalls aus Atomen bestehen, da nur Körper imstande sind, Körper zu berühren, nicht der leere Raum.

In eilender Kürze seien noch andere Unzulänglichkeiten der Lukrezinterpretation des 10. Kapitels aus „De ira Dei“ geschildert, die zwar nicht den Kern der Debatte darstellen, jedoch den saloppen Umgang des Laktanz mit Epikurs Gedankengut veranschaulichen:

primum minuta illa semina, quorum concursu fortuito cohaesisse mundum locuntur, ubi aut unde sint quaero. quis illa vidit umquam? quis sensit? quis audiuit? An solus Leucippus oculos habuit? solus mentem? (ira. 10,3)

Abgesehen davon, dass man diese Fragen auch über Gott stellen könnte und das *unde* zwangsläufig in eine theologische Endstation oder eine Antinomie führt, würde eine so geartete erkenntnistheoretische Ausweisungspflicht den Menschen jeglicher spekulativer und kreativer Kraft, und nicht zuletzt seiner Denkfähigkeit überhaupt und auch jeder Religion berauben.

sin aspera et angulata sunt et hamata, ut possint cohaerescere, diuidua ergo et secabilia sunt; hamos enim necesse est et angulos eminere, ut possint amputari. ita quod amputari ac divelli potest, et videri poterit et teneri. (ira. 10,8)

Laktanz schließt aus der für jeden Körper notwendigen ideellen räumlichen Teilbarkeit die praktische Möglichkeit der Auftrennung. Auch hält er die Atome für völlig unsichtbar und unberührbar: Dies können sie aber nur hinsichtlich ihrer Distinktheit und aufgrund ihrer Winzigkeit sein, sonst wären sie vom leeren Raum nicht mehr unterscheidbar. In dieselbe Kerbe schlägt der kurz darauffolgende Abschnitt:

si cerae inhalaueris uel si uapor leue aliquid attigerit, aut crustam marmoris aut laminam, paulatim per minutissimos rores aqua concrescit. item de halitu terrae aut maris nebula existit: quae aut dispersa uemefacit quidquid texerit, aut collecta in arduos montes (et) in sublime uento rapta stipatur in nubem atque imbres maximos deicit. ubi ergo dicimus liquores atomos esse? num in uapore? num in halitu? num in uento? atquin nihil potest consistere in eo quod nec tangitur nec uidetur. (...)

quid sensus cogitatio mens memoria ingenium, quibus seminibus coagmentari possunt? „minutissimis“ inquit. sunt ergo alia maiora. quomodo igitur insecabilia? deinde, si ex inuisibilibus sunt quae non uidentur, consequens est ut ex uisibilibus sint quae uidentur. cur igitur nemo uidet? (ira. 10,20-25)

All diese Ausführungen muten befremdlich an, da sie von Epikur gründlichst - wenn auch nicht stets der modernen Wissenschaft genügend - beantwortet werden. Allerdings sind sie meiner Vermutung nach nur rhetorisches Beiwerk zu der einen großen und unmittelbar anschließenden Frage, die der Stein des Anstoßes ist, weil mit christlicher *providentia* unvereinbar: *quomodo ergo sine ratione coeuntia possunt aliquid efficere rationale?*

Wenn Laktanz von der gottlosen als vernunftlosen Schöpfung und der zufälligen Verbindung von Atomen („*fortuitis atomorum cursionibus*“, *opif.* 6,12) spricht und dieses Prinzip auch noch als Logik der Geburt von Lebewesen verstanden haben will, entfernt er sich meilenweit von dem Werk, das er wiedergibt. Zum einen ist die glückende Verbindung der Atome keine zufällige: Sie ist auf gewisse Prinzipien zurückzuführen, wie deren Gewicht, Größe und Form. Dies stellt Lukrez in der Kosmologie des fünften Buches unmissverständlich dar. Von Zufälligkeit zu sprechen ist in diesem Zusammenhang überhaupt nicht angebracht, da die Verbindung der Urteile niemals blinder Willkür, sondern ordnender Gesetzmäßigkeit gehorcht.

Doch selbst wenn er den atomaren Zusammenfall um diese basalen Prinzipien erweitert hätte, wäre es nicht im Sinne Lukrez gewesen, diese Logik auf die Geburten der Lebewesen umzumünzen. Die Atomverbindungen wurden seit der Sondierung der vier Elemente immer komplexer, und das Aufeinanderwirken dieser Einheiten kann nicht mehr mit den Gesetzen der ersten Stunde, des Atomwirbels, begriffen werden, da neue Kräfte und Möglichkeiten entstehen, die neue Beschreibungsmuster erfordern. Am krönenden Ende dieser Entwicklung stehen Organismen mit Bewusstsein. Deren Entstehen aus den fundamentalen Prinzipien allein erklären zu wollen, ist ungefähr so wahnwitzig und unzureichend, als erklärte man die menschliche Fortpflanzung bloß mithilfe der Anziehungskraft von Masse. Und genau das versucht Laktanz in 6,12-13 und folgert schlüssig daraus, dass dann täglich Monster entstehen müssten.

Doch ein Lebewesen ist eben mehr als die Summe seiner atomaren Einzelteile. Es pflanzt sich mit einem anderen durch Begattung fort, wobei in *De rerum natura* der Atommischung im Samen die Funktion eines Erbgutträgers zukommt. Daher stehen die begrenzte Artenvielfalt und deren beständige Reproduktion nicht im Widerstreit mit der Atomtheorie (wie es Laktanz *ira*. 10 schildert), sondern lassen sich durch diese erklären:

*Denique iam quoniam generatim reddita finis
crescendi rebus constat vitamque tenendi,
et quid quaeque queant per foedera naturai,
quid porro nequeant, sancitum quando quidem extat,
nec commutatur quicquam, quin omnia constant
usque adeo, variae volucres ut in ordine cunctae
ostendant maculas generalis corpore inesse,
inmutabilis materiae quoque corpus habere
debent ni mirum; nam si primordia rerum
commutari aliqua possent ratione revicta,
incertum quoque iam constet quid possit oriri,
quid nequeat, finita potestas denique cuique
qua nam sit ratione atque alte terminus haerens,
nec totiens possent generatim saecla referre
naturam mores victum motusque parentum. (Lucret. 1,584-598)*

Durch die Einbindung in den Samen eines Lebewesens und dessen Fortpflanzungsmechanismus werden den Atomen teleologische Wirkweisen zuteil, ihre Eigenschaften und ihr artspezifisches Mischverhältnis bestimmen die Attribute des im Entstehen begriffenen Lebens. Dieser Mischung im Samen sind aber strenge Grenzen gesetzt:

*Nec tamen omnimodis coniecti posse putandum est
omnia; nam volgo fieri portenta videres,
semiferas hominum species existere et altos
inter dum ramos eigni corpore vivo
multaque coniecti terrestria membra marinis,
tum flammam taetro spirantis ore Chimaeras
pascere naturam per terras omniparentis.
quorum nil fieri manifestum est, omnia quando
seminibus certis certa genetrice creata
conservare genus crescentia posse videmus.
scilicet id certa fieri ratione necessust. (Lucret. 2,700-710)*

Obwohl Lukrez die begrenzte Vielfalt der Samen durch den gewaltigen Variantenreichtum der Atome und ihrer Verbindungen erklären kann, lässt sich aus seiner Theorie allein die wundersame Metamorphose von unbelebten atomaren Gebilden zu Lebewesen mit Bewusstsein nicht erklären. Wohl findet er bestimmte Gesetzmäßigkeiten, die den Verbund der Urteilchen ermöglichen, begünstigen oder verhindern, jedoch kein Prinzip, das den Übergang vom bloß aneinandergelagerten Nebeneinander der Elemente in die Wesenseinheit der Kreatur beschreiben könnte. Der Moment, in dem neben äußerlichen auch innere, teleologische Ursachen auf einen Körper zu wirken beginnen und ihm lebendige Form geben, bleibt im Dunkel der Erde verborgen: Sie erschafft Bewusstsein, ohne selbst welches zu besitzen:

*terra quidem vero caret omni tempore sensu,
et quia multarum potitur primordia rerum,
multa modis multis effert in lumina solis.* (Lucr. 2,652-654)

Laktanz würde hier einwenden, dass dies gar nicht möglich sei, und befindet sich mit seinem Argument ganz auf der Linie des Lukrez, welcher behauptete, dass nur Körper Körper berühren könnten (1,302-304). Analog dazu müsse Bewusstes seine Initialzündung ebenfalls von Gleichartigem bekommen:

natura vero, quam ueluti matrem esse rerum putant, si mentem non habet, nihil efficiet umquam, nihil molietur. ubi enim non est cogitatio, nec motus est ullus nec efficacia. si autem consilio utitur ad incipiendum aliquid, ratione ad disponendum, arte ad efficiendum, uirtute ad consummandum, potestate ad regendum et continendum, cur natura potius quam Deus nominetur? (ira. 10,37-38)

Die Antwort darauf bleibt uns Lukrez schuldig (ebenso rund zweitausend Jahre später die moderne Naturwissenschaft), muss es bleiben, weil seine Atome allein dies gar nicht leisten können ohne Zuhilfenahme metaphysischer Zusatzannahmen. Doch da er seiner genialen Theorie erklärtermaßen die Form eines allwissenden Weltgedichts gegeben hat, darf er hierzu nicht völlig schweigen. Das Ende des zweiten Buches verwendet er darauf, dem Leser zu verdeutlichen, dass Empfindendes nicht aus empfindenden Atomen bestünde (ebenso wenig wie der Weise aus weisen Teilchen oder der Lustige aus lustigen), sondern dass der spezifische Verbund etwas erzeuge, das den Teilen plötzlich Sinn und Funktion gibt und über ihre Beschreibbarkeit hinausragt. Das

versucht er an den kläglichen Resten der Urzeugung zu demonstrieren, deren das alte Mütterchen Erde noch fähig ist:

*Nunc ea quae sentire videmus cumque necessest
ex insensibilibus tamen omnia confiteare
principiis constare. neque id manifesta refutant
nec contra pugnant, in promptu cognita quae sunt,
sed magis ipsa manu ducunt et credere cogunt
ex insensibilibus, quod dico, animalia gigni.
quippe videre licet vivos existere vermes
stercore de taetro, putorem cum sibi nacta est
intempestivis ex imbribus umida tellus;
Praeterea cunctas itidem res vertere sese. (Lucret. 2,865-874)*

Die spontane Wandlung von nasser Erde in Würmer dürfte Lukrez für keinen geringen Advokaten seiner Sache gehalten haben, er wiederholt ihn insgesamt dreimal (2,1150-1174; 3,717-721; 5,797-800). Mag dieser Anschaulichkeitsbeweis zwar mittlerweile seine Überzeugungskraft eingebüßt haben, widerlegt er doch zumindest Lukrez auch nicht zwingend hinsichtlich der Schöpfungskraft der Natur. Die folgende kurze Passage könnte veranschaulichen, wie Lukrez die Natur meiner Ansicht nach gedacht hat:

*ergo omnes natura cibos in corpora viva
vertit et hinc sensus animantium procreat omnes, (...) (Lucret. 2,879-880)*

Ebenso wie eine jede Kreatur aus unbelebter Nahrung Atome löst und zu Teilen ihrer eigenen Organe umwandelt, und zwar ohne Reflexion und Lenkung durch den Verstand, verfährt die Natur in der Schöpfung von Lebewesen: Vegetativ, ohne Bewusstsein. Sie ist deshalb unser aller *magna mater*, weil wir ins sie schon immer *leiblich* eingebunden sind und von ihr genauso hervorgebracht, am Leben erhalten und ebensowenig jemals ohne sie als lebendig gedacht werden können, wie es auf die einzelnen Organe unseres Körpers in Bezug auf uns zutrifft. Die Natur ist somit das Lebewesen erster Ordnung, wir als ihre *Organe* zweitrangig, und sie muss nicht notwendigerweise alle Eigenschaften mit uns teilen, die für uns konstitutiv sind - i.e. Bewusstsein und Verstand. Diese Qualitäten werden uns durch sie aber ermöglicht, die uns als System Leben stets mit allem Anderen verbindet und als diese Verbindung nie subtrahiert werden kann: Das losgelöste Lebewesen kann nie aus sich allein heraus zureichend begriffen werden,

ebensowenig wie das isolierte Atom keinen Hinweis darauf gibt, ob es Teil eines Menschen oder einer Leiche ist.

Das Problem scheint nun nicht gelöst, sondern nach vorne, an den Urbeginn verschoben worden zu sein: Wenn das Bewusstsein aus dem Leben der Natur heraus verstanden werden muss, woher kommt dann dieses Lebendige aus der Natur? Aus welcher übergeordneten Einheit *vor* der Natur, vor dem Lebendigen überhaupt?

Ich glaube, dass man Lukrez so darauf antworten lassen müsste:

Aus dem Nebeneinander der Atome, welches durch deren spezifischen Eigenschaften und Wirkungen aufeinander als System allererster Ordnung anzusehen ist. Dieser Verein kann nun kein organisches Sein wie die Natur, sondern wird bestimmt teils durch die primären Qualitäten der Atome wie Größe und Form, teils durch deren Akzidentien wie Bewegung, Zusammenstoß und - vor allem - Verbindung: Letzterer kommen Eigenschaften und Gesetzmäßigkeiten zu, die den Atomen nicht als Qualitäten zukommen, sondern durch diese ermöglicht werden, und irgendwann nach Unzeiten an Rekombination, Verdichtung und Ausdifferenzierung zu jenen Bewegungen, Gesetzen und Mustern werden, die wir als Leben benennen würden.

All diese Prozesse beschreiben zu wollen, wäre durchaus ambitioniertes Anliegen eines Weltgedichts wie „De rerum natura“ gewesen, jedoch aus vielerlei Gründen unmöglich. Aber auch nicht notwendig, um die Existenz des Atoms zu behaupten: Lukrez betont vielerorts, dass die Verbindung von Elementen hinsichtlich ihrer Attribute weit über jene hinausragt und in ihrer Dynamis Potenzen aktualisiert, die nicht am Einzelnen allein abzulesen sind. Dass man also am Atom allein nach Leben oder im Lebendigen nach Vernunft suche, ist ebenso grotesk wie im Eisenatom nach dem Kammerton zu suchen: Dieser ist nur als Möglichkeit der Schwingung größerer Verbände mit 440hz vorhanden und nicht dem einzelnen Atom eingeschrieben. Zustandgebracht werden die Verbindungen aber nach der (ihnen untergeordneten) Gesetzmäßigkeit ihrer Elemente. Somit muss weder Leben Bewusstsein haben, um es hervorzubringen, noch müssen Atome lebendig sein, um Leben zu ermöglichen. Zusammenfassend lässt sich sagen:

***Bewusstsein ist die Möglichkeit alles Lebendigen,
Leben die Möglichkeit aller Körper.***

Der Tod eines Lebewesens bedeutet die schrittweise Dekomposition seiner atomaren Verbindungen und löst diese aus dem Geflecht ihrer ehemaligen funktionalen Einbettung. Allerdings geht dieser Auflöse- und Freiwerdungsprozess nicht immer bis zum Äußersten, da nach Zerfall des ursprünglichen Bindungssystems andere Vorgänge auf die Teilchen nun einzuwirken vermögen: Die Zuführung in andere Organismen als deren Nahrung. Somit werden die freigewordenen Atome nicht mehr Mutter Erde zugeführt, die daraus neuartige Kreaturen gebären könnte, sondern dienen der bestehenden Flora und Fauna als Erhaltungsmittel:

*nam sua cuique cibus ex omnibus intus in artus
corpora discedunt conexaque convenientis
efficiunt motus; at contra aliena videmus
reicere in terras naturam, multaque caecis
corporibus fugiunt e corpore percita plagis,
quae neque conecti quoquam potuere neque intus
vitalis motus consentire atque imitari. (Lucr. 2,711-717)*

Doch auch die Erde konnte als Mutter der Lebewesen schon in der fabulösen Vorgeschichte nicht nach freiem Willen (den sie als bewusstseinslose Vernunft nicht haben kann) oder Zufall walten: Die Eigenschaften der einzelnen Atome wie Form und Gewicht gestatten keine beliebige Kombination. Dieselben Prinzipien, die schon am Beginn der Welt die einzelnen Elemente sondierten, setzen auch der organischen Reproduktion Grenzen des Möglichen:

*sed ne forte putes animalia sola teneri
legibus his, quaedam ratio res terminat omnis
nam vel uti tota natura dissimiles sunt
inter se genitae res quaeque, ita quamque necessest
dissimili constare figura principiorum;
non quo multa parum simili sint praedita forma,
sed quia non volgo paria omnibus omnia constant.
semina cum porro distent, differre necessest
intervalla vias conexus pondera plagas
concursum motus; quae non animalia solum
corpora seiungunt, sed terras ac mare totum
secernunt caelumque a terris omne retentant. (Lucr. 2,718-729)*

Gesetz und Kausalität sind dem Werk des Lukrez nicht nur nicht fremd, sondern durchziehen sein gesamtes Denken gleichsam als unbändigen Wille zur Systematik, der auch in denjenigen Passagen ungebrochen fortlebt, die durch göttliche Personifikation von Prinzipien oder der mythischen Schilderung gewisser Vorgänge den philosophischen Sermon auflockern. Laktanz zeichnet aber im sechsten Kapitel durch Wortwahl und Folgerung ein Bild von Lukrez, das eher seinem Negativ entspricht. Dessen Annahmen widerlegt er in scharfsinniger Kürze, sodass der unkundige Leser es vielmehr für einen Ausdruck von Bescheidenheit als für das Eingeständnis von Unzulässigkeit halten muss, wenn Laktanz nach einer einleuchtenden *refutatio* zu Ende des Kapitels schreibt: „*uerum alias refellemus Epicurum: nunc de prouidentia ut coepimus disseramus.*“ (*opif.* 6,15).

Dieses Versprechen wird er in größerem Umfang im siebten Buch seiner *Institutiones* einlösen, das er dem Beweis der Unsterblichkeit der Seele widmet. Im zwölften Kapitel lässt er Lukrez sieben Beweise für die Vergänglichkeit der Seele anführen, um sie im selben Atemzug noch zu entkräften. In der Beschreibung der Art und Weise, wie er dies vollführt, klagt Stefan Freud sehr treffend jenen gewaltherrischen Zugriff des Laktanz auf gegnerisches Gedankengut an, den er auch schon in diesem Werk an den Tag gelegt hatte:

Die übrigen (Einwände) geben die Argumente des Lukrez nicht oder unsachgemäß wieder. Laktanz widerlegt diese Einwände nicht, sondern knüpft eigene Lehren daran an oder antwortet mit Gegenthesen. Lukrez erscheint insgesamt eher als Stichwortgeber, der mit nicht ganz ernst zu nehmenden Bemerkungen Anlass für die Ausführungen des Laktanz bietet. (...) Schließlich fehlt der Kerngedanke epikureischer Seelenlehre, nämlich die Sterblichkeit der Seele aufgrund ihrer atomaren Struktur; und wenn, wie im Fall des ersten und vierten Einwandes, atomistisch begründete Positionen des Lukrez aufgenommen sind, dann wird diese atomistische Grundlage geradezu chirurgisch entfernt. So verliert die Beweisführung des Lukrez ihren inhaltlichen Zusammenhang. Formal wie inhaltlich wird die Argumentation also auf Schlagwörter reduziert, an die Laktanz eigene Lehre knüpft. Kurzum: Entweder ist die Widerlegung des Lukrez hier tatsächlich vollständig misslungen – oder sie war gar nicht beabsichtigt. (...) Die Widerlegung der epikureischen Seelenlehre ist nicht Ziel, sondern Mittel der Darstellung.“⁶³

⁶³ FREUND 2006a, S. 382ff

II.2 DIE ZWECKMÄßIGE BILDUNG DER LEBEWESSEN

Wie im vorigen Kapitel besprochen, ist nach Laktanz die Zweckmäßigkeit in der Beschaffenheit aller Kreaturen sowohl Ausdruck des finalen Seinsgrundes, als auch das Konstitutivum der Unausweichlichkeit ihrer Bestimmung, da deren Natur zugleich den Kreis ihrer Möglichkeiten umzirkelt, sowie auch als *officium* die Erfüllung ihrer eigenen Imperativität sicherstellt (vgl. *opif.* 6,11). Dies bedeutet auch, dass die Dynamik im Kampf um Selbstbehauptung bar jegliche Spontaneität ist und nur das im göttlichen Verstand vorhergesehene und gewollte Fortschreiten auf einem bereits gelegten Gleise darstellt, dessen Ende und Ziel eine stabile Ordnung sein muss. In diesem Kapitel möchte ich nun untersuchen, welches Schicksal den Kreaturen in diesem System zuteilgeworden ist.

II.2.1 DIE IRDISCHE KREATUR: DAS TIER

II.2.1.1 Der Zweck des Tieres

Laktanz begreift Gott als Künstler, und so wundert es nicht, dass er seinen Geschöpfen eine Gestalt gab, die selbst schon als Gleichnis ihres Schicksals zu lesen ist:

cum igitur statuisset deus ex omnibus animalibus solum hominem facere caelestem, cetera uniuersa terrena, hunc ad caeli contemplationem rigidum erexit bipedemque constituit, scilicet ut eodem spectaret unde illi origo est, illa uero depressit ad terram, ut quia nulla his immortalitatis expectatio est, toto corpore in humum proiecta uentri pabuloque seruirent. (8,2)⁶⁴

Dem Tier ist nicht nur das ewige Leben vorenthalten, sondern auch jegliche Bestimmung, die über das Befolgen der niederen Instinkte (hier als Dienst am Magen

⁶⁴ Der *status rectus* als Indiz göttlichen Ursprungs und Verheißung eines himmlischen Jenseits begründet Laktanz in *epit.* 29,9f. etymologisch: „quanto satius est spretis inanibus ad deum se conuertere, tueri statum quem a deo acceperis, tueri nomen: idcirco enim ἄνθρωπος, quia sursum spectet, nominatur. sursus autem spectat qui deum uerum et uiuum, qui est in caelo, suspicit, qui artificem, qui parentem animae suae non modo sensu ac mente, uerum etiam uultu et oculis sublimibus quaerit.“ PERRIN (S. 304f.) zeigt Parallelen zu Cic. *leg.* 1,9,26 („solum hominem erexit et ad caeli quasi cognationis domiciliique pristini conspectum excitauit“) und *nat. deor.* 2,56,149 („Qui (sc. dei) primum eos humo excitatos celso et erectos constituerunt, ut deorum cognitionem caelum intuentes capere possent.“) als mögliches direktes Vorbild auf. Als wahrscheinlich darf auch angenommen werden, dass ein belesener Mann wie Laktanz seinen Lesern das Bild der Erschaffung des Menschen bei Ovid in Erinnerung rufen wollte: „Quam satus Iapeto mixtam pluuiabilibus undis Finxit in effigiem moderantum cuncta deorum, Pronaque cum spectent animalia cetera terram, Os homini sublime dedit caelumque videre iussit et erectos ad sidera tollere vultus.“ (*Met.* 1,82-86)

exemplifiziert) hinausgeht: Es ist bloß da, um sich selbst zu erhalten. Der Grund für sein bloß irdisches Schicksal liegt in demjenigen Gut, dessen es ermangelt, und welches der Herr ausschließlich dem Menschen zum Geschenk gemacht hat:

Dedit enim homini artifex ille noster ac parens deus sensum atque rationem, ut ex eo appareret nos ab eo esse generatos, quia ipse intelligentia, ipse sensus ac ratio est. ceteris animantibus quoniam rationalem istam uim non attribuit, quemadmodum tamen uita earum tutior esset, ante prouidit. (2,1-2)

Wie in Kapitel II.1.5 festgestellt, zeigt die vernünftige und geordnete Gestaltung der Lebewesen einen wesensgleichen Ursprung an: Die ordnende Vernunft Gottes. War aber an jener Stelle diese göttliche Herkunft an allen Kreaturen ersichtlich, legt Laktanz hier den Fokus einzig und allein auf die Vernunftbegabung des Menschen. Diese begründe nicht nur seine himmlische Natur, sondern auch eine Vorrangstellung, die sich in weltlichen Herrschaftsverhältnissen manifestiert.

Doch das Tier wurde nicht stiefväterlich behandelt: Wir erfahren, dass der Schöpfer in seiner unendlichen *providentia* für die größtmögliche Sicherheit der vernunftlosen Lebewesen gesorgt habe. Dies habe er durch die Attribution körperlicher Fähigkeiten und Eigenschaften bewerkstelligt, welche wiederum dem Menschen versagt geblieben sind. Diese beschreibt Laktanz ausführlich:

omnes enim suis ex se pellibus textit, quo facilius possent uim pruinarum ac frigorum sustinere. Singulis autem generibus ad propulsandos impetus externos sua propria munimenta constituit, ut aut naturalibus telis repugnent fortioribus aut quae sunt inbecilliora, subtrahant se periculis pernitate fugiendi aut quae simul et uiribus et celeritate indigent, astu se protegant aut latibulis saepiant. Itaque alia eorum uel plumis leuibus in sublime suspensa sunt uel suffulta unguis uel instructa cornibus, quibusdam in ore arma sunt dentes aut in pedibus adunci ungues: nulli munimentum ad tutelam sui deest. (2,2-4)⁶⁵

Der Variantenreichtum der Arten findet sich somit entlang der inzwischen wohlbekanntem Logik nicht nur ästhetisch als Machtdemonstration begründet, sondern

⁶⁵ PERRIN (1974, S.253) sieht die Idee der beschützenden Natur schon bei Cic. *nat. deor.* 2,47,121, Plin. *nat. hist.* 7,2, Lucr. 5,789f.; 5, 857f. und insbesondere Min. Fel. *Oct.* 17,10 („*quidve animantium loquar aduersus sese tutelam multiforem, alias armatas cornibus, alias dentibus saeptas et fundatas unguis et spicatas aculeis aut pedum celeritate liberat aut elatione pinnarum?*“) vorgegeben: Allerdings sei die Klassifikation nach Art des Schutzes des Laktanz eigene Zutat, während seine Vorgänger sich mit der bloßen Aufzählung begnügten.

auch funktional, indem er die Sicherheit der Arten gewährleistet – wie oben schon erwähnt: „*deus enim qui providentiam et potestatem suam multarum rerum mirabili uarietate uoluit ostendere, (...)*“, 5,15. Diese Mittel zum Selbstschutz, die keiner Art verwehrt wurden, werden in der obigen Passage hinsichtlich ihrer Mannigfaltigkeit und Wirkungsweise so opulent geschildert, dass der Eindruck entsteht, Gott habe ein lückenloses System von zuverlässigen Abwehrmechanismen kreiert. Doch einerseits widerspricht diesem Eindruck die Realität der Natur, andererseits würden dadurch alle Raubtiere unweigerlich zum Scheitern verurteilt sein: Als zukunftslose Gattung wären sie ebenso wie die Missgeburten des Epikur ein Einwand gegen die Gottgeschaffenheit der Welt. Wie also „*nulli munimentum ad tutelam sui deest.*“ zu verstehen ist, erläutert der unmittelbar folgende Absatz:

si qua uero in praedam maioribus cedunt, ne tamen stirps eorum funditus interiret, aut in ea sunt religata regione, ubi maiora esse non possunt, aut acceperunt uberem generandi fecunditatem, ut et bestiis quae sanguine aluntur, uictus suppeteret ex illis et inlatam tamen cladem ad conseruationem generis multitudo ipsa superaret.
(2,5)

Es gibt von Natur aus stärkere und schwächere Tierarten, deren Hierarchie durch keine noch so gewaltigen Anstrengung umgestürzt werden kann: Die vorhin erwähnten *munimenta ad tutelam sui* offenbaren sich bei den untersten Kasten entweder als Fluchtmöglichkeit oder als hohe Fruchtbarkeit: Letztere Eigenschaft sichere nicht nur ihren Fortbestand, sondern auch als beständige Ernährung den Fortbestand ihrer Jäger – vom Standpunkt der Opfertiere aus gesehen blanker Zynismus. Hier wird deutlich, dass die *providentia dei* sich nicht als väterliche *Fürsorge* in einem vermenschlichten, verzärtelten Sinn übersetzen lässt, sondern als *Vorsorge*, als affektloses Kalkül.

Diese Vorsorge steht nicht im Dienst einer Verteilungsgerechtigkeit hinsichtlich des Wohlergehens einer jeden Rasse: Einige finden ihre einzige Überlebenschance im Exil (dem Sokrates nach Plato den Tod vorgezogen und Ovid nie aufgehört hat, triste Denkmäler zu setzen), andere sind zu einem Großteil schon zu Opfern von Räubern geboren – ihre Konstitution offenbart einen Seinsgrund und Zweck, der anderen Diener ist und ihnen selbst Feind. Somit wird hier schon die Vorstellung verabschiedet, dass die Zweckmäßigkeit in der Gestaltung eines jeden Tiers gänzlich in dessen eigenem Interesse steht: Wenn Laktanz also die Vernünftigkeit der Glieder und deren

Brauchbarkeit zum Überleben heraufbeschwört, ist damit noch nichts über das Los der scheinbar so reich beschenkten Art überhaupt gesagt. Doch ihr Dasein als Verlierer und das Elend, das dieser notwendigerweise erleiden muss, stellen keinen Einwand gegen ihre vorsorgliche Vernünftigkeit dar, sondern sie entsprechen sogar in höchstem Maße den im letzten Kapitel herausgearbeiteten Laktanzschen Kriterien für diese. Im Gegensatz zu Epikurs Ungeheuern können sie ihren Fortbestand dauerhaft sichern und stabilisieren als Nahrung der Stärkeren eine höhere Ordnung – wenn auch mit einem ungleich höheren Tribut als andere Arten.

Diese höhere Ordnung ist ein starres Subordinationssystem: Die Zweckmäßigkeit in der Gestaltung einer jeden Art steht nur insofern in deren Eigeninteresse, als deren Fortbestand gesichert werden kann, im Übrigen definiert sie sich an den Ansprüchen der übergeordneten Arten. Diese Herrschaftspyramide wird im dritten Kapitel zugespitzt:

denique cum et corporis non magni homo et exigarum uirium et ualitudinis sit infirmae, tamen quoniam id quod est maius accepit, et instructior est ceteris animalibus et ornatior. nam cum fragilis inbecillusque nascatur, tamen et a mutis omnibus tutus est et ea omnia quae firmiora nascuntur, etiamsi uim caeli fortiter patiuntur, ab homine tamen tuta esse non possunt. ita fit ut plus homini conferat ratio quam natura mutis, quoniam in illis neque magnitudo uirium neque firmitas corporis efficere potest quominus aut opprimantur a nobis aut nostrae subiecta sint potestati. (3,15-17)

All die oben gepriesenen Abwehrkräfte der Tiere erweisen sich letztlich als nutzlos gegenüber dem Menschen. Da Laktanz, seinem Prinzip der stabilen Ordnung Tribut zollend, jede Veränderung in den Kräfteverhältnissen zwischen den einzelnen Gattungen ausschließt und eine göttliche *providentia* am Werke sehen will, ist die zweckmäßige und vernünftige Gestaltung der Tiere nur von einer höchst bescheidenen, weil rein egoistisch motivierten, subjektiven Warte aus festzustellen: vom Selbsterhaltungstrieb einer einzigen Kreatur unter so vielen, dem des Menschen.⁶⁶

⁶⁶ Dieses Motiv der Herrschaft des Menschen ist nicht nur Exegese der Genesis, sondern auch bei Cicero (*nat. deor.* 2,63,157-64,162) vorgebildet: Die Beschaffenheit der Tiere selbst weist auf deren Zweck in der Welt hin.

II.2.1.2 Behandlung der Thematik in „De ira dei“

Die Überlegenheit des Menschen ist Ausdruck seiner Bestimmung, das *dominium terrae* anzutreten, wie in Genesis 1,28 verheißen: „*benedixitque illis Deus et ait crescite et multiplicamini et replete terram et subicite eam et dominamini piscibus maris et volatilibus caeli et universis animantibus quae moventur super terram*“. Die Tiere dienen somit letztendlich allein den Zwecken des Menschen.

Interessanterweise findet sich dieser Gedanke in *De opificio dei* an keiner Stelle explizit ausgesprochen, er lässt sich aber leicht erkennen. Im Kapitel 13 von *De ira dei* spricht Laktanz diese Wahrheit jedoch mit offenen Worten aus:

si consideret aliquis universam mundi administrationem, intellet profecto quam vera sit sententia Stoicorum, qui aiunt nostra causa mundum esse constructum.
(ira. 13,1)

In dieser Passage bekundet Laktanz die Verwobenheit seiner Teleologie mit stoischem Erbgut. Obwohl er der heidnischen Philosophie jegliche Wahrheit prinzipiell abspricht, da sie der Offenbarung des Herrn nicht teilhaftig ist, und konsequenterweise seine eigene Philosophie als aus einer grundlegend andersartigen Quelle gespeist darstellt (mehr dazu in der folgenden Zusammenfassung dieses Kapitels), liegt die Vermutung nahe, dass seine Betrachtung der Zweckmäßigkeit der Tiere und ihres Nutzens nicht in erster Linie von der heiligen Schrift inspiriert sind, sondern von Cicero. Dessen Schrift „*De natura deorum*“, welche nach Roots die Komposition von Struktur und Inhalt von „*De opificio dei*“ maßgeblich vorgeprägt hat⁶⁷, beinhaltet denselben Gedanken wie auch dessen Entfaltung gegen Ende des zweiten Buches. Im Folgenden die *propositio*:

Restat, ut doceam (...) omnia, quae sint in hoc mundo, quibus utantur homines, hominum causa facta esse et parata. (2,61,154)

⁶⁷ ROOTS 1987, S. 472: „Whilst Pichon and Perrin, at least, have recognised that Cicero’s work, especially the *de natura deorum* (ND) is the major influence of Lactantius, I think we must go further and suggest that the taking on of the mantle of Cicero determines the whole character of the *opif.* and, indeed, that the treatise is very closely modelled on the ND, being intended to supplement and improve on it.“ Sein Argument stützt sich vor allem auf die Ähnlichkeit des Aufbaus, der Reihenfolge und argumentativer Handhabung der diskutierten Gegenstände. (cf. ROOTS 1987, S. 472-483)

Ergänzend stellt Laktanz im nächsten Satz auch die Götter den Menschen zur Seite: Das Ziel der stoischen Zweckbestimmung der Welt sind also die vernunftbegabten Lebewesen. Die *argumentatio* gestaltet sich – wie bei Laktanz – als eine bloße Aufzählung der einzelnen Tierarten und ihrer nutzbringenden Verwendungszwecke für den Menschen. Hier findet auch das Motiv Eingang, dass der Nutzen einer jeden Sache auch der Seinsgrund eben dieser Sache ist – ein Gedanke, der wie kein Anderer in seiner vornehmen Unschuld das Selbstverständnis des Menschen als kosmische Herrenrasse bezeugt:

Ut fides igitur et tibus eorum causa factas esse dicendum est, qui illis uti possent, sic ea, quae dixi, iis solis confitendum est esse parata, qui utuntur (...) (2,63,157)

Es ist deutlich, dass Laktanz hinsichtlich dieser Motive nicht wesentlich von seiner Vorlage entfernt, und obwohl schon aufgrund seiner Konfession die Pointe seines Werks über jene stoische Argumentation hinausgehen muss, bleibt seine Betrachtung der Zweckmäßigkeit des Tieres aufs Engste dem Vorbild des Stoikers Balbus verhaftet. Dies betrifft auch das Kriterium der göttlichen Gunst – Vernunftbegabung:

num etiam mutorum causa deus laboravit? minime, quia sunt rationis expertia. sed intellegimus et ipsa eodem modo in usum hominis a deo ficta partim ad cibos partim ad vestitum partim ad operis auxilia, ut clarum sit divinam providentiam rerum et copiarum abundantia hominum vitam instruere atque ornare uoluisse, ob eamque causam et aerem volucris et mare piscibus et terram quadrupedibus implevit. (ira. 13,8)

Die Vorrangstellung des Menschen ist auch schon im 4. Kapitel präfiguriert, in welchem Laktanz die epikureische Vorstellung vom untätigen und gleichgültigen Gott mit folgenden Worten zurückweist:

deus igitur non est, si nec mouetur, quod est proprium uiuentis, nec facit aliquid impossibile homini, quod est proprium dei, si omnino nullam habet uoluntatem, nullum actum, nullam denique administrationem quae deo digna sit. et quae maior, quae dignior administratio deo adsignari potest quam mundi gubernatio, quam cura viventium maximeque generis humani, cui omnia terrena subiecta sunt? (ira 4, 3-4)

Der Grundton ist hierbei ein völlig anderer: Während in *De ira dei* dogmatischer Verfahren und der apriorische Zweck der Dinge im Nachhinein durch deren Dienlichkeit dem Menschen gegenüber untermauert wird, versucht Laktanz in *De opificio dei* diesen Vorrang seines Glaubens vor der Rason zu verschleiern, indem er in Argumentführung und Begriffsentwicklung eine Umkehrung dieses Verhältnisses vorgaukelt. So wird im obigen Beispiel der vorbestimmten Herrschaft des Menschen die bloße Folge seiner Verfassung („*ita fit ut*“) – ein Begriff, der aber bei Laktanz denjenigen der Seinsursache und Bestimmung impliziert, wie man aus anderen Stellen herauslesen muss. Diese ist bei den Tieren um des Menschens Willen gegeben: Ihre Zweckmäßigkeit dient nur vordergründig ihnen selbst, sie bezieht sich auf Zwecke, die im Interesse ihres Feindes stehen. Das geht bei Laktanz so weit, dass man das Wesen des Tiers ohne den Menschen nicht einmal mehr verstehen kann, da ihr Sein ohne die Gerichtetheit auf ihn leer und zwecklos bleibt. Der Kampf der Tiere ums nackte Überleben ist auf Ebene der Arten ein Schaukampf: Er wird nur vom belanglosen Einzelnen gefochten, seine Gattung bleibt unverrückt bestehen an ihrem zugewiesenen Platz – das Recht des Stärkeren ist ein Geburtsrecht von Gottes Gnaden, das einzig und allein zum Wohle des Menschen dergestalt eingerichtet wurde. Diese Auffassung wird im primären Bezugstext dieser Arbeit nicht derart explizit ausgesprochen wie in *De ira dei*, liegt aber dennoch in seinen Ausführungen verborgen als deren Konsequenz.

Warum überhaupt hier dieser Weg bestritten wurde, mag verschiedene Gründe haben: Einerseits vermute ich, dass *De opificio dei* nicht mit ganz derselben Intention und an ausschließlich dieselben Adressaten geschrieben wurde wie seine übrigen Werke: Es richtet sich zwar formell an den Christen, jedoch mehr als ein Schauunterricht am Tag der offenen Tür, der eher die außerordentlichen Gäste beeindrucken soll - in diesem Fall die gebildete Heidenschaft. Dies möchte ich aber in meiner Schlussbetrachtung noch genauer darlegen. Wie meine Ausgangsthese über den latenten Gottesbeweis in dieser Schrift besagt, kokettiert das Werk mit philosophischen Ambitionen, die aber im Dienste der Rechtfertigung der christlichen Theologie stehen.

Andererseits *ergeben* sich die beiden Annahmen in der Zurückweisung gegnerischer Behauptungen: Dass alle Kreaturen vernünftig gebaut sind, soll die Idee der gottlosen Schöpfung überhaupt entkräften (*ira*. 2). Dass der Mensch trotz körperlicher Mängel das

stärkste Wesen auf Erden ist, widerlege seiner Ansicht nach den Vorwurf der Stiefmütterlichkeit an die Natur, den er den „Anhängern des Epikur“ in den Mund legt (*ira*. 3). Nun würde sich bei der allzudeutlichen Ausformulierung der gottgewollten Herrschaft des Menschen den zu überzeugenden Heiden vielleicht folgende Frage stellen:

Ist ein Wesen zweckmäßig und vernünftig gebaut,
wenn dieser sein Bau es zum Sklaven und Opfer bestimmt?
Und falls dies vernünftig ist, ist es dann nicht unendlich grausam?

Der Christ hingegen stellt diese Fragen nicht, ihm kann Laktanz in „*De ira Dei*“ das volle Maß an Wahrheit zumuten, da der Rechtgläubige in jenem Werk auch über den Endzweck des Menschen unterrichtet wird, was in „*De opificio Dei*“ nicht geschieht. So werden bei den folgenden Argumentationen, die *conditio humana* betreffend, ebenfalls einige Figuren erst durch die Wiedereinbettung in das Gesamtbild verständlich, welches aber bewusst ausgeblendet und nur vage angedeutet wird.

II.2.2 DIE HIMMLISCHE KREATUR: DER MENSCH

Da nun der Seinszweck des Tiers als Ressourcenfundament und Stabilisator der menschlichen Existenz ausgewiesen wurde, widme ich der Analyse eben jener das letzte Kapitel dieser Arbeit. Angeleitet und strukturiert werden meine Betrachtungen durch jene Aspekte des Menschseins, denen Laktanz selbst in *De opificio dei* größte Aufmerksamkeit schenkt: Seine Anlage zur Gemeinschaftsbildung, seine Hinfälligkeit und seine Vernunftbegabung. Anhand dieser drei Parameter soll der Mensch als zweckmäßige Kreatur Gottes begriffen und in dessen Schöpfungsplan eingeordnet werden.

II.2.2.1 Der Mensch als animal sociale

Diese auch schon für die Ohren des Laktanz altehrwürdige Definition des Menschseins birgt den Schlüssel für die Ermöglichung der von Gott gewollten Vorherrschaft unserer Gattung und offenbart eine wichtige Dimension der Zweckmäßigkeit unserer

Beschaffenheit: Geschlagen mit einer seltenen Instinktarmut und einer ebenso ausgesuchten Dürftigkeit des körperlichen Kriegsgeräts wäre der einzelne Mensch verloren im tobenden Schlachtgewimmel der animalischen Selbstbehauptung. Obwohl, wie vorhin erwähnt, die Zier der Vernunft sein Haupt krönt und ihn über die anderen Kreaturen der Welt zu erheben vermag, wäre diese gütigste Gabe Gottes nur ein verlorener Same, gestreut auf todgeweihtes Land, hätte der Mensch der Herrschaft Gottes nicht schon zuvor den Boden bereitet durch eine vorvernünftige Klugheit, die bereits dem Tier zueigen ist:

denique inbecilliora et timidiora quaeque animalia congregantur, ut quoniam uiribus tueri se nequeunt, multitudine tueantur, fortiora uero solitudines adpetunt, quoniam robore uiribusque confidunt. (4,19)

Der natürliche Drang zur Gesellschaftsbildung, gleichwohl aus der Not geboren, bildet als instinktive Basis noch vor der materiellen - den im ersten Kapitel besprochenen ästhetisch und funktionell wunderbaren Eigenheiten seiner Physis - die Grundvoraussetzung für die Dominanz des Menschen über das Tierreich. Mit nüchterner Gelassenheit stellt Laktanz diese Verwurzelung der Macht in der ursprünglichen Ohnmacht fest, rechtfertigt aber im Anschluss daran diesen scheinbaren Makel des Menschen, indem er eine bedrohliche Spekulation über die Folgen der Alternative anstellt:

nam fere iura omnia humanitatis, quibus inter nos conhaeremus, ex metu et conscientia fragilitatis oriuntur. (4,18)⁶⁸

homo quoque si eodem modo haberet ad propulsanda pericula suppetens robur nec ullius alterius auxilio indigeret, quae societas esset, quae reuerentia inter se, quis ordo, quae ratio, quae humanitas? aut quid esset tetrius homine, quid efferatius,

⁶⁸ PERRIN (1974, S. 276f.) weist auf die bemerkenswerte Tatsache hin, dass Laktanz mit dieser pragmatischen Herleitung der Gemeinschaft gegen eine lange Tradition von Aristoteles und Platon bis Cicero stellt, welche gerade gegen dieses Konzept die natürliche Verfassung des Menschen als *animal sociale* ins Feld führen (e.g. Cic. *rep.* 1,25/39: „*eius autem prima causa coeundi est non tam inbecillitas quam naturalis quaedam hominum quasi congregatio;*“; *off.* 1, 44, 158: „*nec verum est quod dicitur a quibusdam propter necessitatem vitae (...) idcirco initam esse cum hominibus communitatem et societatem;*“). Laktanz vertritt hier, wie auch in *inst.* 6, 10, 13-18 die Position seines erklärten Gegenspielers, Lukrez 5, 1011-1016: „*cum (...) significarent imbecillorum esse aequum misererier omnis. nec tamen omnimodis poterat concordia gigni, sed bona magnaue pars servabat foedera caste; aut genus humanum iam tum foret omne peremptum nec potuisset adhuc perducere saecla propago.*“ (Anm. PERRIN verweist auf S. 276 fälschlicher Weise auf Lucr. 2, 1011f. – Druckfehler?). Wie schon besprochen, ist Laktanz auf eine bestimmte Vorlage kaum zu reduzieren: Je nach Bedarf bemächtigt er sich zuweilen auch gegnerischer Motive, wenn sie die eigenen Überlegungen stützen.

quid inmanius? sed quoniam inbecillus est nec per se potest sine homine uiuere, societatem adpetit, ut uita communis et ornatior fiat et tutior. (4,20-21)

Ähnlich im Gedankengang, jedoch mit deutlich christlichem Einschlag, formuliert Laktanz die Ermöglichungsbedingung der menschlichen Gemeinschaft gegen Ende seiner *Epitome*:

nam cum inbecillior sit hominum natura quam ceterarum animantium, quas deus et instructas ad inferendam et munitas ad uim repellendam figurauit, adfectum nobis misericordiae dedit, ut omne praesidium uitae nostrae in mutuis auxiliis poneremus. (epit. 60,2)

Wie die Wirklichkeit allerdings zeigt, ist diese gottgewollte Ordnung keine ubiquitäre. Sie ist eine pragmatische Lösung zur Maximierung des allgemeinen Nutzens, welche vom Einzelnen kompromittiert werden kann, und stellt nur einen oberflächlichen Aspekt der Gemeinschaftsbildung dar. Als Zuspitzung christlicher Überhöhung römischen Gedankenguts schreibt er, dass die *eigentliche*, die bloßen ökonomischen Gründe transzendierende Ursache menschlicher Bande die Erkenntnis des einzigen wahren Gottes ist, welche der Menschheit im Laufe seiner mythischen Frühzeit abhanden gekommen ist:

sed origo huius mali, quo societas inter se hominum, quo necessitudinis uinculum dissolutum est, ab ignoratione ueri dei nascitur. qui enim fontem illum benignitatis ignorat, bonus esse nullo pacto potest. Inde est quod ex eo tempore quo dii multi consecrari ab hominibus colique coeperunt, fugata sicut poetae ferunt iustitia diremptum est omne foedus, dirempta societas iuris humani. (epit. 54, 6)

Als Anwälte dieser Entartung der Menschheit durch Vielgötterglauben nimmt er ausgerechnet seinen Erzfeind Lukrez⁶⁹, sowie den Weltaltermythos des Ovid:

Merito igitur poetae commutatum esse aureum saeculum memorant, quod fuerit regnante Saturno. nulli enim tunc dii colebantur, sed unum et solum deum nouerant. postquam se terrenis ac fragilibus subiugauerunt colentes ligna et aera et lapides, commutatio saeculi facta est usque ad ferrum. amissa enim dei notitia et uno illo uinculo humanae societatis abrupto uastare se inuicem, praedari ac debellare coeperunt. (...) quorum stultitiam Lucretius grauiter incusat dicens:

et faciunt animos humiles formidine diuum

⁶⁹ Lucr. 6,52f.

depressosque premunt ad terram:

qua reddunt nec intellegunt quam uanum sit ea timere quae feceris, aut ab iis aliquod sperare praesidium quae muta et insensibilia nec uident nec audiunt supplicantem. (epit. 20,1-5)

Die Schilderung in „De opificio Dei“ bietet dagegen in streng wissenschaftlicher Demut dem Leser nur den rein funktionalen Aspekt der Zweckursache von Gemeinschaft. Anhand der Negativfolie lässt sich deutlich erkennen, dass Laktanz erneut ästhetische Kriterien in seine Argumentation einwebt, wenn der den autarken Einzelnen zu einem grässlichen und hässlichen Ungeheuer verkommen lässt, kontrastiert durch die beiden abschließenden Attribute *ornatior* und *tutior*: Wobei ersteres wahrscheinlich alle Annehmlichkeiten und Vorteile zivilisiertes Leben bedeuten dürfte, wodurch sich ein kurzer Seitenblick auf eine der elementarsten Pflichten jedes Tieres ergibt, welche zugleich - zumindest im Fall des Menschen - wohl auch eine der vergnüglichsten ist: Die Paarung.

Den Beischlaf von Mann und Frau hat Gott als genussvollen Akt geschaffen, um unter Ausnutzung der Gravitation der Sinneslust die Reproduktion der Arten auf Dauer sicherzustellen:

Illud uero ipsum quam mirabile institutum dei, quod ad conseruationem generum singulorum duos sexus maris ac feminae machinatus est, quibus inter se per uoluptatis inlecebram copulatis subsiciua suboles pareretur, ne genus omne uiuentium condicio mortalitatis extingueret. (opif. 12,15)

Hier findet sich an Stelle der Schönheit die Lust mit dem Nutzen verbunden. Aber anders als jene kann sie niemals Selbstzweck sein, sondern stellt aus dieser Symbiose gerissen etwas Schändliches dar, wie Laktanz im folgenden Kapitel klarstellt:

quod ad hanc rem attinet, queri satis est homines inpios ac profanos summum nefas admittere, qui diuinum et mirabile dei opus ad propagandam successionem inexcogitabili ratione prouisum et effectum uel ad turpissimos quaestus uel ad obscenae libidinis pudenda opera conuertunt, ut iam nihil aliud ex re sanctissima petant quam inanem et sterilem uoluptatem. (13,2)

Das Verbrechen an diesem Vollzug körperlicher Vereinigung ist im Grunde nichts weniger als eine offene Auflehnung gegen Gottes Werk selbst: Wie oben dargelegt, begreift Laktanz die Vernunftgeschaffenheit der Welt anhand der Kategorien Ordnung und Stabilität, aus welchen heraus auch ihre Zweckmäßigkeit feststellbar ist. Wenn der Mensch nun dem gehaltlosen Vergnügen fröhnt, entweiht er eine zweckmäßige Einrichtung Gottes, indem er sie entfremdet und ihren Zweck leugnet. Dadurch setzt er sich gewissermaßen an des Schöpfers Stelle: Er entreißt den Zeugungsakt seinem vorgesehenem Gesamtzusammenhang, raubt jenes durch diesen sündigen Akt der Amputation hohl gewordene Gut und legt seinen eigenen Willen in das entstandene Sinnvakuum. Was also auf den ersten Blick die Zeichen der Wollust aufweist, entpuppt sich als die schlimmste aller Todsünden: Das Vergessen seines Platzes, das Versagen des geschuldeten Respekt – die Eitelkeit⁷⁰.

Ökonomisch betrachtet ist der um der bloßen Lust willen vollzogene Geschlechtsverkehr (wie auch der zum schändlichen Gewinne) eine widerrechtliche Beschlagnahme von Allgemeingut. Jede Gattung, jede Rasse, jedes Konkrete dient einem übergeordneten Element in einer Pyramide, die sich auf den Menschen hin zuspitzt. Dadurch allerdings auch der eigenen Art, deren Erhalt den Bau stabilisiert. Die Privatisierung von Sex zerstört seine Funktion in diesem Gebäude, da seine Ressourcen nur dem Individuum zugeführt und somit für die Allgemeinheit vernichtet werden. Wie bereits gezeigt, wird schon an der Physiognomie der unterschiedlichen Tierarten deutlich, dass der Gesamtplan Gottes nicht das Wohlergehen des Einzelnen, sondern das Funktionieren des Ganzen vorsieht. An der Bildung der Frau demonstriert Laktanz, dass die einzelne Kreatur nicht zum Selbstzweck geschaffen wurde, sondern als Mittel zur Realisierung göttlichen Interesses:

⁷⁰ In diesem Zusammenhang ist es auch interessant, wie Laktanz deviante Formen der Sexualität auf das Wirken Satans, der Inkarnation der Eitelkeit zurückführt: In *inst.* 6,23 ruft er den gottgesetzten Zweck der Sexualität in Erinnerung und skizziert Prostitution (6,23,7: „*lupanaria quoque constituit (...), ut ludibrio haberet tam eos qui faciunt quam quas pati necesse est.*“) und Homosexualität (6,23,8: „*idem etiam mares maribus adplicuit et nefandos coitus contra naturam contraque institutum dei machinatus est.*“) als Sabotageakte des *adversarius ille noster* (6,23,4). Daher habe die Unterweisung im christlichen Glauben auch dahingehend einen positiven Effekt auf die bürgerliche Sittlichkeit, weil „*non essent adulteria et stupra et mulierum prostitutiones, si esset omnibus notum damnari a deo quidquid adpetitur ultra generandi cupiditatem, nec feminam necessitas cogeret pudorem suum profanare, ut uictum sibi abscentissimum quaerat*“ (*inst.* 5,8,7), vgl. PERRIN 1974, S. 364f.

sed plus roboris maribus attributum est, quo facilius ad patientiam iugi maritalis feminae cogentur. (12,16)

Wie im gesamten Tierreich gründet sich die Harmonie der Welt auch auf der Ebene der Menschheit auf die ordnende Kraft der nackten Gewalt: Die göttliche Ordnung ist Unterordnung durch Unterwerfung. Selbst in der mundanen Ehrenloge, die dem Menschen als dem vorläufigen Zielpunkt aller Zweckmäßigkeit reserviert ist, gibt es Herren und Knechte: Die Frau ist dazu geschaffen, der gottgefälligen Lust des Mannes zu dienen. Ihre natürliche körperliche Unterlegenheit stellt ihr angeborenes Opfer an die Gemeinschaft dar, ihre Schwäche stärkt die Gesamtheit der Gattung.

II.2.2.2 Der Mensch als animal vitiosum

Das Fehlen einer dem Manne ebenbürtigen Kraft ist somit als bloß scheinbarer Mangel entlarvt, dient er doch der gesamten Art und dadurch letzten Endes der Frau selbst. Doch wie steht es um diejenigen Gebrechlichkeiten, die keinen erkennbaren Nutzen für den Menschen aufweisen? Allen voran: Wozu Krankheit? Wozu der Tod?

Laktanz gibt auf diese Frage eine äußerst befremdende Antwort:

cum enim deus animal quod fecerat sua sponte ad mortem transire cognouisset, ut mortem ipsam, quae est dissolutio naturae, capere posset, dedit ei fragilitatem, quae morti aditum ad dissoluendum animal inueniret. (4, 2)

Die auf den ersten Blick verstörende Antwort lautet also: Der Mensch ist sterblich, weil der Tod in seinem Interesse liegt⁷¹. Das mutet äußerst seltsam an für einen Verfechter des Christentums, dessen Gott gerade durch das Versprechen ewigen Lebens die Seele eines Volkes zu gewinnen vermochte, das sich gegen den Horror des Todes eine ganze Literaturgattung des Trostes in hohen Dosen chronisch verabreichen musste, und dem noch der schauderhafte Schatten Achills die dunklen Worte Homers wehklagend ins Ohr raunte:

⁷¹ Ich entscheide mich gegen die Interpretation PERRINS, der auf S.269 den Ausdruck *sua sponte* als „volontairement“ übersetzt zu „*deus (...) fecerat*“ stellt, weil meiner Ansicht nach der gesamte Satz dadurch paradox wird. Eben jene Referenzstelle in *opif.* 4,13, auf die er neben *inst.* 2,11,10 verweist, ist Teil der Argumentation Laktanz', dass die *fragilitas corporis* ja die Bedingung der Sterblichkeit sei. Beide Stellen legen zudem die konträre Lesart „von selbst/auf natürlichem Wege“ dieses Ausdrucks nahe.

„διογενὲς Λαερτιάδη, πολυμήχαν' Ὀδυσσεῦ,
σχέτλιε, τίπτ' ἔτι μείζον ἐνὶ φρεσὶ μήσεαι ἔργον;
πῶς ἔτλης Ἄιδόσδε κατελθέμεν, ἔνθα τε νεκροὶ
ἀφραδέες ναίουσι, βροτῶν εἶδωλα καμόντων;“ (Od. 11, 473-476)

„μὴ δὴ μοι θάνατόν γε παραύδα, φαίδιμ' Ὀδυσσεῦ.
βουλοίμην κ' ἐπάρουρος ἐὼν θητευέμεν ἄλλω,
ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρῳ, ᾧ μὴ βίωτος πολὺς εἴη,
ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν. (Od. 11, 488-491)

*Edler Laertiad', erfindungsreicher Odysseus,
Welche noch größere Tat, Unglücklicher, wagest du jetzo?
Welche Kühnheit, herab in die Tiefe zu steigen, wo Tote
Nichtig und sinnlos wohnen, die Schatten gestorbener Menschen!*

*Preise mir jetzt nicht tröstend den Tod, ruhmvoller Odysseus.
Lieber möcht' ich fürwahr dem unbegüterten Meier,
Der nur kümmerlich lebt, als Tagelöhner das Feld baun,
Als die ganze Schar vermoderter Toten beherrschen. ⁷²*

Die Behauptung, dass der Tod ein Anliegen alles Lebendigen sei, wird in „*De opificio dei*“ nicht weiter ausgeführt und bleibt im Zusammenhang des Werkes unverständlich. Meiner Ansicht nach ein begreiflicher Schachzug, denn die von Laktanz zu erwartende Rechtfertigung dieser These würde im Rahmen dieses um philosophische Stringenz der Beweisführung bemühten Textes keinen Halt finden, da sie theologische Stütze braucht: Die oben angeführte Definition des Todes, *dissolutio naturae*, verweist auf einen metaphysischen Antipoden der Natur, welcher in diesem Prozess nicht aufgelöst wird, die Seele. Doch selbst dieser Zusatz vermag dem Tod nichts Wünschenswertes anzudichten ohne ein Jenseits, in welchem das Diesseits seine überhöhte Fortsetzung findet oder Existenz in irgendeiner Form möglich ist.

Davon abgesehen braucht Laktanz den Tod an sich gar nicht zu rechtfertigen: Vielleicht wäre ewiges Leben auf Erden wirklich ein Fluch und wir müssten ins Lob der Sterblichkeit mit einstimmen. Auf jeden Fall aber wendet sich sein Argument nicht

⁷² VOR 1781, S. 130

gegen die Forderung ewigen Lebens, sondern gegen diejenigen Epikureer, welche den frühzeitigen Tod kritisieren. Ihnen entgegnet Laktanz auf sprachlogischer Ebene:

nam si eius roboris fieret, ut ad eum morbus et aegritudo adire non posset, ne mors quidem posset, quoniam mors sequella morborum est. immatura vero mors quomodo abesset ab eo cui esset constituta matura? nempe nullum hominem mori uolunt nisi cum centesimum aetatis compleuerit annum. (4,3)⁷³

Der Tod, die erwünschte und vorerst keiner weiteren Rechtfertigung bedürftige Auflösung unserer Natur, sei ohne Krankheit nicht denkbar, da Sterblichkeit und Hinfälligkeit unaufkündbar miteinander verknüpft seien: Der Tod sei bloße Folge der Krankheit. Mit diesem Gedanken pariert er die Anfechtung der göttlichen Vorsehung seitens der Epikureer, die er wie folgt paraphrasiert:

Idem queruntur hominem morbis et immaturae morti esse subiectum. indignantur uidelicet non deos esse se natos. „minime“, inquit, „sed ex hoc ostendimus hominem nulla prouidentia esse factum, quod aliter fieri debuit. (4,1)

Laktanz versteht es als Meister der Rhetorik, die größten Übel des Menschen zu legitimieren: Wie oben gezeigt, wird der Tod einerseits durch eine euphemistische Definition entschärft und als von jeder Kreatur erwünscht dargestellt. Andererseits verlagert er die Diskussion, indem er das Streitobjekt Sterblichkeit zu jener Abart verengt, die seine Gegner anprangern: den verfrühten Tod. Er entreißt seinen Kontrahenten diese vermeintlich scharfe Waffe gegen seine Position, um sie zu seinen Gunsten einzusetzen: Er kann den (vorzeitigen) Tod als Folge ausschließlich von Krankheit und Siechtum darstellen, welche wiederum dadurch gerechtfertigt werden, dass sie notwendige Bedingungen des Todes (auch im Allgemeinen) seien, der ja ein erstrebenswertes Gut sei. Da sich offenkundig in eben dieser letzten Behauptung das ganze Argument aufhängt, wird Laktanz gegen Ende dieser Ausführungen darin versuchen, diesen Satz *e negativo* zu bekräftigen. Dies führt allerdings schon in das letzte

⁷³ Laktanz schreibt in *inst.* 2,12,19-24, dass Menschen das hohe Alter von 100 Jahren, bzw. 1000 Monaten erreichen. Hier sei laut PERRIN (S. 270f.) die Wendung *ad centesimum annum* eine Metapher für die Lebenszeit des Menschen, wozu er die Erläuterung des Plinius anführt, worin dieses Bild wurzele: „*augeri id per singulos annos in homine et binas drachmas ponderi ad quinquagesimum annum accedere, ab eo detrahi tantundem, et ideo non vivere hominem ultra centesimum annum defectu cordis Aegyptii existimant, quibus mos est cadavera adservare medicata.*“ (*nat. hist.* 11,70,184)

Kapitel, die Vernunftbegabung des Menschen und den Endzweck der Schöpfung, weshalb ich zuvor noch kurz skizzieren möchte, mit welchen Mitteln er den Tod nach hundert Lebensjahren als Absurdität entlarvt zu haben denkt.

Über die Forderung, der Mensch solle doch erst nach hundert vollendeten Lebensjahren sterben, bemerkt Laktanz:

quomodo illis in tanta repugnantia rerum poterit ratio constare? ut enim ante annos centum mori quisque non possit, aliquid illi roboris quod sit inmortale tribuendum est: quo concesso necesse est condicionem mortis excludi. id autem ipsum cuiusmodi potest esse quod hominem contra morbos et ictus extrarios solidum atque inexpugnabilem faciat? (4,4-5)

Durch eine wörtliche Auslegung der Forderung nach längerem Leben überformt Laktanz diese so weit, dass er als deren Bedingung die Verleihung von Unsterblichkeit, oder zumindest eines Teils der Unsterblichkeit, folgert. Diese sei aber der Sterblichkeit selbst notwendigerweise entgegengesetzt, weshalb der Tod als Möglichkeit des Menschen ausgeschlossen wäre.

Bei der Konstruktion dieses Arguments geht Laktanz sehr behutsam vor: Er verfremdet die Forderung seiner Gegner keineswegs, sondern radikalisiert sie in einer zulässigen, aber nicht unbedingt notwendigen Art und Weise: Man könnte die Forderung ebenso als erfüllt erachten, wenn des Menschen natürliche Lebenskraft einen hundertjährigen vor Jugendlichkeit strotzenden *vigor corporis* ermögliche, der bei gesunder Lebensführung und Unfallfreiheit erst nach einem gelebten Jahrhundert schwindet und ihn anfällig werden lässt für widrige Einflüsse. Was Laktanz allerdings in seiner Überhöhung als Objekt der epikureischen Forderung zeichnet, ist ein *in jedem denkbaren Falle* absolut unverwundbares, unzerstörbares und in seiner gesamtheitlichen Integrität unantastbares Individuum. Dies liefe wahrhaftig auf den Wunsch nach Gottgleichheit hinaus, wie er es den Kontrahenten vorwirft, und er stellt ihnen die Frage, aus welchem Stoff sie den Menschenleib denn zusammensetzen wollten:

cum enim constet ex ossibus et neruis et uisceribus et sanguine, quid horum potest esse tam firmum, ut fragilitatem repellat ac mortem? ut igitur homo indissolubilis sit ante id tempus quod illi putant oportuisse constitui, ex qua ei materia corpus attribuent? fragilia sunt omnia quae uideri ac tangi possunt. superest ut aliquid ex caelo petant, quoniam in terra nihil est quod non sit infirmum. (4,5-6)

Diese spezielle Formulierung der Frage nach der Materie (und nicht nach deren Verbund) dürfte jeder Epikureer ohne Zögern mit Verweis auf die Atome beantworten: Denn sie sind eben unzerstörbar, unberührbar und unsichtbar. Darüber sieht Laktanz aber hinweg und führt seine Folgerung wieder dem „*indignantur videlicet non deos esse se natos.*“ zu. Indem er den Kontrast *caelum – terra* zeichnet, weist er den Epikureern diejenige Stelle darin zu, die sie am vehementesten leugnen, und führt – um diese Ironie auf die Spitze zu treiben – deren eigenen Gott, die Natur, gegen sie ins Feld:

stultissimi ergo, qui de morte immatura queruntur, quoniam naturae condicio locum illi facit. ita consequens erit ut morbis quoque subiectus sit: neque enim patitur natura ut abesse possit infirmitas ab eo corpore quod aliquando soluendum est. (4,8)

Zu dieser hämischen Pointe kann er aber nur aufgrund zweier Annahmen kommen: Dass der Tod etwas indiskutabel Gutes sei, und dass hundert Jahre Leben hundert Jahre Unsterblichkeit erfordern. Erste Tatsache stellt er im Absatz zuvor als gottgewollt fest, die zweite ergibt sich für ihn aus der *prinzipiellen* Vergänglichkeit des Leibes selbst:

cum ergo sic homo formandus esset a deo ut mortalis esset aliquando, res ipsa exigebat ut terreno et fragili corpore fingeretur. necesse est igitur ut mortem recipiat quandolibet, quoniam corporalis est; corpus enim quodlibet solubile atque mortale est. (4, 7)

Bevor Laktanz nun die Epikureer ein letztes Mal für ihr Unverständnis tadelt, führt er ihre Forderung noch einmal anschaulich *ad absurdum*, wobei allerdings auch sichtbar wird, welche eigenen Zutaten er in das Gericht streut, um den gewünschten Effekt zu erreichen:

sed putemus fieri posse quemadmodum uolunt, ut homines ea condicione nascantur, ne quis morbo mortuae subiectus sit, nisi peracto aetatis suae spatio ad ultimam processerit senectutem: non igitur uident, si ita sit consitutum, quid sequatur, omni utique cetero tempore nullo modo posse? (4,9-10)

Hier wird noch einmal deutlich, wie die Verschränkung von Krankheit und Tod so fest gezogen wird, dass frühzeitiger Tod ohne Erkrankung prinzipiell nicht mehr möglich wird. Daraus folgt für Laktanz eine gleichsam göttliche Verfassung des Menschen:

sed si prohiberi ab altero victu potest, mori poterit. res igitur exigit ut homini qui ante certam diem mori non potest, ciborum alimentis, quia subtrahi possunt, opus non sit. (sed) si opus cibo non erit, iam non homo ille, sed deus fiet. ergo, ut superius dixi, qui de fragilitate hominis queruntur, id potissimum queruntur, quod non immortales sempiternique sint nati. (4,10)

Am Beispiel des Nahrungsentzugs durch Andere (Gott hat Nahrungsmittel in seiner Vorsehung reichlich wachsen lassen, wie oben erwähnt) kann ermessen werden, dass Laktanz auch andere Formen von Gewalt am Menschen in die Forderung der Epikureer einbezieht: Den Menschen, der erst als Greis sterben soll, dürfe nach seiner Zuspitzung weder Feuer noch Stahl vor seinem letzten Tag bezwingen können. Durch diese Gottgleichheit und Unsterblichkeit zeigt er nun die semantische Widersprüchlichkeit der Epikureer auf:

„nemo nisi senex mori debet“. atquin mortalitas non potest cum immortalitate coniungi. si enim mortalis est in senectute, immortalis esse in adulescentia esse non potest nec est ab eo condicio mortis aliena qui quandoque moiturus est, nec ulla immortalitas est cui sit terminus constitutus. ita fit ut et immortalitas exclusa in perpetuum et ad tempus recepta mortalitas hominem constituat in ea condicione, ut sit in qualibet aetate mortalis. quadrat igitur necessitas undique nec debuisse fieri aliter nec fas fuisse. sed isti rationem sequentium non uident, quia semel errauerunt in ipsa summa. (4,11-12)

Die gesamte Ausführung, die das Ende dieser Debatte darstellt, ringt im Grunde nur mit der eigenen Paraphrase und Exegese der Kontrahenten. Diese führt interpretativ gewisse Elemente von Unbedingtheit und Verallgemeinerung ein (wie etwa das Motiv der Unsterblichkeit), an welchen dann der ursprüngliche Gedanke kaputtgerieben wird.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Rechtfertigung und Herausarbeitung der Zweckmäßigkeit von Krankheit eine ziemlich dürftige ist: Sie diene dem Tode, und der Tod diene dem Menschen. Jedoch dient die Hinfälligkeit des Menschen auch einem Zweck - seiner Vernunft.

II.2.2.3 Der Mensch als animal rationale

Um den notwendigen Charakter von Krankheit und anderen Übeln, die den Menschen befallen zu können, zu illustrieren, führt er dem Leser die Folgen deren Wegfalls vor Augen:

secuntur autem illa quae dixi: si morbum non reciperet, neque tectis neque uestibus indigeret. quid enim uentos aut imbres aut frigora metueret, quorum uis in eo est ut morbos adferant? idcirco enim accepit sapientiam, ut aduersus nocentia fragilitatem suam muniat. (4,16)

Der von den drohenden Gefahren natürlicher Widrigkeiten erlöste Mensch müsste nicht mehr in Angst um seine Zerbrechlichkeit leben und bedürfte auch seiner gewohnten Schutzvorrichtungen nicht mehr. Dieses Motiv wird später noch bedeutsam werden, wenn Laktanz auf die moralischen Qualitäten einer solch souveränen Kreatur zu sprechen kommt. An diesem Absatz interessiert aber zunächst einmal, dass er im letzten Satz durch das finale *ut* einen Zweck konstatiert: Der Mensch habe die Weisheit deshalb bekommen, damit er sich gegen schädliche Einflüsse schützen könne. Zu erwähnen ist hierbei noch, dass Laktanz in *De opificio dei* die Ausdrücke *mens, ratio, sapientia* synonym verwendet und keinen systematischen Unterschied zwischen diesen Begriffen zieht. Der Zweck der Vernunft ist also der Umgang mit Krankheit und Widrigkeit. Im unmittelbar folgenden Absatz zieht er daraus einen nicht zulässigen Umkehrschluss:

sequitur (quod) necesse est, ut quoniam retinendae rationis causa morbos capit, etiam mortem semper accipiat, quia is ad quem mors non uenit, firmus sit necesse est. infirmitas autem habet in se mortis condicionem, firmitas uero ubi fuerit, nec senectus locum potest habere nec mors, quae sequitur senectutem. (4,17)

Bevor er hier wieder auf das vorige Motiv zurückweist, die Folgerung des verfrühten Todes aus der Hinfälligkeit selbst, wendet Laktanz die Behauptung, dass der Zweck der Vernunft der Umgang mit Krankheit sei, zu dem Schluss, dass der Zweck der Krankheit die Betätigung der Vernunft sei. Es werden also in einem Zirkel zwei Dinge wechselseitig auseinander gerechtfertigt. Da bei Laktanz, wie oben gezeigt wurde, kein Unterschied zwischen Seinsursache, Bestimmung und Verwendungszweck gemacht wird, geht diese

Berechtigungssymbiose so weit, dass die Vernunft ihren Sinn ohne die Hinfälligkeit völlig verliert:

(quid) quod nihil est tam repugnans tamque contrarium, quod unum quodque animal aut ratio instruat necesse est aut condicio naturae? si naturalibus munimentis instruat, superuacua ratio est. quid enim excogitabit? quid faciet? quid molietur? aut in quo lumen illud ingenii ostendet, cum ea quae possint esse rationis, ultro natura concedat? si autem ratione sit praeditum, quid opus erit saepimentis corporis, cum semel concessa ratio naturae munus possit implere?
(3,13-14)

Wie schon in seinen ästhetischen Rechtfertigungen der Welt findet auch hier das Motiv der Redundanz Einzug in seine Argumentation. Doch hier verfährt er radikaler, weil es der Gegenstand verlangt: Konnte er oben noch Eigenheiten gewisser Körpermerkmale als um der bloßen Zier willen geschaffen hinstellen, wenn kein offensichtlicher Nutzen erkennbar war (z.B. die Brustwarzen des Mannes), um den Verdacht der Überflüssigkeit abzuwenden, kann er sich diese Gedankenfigur hier nicht gestatten: Übertragen auf den geistig *und* körperlich überlegenen Menschen fehlten ihm sonst nämlich die argumentativen Mittel, die unwiderlegbare Gebrechlichkeit und Schwäche des Menschen als gottgewollt zu begründen. Dass diese den Verstand zur Kompensation benötigen, liegt offen zutage. Doch die begriffliche Verschränkung bei Laktanz versucht, dem Leser die Zulässigkeit eines Umkehrschlusses zu suggerieren, den man so zusammenfassen könnte:

Die Krücke sei aufgrund des Vorhandenseins des Gebrechens notwendig,
sowie das Gebrechen aufgrund des Vorhandenseins der Krücke notwendig sei.

Der Sinn der menschlichen Vernunft gehe somit verloren, wenn das Betätigungsfeld ihrer Zweckmäßigkeit, um dessen willen sie uns verliehen wurde, inhaltslos wäre. Das Überflüssige bildet ein teleologisches Vakuum in Gottes Schöpfung, was unter den Prämissen eines Christen paradox wäre. Die Beweisführung in diesem Werk versucht jedoch, möglichst ohne Rückgriff auf christliche Dogmen zu operieren, weshalb Laktanz eine auffällig ähnliche Strategie anwendet, wie schon zuvor beim Begriff der Schönheit. Dieses Motiv findet auch hier wieder seinen Platz:

preterea si mors certae constituta esset aetati, fieret homo insolentissimus et humanitate omni careret. nam fere iura omnia humanitatis, quibus inter nos cohaeremus, ex metu et conscientia fragilitatis oriuntur. (4,18)

homo quoque si eodem modo haberet ad propulsanda pericula suppetens robur nec ullius alterius auxilio indigeret, quae societas esset, quae reuerentia inter se, quis ordo, quae ratio, quae humanitas? aut quid esset tetrius homine, quid efferatius, quid inmanius? (4,20)

Der Mensch, der durch seine körperliche Konstitution weder Krankheit noch frühzeitigen Tod fürchten müsse, wäre nicht nur keine vollkommenere Kreatur, sondern im Gegenteil: Er wäre der Gemeinschaft, der Achtung, der Ordnung, der Vernunft selbst nicht fähig, nichts wäre hässlicher, zügelloser und ungeheurer als dieser Un-Mensch. Die Frage „*quae humanitas?*“ lässt uns begreifen, dass der vermeintliche Vorzug natürlicher Stärke und Widerstandskraft uns nicht bereichern, sondern zur Gänze zerstören würde: Es wäre der Mensch nicht mehr Mensch, er widerspräche seinem eigenen Begriff. Diese Pointe ist genau dieselbe, mit der Laktanz seine Auffassung von Schönheit konstruierte, und erbt dadurch dieselben Schwierigkeiten, die schon oben angesprochen wurden: Die notwendige Übereinstimmung eines Gegenstandes mit seinem Begriff.

Dieser Absatz zeigt sehr schön, wie Sinn (und somit jede Form des Zwecks, wie oben gezeigt) und Schönheit im Denken des Laktanz nur gemeinsam bestehen können und gemeinsam untergehen müssen: Die lückenlose Zweckmäßigkeit und die himmlische Schönheit aller Dinge sind bloß zwei Dimensionen ein- und derselben Realität, nämlich der ewigen göttlichen Ordnung der Dinge, die in ihrem Begriff unabänderlich angelegt ist. Darum ist dasjenige Objekt, das als *insolentissimum* die Zügel seiner Bestimmung sprengt, notwendigerweise zugleich hässlich als auch sinnlos – in jedem Fall ein Unmögliches in einer vernunftgeschaffenen Welt.

Laktanz fasst die soeben angeführten Argumente in folgenden Worten über das Wesen des Menschen zusammen:

uides igitur omnem hominis rationem in eo uel maxime stare, quod nudus fragilisque nascitur, quod morbis adfcitur, quod inmatura morte multatur. quae si homini detrahantur, rationem quoque ac sapientiam detrahi necesse est. (4,22)

Der lapidare Verweis darauf, dass man dem Menschen bei Wegnahme seiner Hinfälligkeit auch die Vernunft nehmen müsste, artikuliert das Paradoxe an diesem Verstoß gegen die altherwürdige Bestimmung des Menschen als *animal rationale*. Doch er deutet auch auf die Vorherrschaft dieser Definition des Menschen, die ja schließlich darum auch seine Bestimmung darstellt. Wenn nun die Zweckmäßigkeit sämtlicher Dinge und Kreaturen und derer Aspekte sich auf den Menschen zuspitzt, so ist doch alles am Menschen, dem von Gott eingesetzten Herren der Welt, dieser einen Bestimmung an sich noch Untertan: Der Vernunft. Selbst seine größten Plagen, seine Zerbrechlichkeit, seine Sterblichkeit, stehen im Dienste dieses Vermögens und werden dadurch gerechtfertigt. Es bleibt somit die Frage zu stellen: *Wozu denn überhaupt die Vernunft?*

Die Antwort auf diese Frage wird auch den Sinn der gesamten Schöpfung zu erklären vermögen, der bislang in der menschlichen Vernunft sein vorläufiges Ziel gefunden hat. Allerdings ist sie in diesem Werk nicht explizit zu finden.

II.2.2.4 Der Mensch als animal aeternum

Die einzigen beiden Stellen, die den Sinn der Vernunft und somit auch der menschlichen Existenz zur Sprache bringen, finden sich im zweiten Kapitel von *De opificio dei*. Sie umrahmen die Ausführungen über die Zweckmäßigkeit der tierischen Körper und bilden das Sprungbrett zum dritten Kapitel, das den Preis der menschlichen Kreatur und somit auch den Tadel der Gegner dieser Ansicht enthält:

Dedit enim homini artifex ille noster ac parens deus sensum atque rationem, ut ex eo appareret nos ab eo esse generatos, quia ipse intelligentia, ipse sensus ac ratio est. (2,1)

hominem vero quoniam aeternum animal atque inmortale fingebat, non forinsecus ut cetera, sed interius armauit nec munimentum eius in corpore, sed in animo posuit, quoniam superuacuum fuit, cum illi quod erat maximum tribuisset, corporalibus eum tegere munimentis, cum praesertim pulchritudinem humani corporis inpedirent. (2 9)

Letztere Passage enthält neben dem Gedanken des Überflusses als Grund für die versagte körperliche Wehr die Andeutung von Unsterblichkeit und Ewigkeit, die dem Menschen bestimmt sei. Zusammen mit der stoisch gearteten Idee der ersten Passage,

dass die göttliche Vernunft im Verstand des Menschen eine Spur zu sich selbst gelegt hätte, bildet dieses Motiv die dunkle, weil in diesem Werk unbeleuchtete Spitze der Argumentation der Zweckmäßigkeit des Menschen, und somit der gesamten Schöpfung. Es ist bemerkenswert, dass Laktanz das Haupt seiner Beweisführung abgeschlagen hat, wenn auch aus bestimmten Gründen, auf die ich in der Schlussbetrachtung noch eingehen möchte, nicht verwunderlich. Die Fortführung seiner Konzeption der göttlichen Ordnung der Welt findet man zum Beispiel in *De ira dei* und der *Epitome*, welche ich als Belege exemplarisch anführen möchte.

Ich habe im letzten Kapitel die Rechtfertigung des körperlichen Gebrauchs durch die Vernunft des Menschen als wechselseitigen Verweis dieser Eigenschaften aufeinander herausgearbeitet. Dieses Argument ist bei Laktanz alles andere als singulär, und wird in einer weitaus allgemeineren Form in der *Epitome* aufgeführt:

quaero utrumne uirtus bonum sit an malum. negari non potest, quin bonum. si bonum est uirtus, malum est igitur e contrario uitium. si uitium ex eo malum est, quia uirtutem inpugnat, et uirtus ex eo bonum est, quia uitium adfligit, ergo non potest uirtus sine uitio consistere et si uitium sustuleris, uirtutis merita tollentur. nec enim potest ulla fieri sine hoste uictoria. ita fit ut bonum sine malo esse non possit. (epit. 24,2-3)

Das dualistisch geprägte Denken des Laktanz zeigt deutlich das Erbe gewisser philosophischer Strömungen der Griechen: Wie bei Heraklit oder Chrysispos ist die Realität als spannungsgeladene Harmonie der Gegensätze gefasst, deren Elemente in ihrer antithetischen Natur einander bedingen und von denen keines ohne sein konträres Pendant bestehen kann. Dieser Gedanke manifestiert sich bei Laktanz als dialektische Rechtfertigung des Übels in der Welt und nicht zuletzt als wichtiges Motiv seiner Theodizee.

Die *sapientia* des Menschen betreffend, entfaltet er in *De ira dei* einen sehr ähnlichen Erklärungsversuch der Vernunft anhand ihrer Abhängigkeit von einem Betätigungsfeld:

proposuit tamen ei et bona et mala, quia sapientiam dedit, cuius omnis ratio in discernendis bonis ac malis sita est. non potest enim quisquam eligere meliora et scire quod bonum sit, nisi sciat simul et reicere ac uitare quae mala sunt. inuicem sibi alterutra conexas sunt, ut sublato alterutro utrumque sit tolli necesse. propositis

igitur bonis malisque tum demum opus suum peragit sapientia et quidem bonum adpetit ad utilitatem, malum reicit ad salutem. (ira 13,13-15.)

vides ergo magis propter mala opus nobis esse sapientia: quae nisi fuissent proposita, rationale animal non essemus. (ira 13,19)

Diese Argumentationweise ist bekannt und passt auch zu jener pragmatischen Rechtfertigung der Vernunft: Sie sei die gottgegebene Rüstung und Waffe des Menschen, analog zu den körperlichen Vorzügen der Tiere. Durch die Synthese von Gut und Böse, wie auch von Vernunft und Schwäche, müsse der Mensch letztere in Kauf nehmen, ja sogar sein gesamtes Wesen sei von dieser Hinfälligkeit bestimmt. Warum die Vernunft dennoch das größere Gut ist, hat Laktanz durch die damit ermöglichte Weltherrschaft des Menschen bewiesen. Doch der Zweck jener Befähigung ist durch diese selbst nicht erklärbar, weshalb nach deren *ultima ratio* noch zu fragen ist. Und eben jene stellt eine in *De opificio dei* nicht ausgesprochene und nur in den Worten „*aeternum animal atque immortale*“ (2, 9) angedeutete Wahrheit dar, die aber in seinen Werken mit einschlägig christlicher Terminologie zu finden ist, hier aus *De ira dei* zitiert:

deus enim potest quidquid uelit et inbecillitas vel inuidia in eo nulla est, potest igitur mala tollere, sed non uult: nec ideo tamen inuidus est. idcirco enim non tollit, quia sapientiam, sicut edocui, simul tribuit et plus est boni ac iucunditatis in sapientia quam in malis molestiae. sapientia enim facit ut etiam deum cognoscamus et per eam cognitionem immortalitatem adsequamur, quod est summum bonum. itaque nisi prius malum agnouerimus, nec bonum poterimus agnoscere. (ira. 13,23)

Es ist also die Unsterblichkeit das höchste Gut des Menschen, um dessentwillen er mit Vernunft bedacht und mit Übeln beladen wurde. Als Nützlichkeit aufgefasst endet der Zweck des Menschseins in der Verheißung des ewigen Lebens nach dem Tode, welches sämtliche dafür in Kauf genommene Mühen mehr als rechtfertigt und keinem anderen Lebewesen sonst in Aussicht gestellt ist. Diese Rückführung in christliche Glaubenssätze ist zu Recht nicht in *De opificio dei* zu lesen, weil Laktanz damit auch das Feld jener biologischen, ökonomischen und philosophischen Überlegungen, die in diesem Werk die Argumentationen speisen, hinter sich gelassen hat. In der *Epitome* offenbart sich schließlich die Tragweite dieses Gedankens:

factus est a deo mundus, ut homines nascerentur; nascuntur autem homines, ut deum parentem agnoscant, in quo est sapientia; agnoscunt, ut colant, in quo est

iustitia; colunt, ut mercedem immortalitatis accipiant; accipiunt immortalitatem, ut in aeternum deo seruiant. uidesne quemadmodum sibi conexas sint et prima cum mediis et media cum extremis? inspiciamus singula et uideamus utrumne illis ratio subsistat. fecit deus mundum propter hominem. hoc qui non peruidet, non multum distat a pecude. quis caelum suspicit nisi homo? quis solem, quis astra, quis omnia dei opera miratur nisi homo? quis colit terram? quis ex ea fructum capit? quis nauigat mare? quis pisces, quis uolatilia, quis quadrupedes habet in potestate nisi homo? cuncta igitur propter hominem deus fecit, quia usui hominis cuncta cesserunt. recte ergo uiderunt hoc philosophi, sed illud quod sequitur non uiderunt, quod ipsum hominem propter se fecerit. erat enim consequens et pium et necessarium ut, cum hominis causa tanta opera molitus sit, cum tantum illi honoris, tantum dederit potestatis, ut dominetur in mundo, et homo agnosceret deum tantorum beneficiorum auctorem, qui et ipsum fecit et mundum propter ipsum eique cultum et honorem debitum redderet. (epit. 64,1-4)

Wenn Laktanz an dieser Stelle den Leser rhetorisch fragt, ob er nicht erkenne, wie nahtlos sich das eine ins andere füge vom ersten Glied der Beweiskette bis zum letzten, wird auch verständlich, warum das Fehlen des krönenden Abschlusses in *De opificio dei* so deutliche Spuren hinterlassen hat: Das gesamte Werk wurde um dasjenige Element beschnitten, welches zugleich die allererste Prämisse als auch die letzte Folgerung in einem kunstvoll gefertigten Gefüge von aufeinander aufbauenden Sätzen darstellt. Dieses Alpha und Omega seiner Rede ist der Gott der Christen: Er ist nicht nur Urheber und Schöpfer allen Seins, sondern auch das *τέλος* der gesamten Schöpfung – kein Ding auf der gesamten Welt, keine Kreatur, auch nicht der Mensch ist selbstzweckmäßig gestaltet, wie es Laktanz in *De opificio dei* darstellt, sondern richtet sich ganz auf ihn. Beinahe in denselben Worten, aber etwas geraffter, beschreibt er den Zirkel des Sinnes und Zwecks der Welt in *De ira dei*:

Sequitur ut ostendam cur fecerit hominem ipsum deus. sicut mundum propter hominem machinatus est, ita ipsum propter se tamquam diuini templi antistitem, spectatorem operum rerumque caelestium. solus est enim qui sentiens capaxque rationis intellegere possit deum, qui opera eius admirari, uirtutem potestatemque perspicere: idcirco enim consilio mente prudentia instructus est, ideo solus praeter ceteras animantes recto corpore ac statu fictus est, ut ad contemplationem parentis sui excitatus esse uideatur, ideo sermonem solus accepit et linguam cogitationis interpretem, ut enarrare maiestatem domini sui possit, postremo idcirco ei cuncta subiecta sunt, ut factori atque artificio deo esset ipse subiectus. (ira. 14,1-2)

In dieser Passage wird auch die Ambiguität des christlichen Begriffes von Herrschaft deutlich: Das Beherrschen der Welt sei die Selbstunterwerfung unter Gottes Macht, das

ewige Leben ein ewiges Dienen im Jenseits. Der Mensch ist von Gott⁷⁴ allein für Gott geboren, der Sinn seines Daseins der gelebte Glaube. Hier endet die Meditation über Zweck und Zweckmäßigkeit des Menschen: Am Anfang aller Dinge, bei Gott selbst.

II.3 UTILITAS: ZUSAMMENFASSUNG UND SCHLUSSFOLGERUNGEN

Der Nachweis der zweckmäßigen Gestaltung aller irdischen Kreaturen nimmt im besprochenen Werk noch mehr Raum ein als die Emphase der Schönheit jener Lebewesen. Wo diese noch aus besprochenen Gründen auf dem Feld subjektiven – wenn auch begrifflich generalisierten – Befindens gezeichnet werden musste, kann Laktanz jenen mit einem beinahe unerschöpflichen Aufgebot empirischer Daten führen, die in seinen geschickten Händen zu Belegen des Waltens göttlicher Vernunft werden: Von der vorteilhaften Physiognomie der Tiere spannt er einen wohltemperierten Bogen bis zur geistigen Überlegenheit des Menschen, wobei er durch ontologische Verschränkung begrifflicher Gegensätze imstande ist, scheinbare Widersprüche (i.e. zum Nachteil gereichende Attribute) als Bedingung der vorgefundenen Belege zu deuten.

Allerdings ist der im Werk vorzufindende Argumentationsbogen nur der Ausschnitt eines in *De opificio dei* ausgeblendeten dogmatischen Kreises: Das Ziel der teleologischen Spannung entpuppt sich als die Hand an der Sehne.

Der Beweis der *providentia dei* anhand der zweckmäßigen Bildung der Lebewesen positioniert die Kreaturen der Erde in ein geordnetes und schon aus Ciceros *De natura deorum* bekanntes – wenn auch abgewandeltes - teleologisches System: Keines der darin befindlichen Elemente existiert bloß um seiner selbst Willen, sondern dient stets einem anderen Element. In der dadurch entstehenden Hierarchie verweist der Seinssinn eines jeden Elements auf denjenigen des jeweils übergeordneten Elements, zu dessen Ermöglichungs- und Erhaltungsbedingung das subordinierte somit degradiert.

Laktanz gestaltet seinen Beweis für die Existenz Gottes als Schöpfers der Welt anhand der in dieser Welt vorgefundenen Lebewesen: Jedoch anstatt Kausalbeziehungen zu

⁷⁴ In *opif.* 19 erläutert Laktanz, dass Mann und Frau bloß den Körper als Träger der Seele zeugen. Die Menschwerdung durch Einhauchung der Seele komme aber Gott zu, der somit *unus idemque omnium pater* ist.

einer *causa efficiens prima* zurückzuführen, wählt Laktanz den Weg des Progresses zu einer *causa finalis ultima*. Die Problematik dieses Ansatzes lässt sich meiner Ansicht nach auf zwei Hauptfaktoren einschränken:

- 1) Da er sein Argument als ein empirisches ausgibt, ist die Menge seiner Beweisgegenstände endlich: Ein jedes ihrer Elemente muss als innerhalb der Schöpfung auffindbar zu denken und außerdem noch ein dem Leser bekanntes Geschöpf sein.
- 2) Die Suspension des Selbstzwecks. Das *τέλος* eines jeden Elements stellt Laktanz ausschließlich als einen Verweis und Hinweis darauf dar, wo sein Sinn zu finden sei: Jedes einzelne reicht seinen eigenen Seinssinn und somit denjenigen aller subordinierten Elemente an das in der Laktanzschen Hierarchie nächsthöhere weiter.

Bei dieser Methodik ergäbe sich, dass Laktanz bestenfalls beweisen könnte, dass der Sinn der Welt nicht *in* der Welt zu finden sei. Und genau genommen ist dieses Ergebnis auch das tatsächliche Resultat seiner Induktion im Rahmen von *De opificio dei*: Seine teleologische Kette spannt sich von den reinen Beutetieren bis hin zu demjenigen Teil des Menschen, der seinen gebrechlichen Körper und auch seinen Tod rechtfertigt – der Vernunft. Hier bricht der Beweis ab, erst in seinen späteren Werken ergänzt er seine Überlegungen und zeichnet das Bild des gottgefälligen Menschen und glückseligen, unsterblichen Dieners im ewigen Paradies.

Warum hat er diesen Gedanken, der an zwei Stellen bloß vage angedeutet wird, in diesem Werk nicht ausgesprochen? Ich vermute dahinter vor allem zwei Beweggründe:

I) Aus Kalkül

Eine Erklärungsmöglichkeit böte sich im Hinblick auf die Intention des Werkes an: seine Breitenwirkung. Laktanz schreibt einerseits erklärtermaßen, um seine Glaubensbrüder gegen die Sophisterei der Philosophen zu wappnen, und andererseits, um gebildete Heiden zu missionieren. Dabei dürfte ihm der kultivierte, mäßig bewanderte Laie vor Augen gestanden sein, wohl kaum der Philosoph - allein sein gewaltherrischer Zugriff auf Lukrez, der trotz emotionaler Hochspannung und breit gewidmeten Raums ein derartiges Maß an Unkenntnis zeigt, das beinahe Interesselosigkeit an dessen

Argumenten suggeriert, dürfte gegen den Einbezug dieser Zielgruppe sprechen. Vor allem aus ökonomischen Überlegungen ist der Philosoph eine völlige Fehlinvestition, da er nur durch ein epochales Wunderwerk an Ingeniosität und logischer Stringenz dazu zu bringen wäre, den Titanen der Philosophie und ihren Schuljüngern abzuschwören. Und selbst dann wäre die Ausbeute schockierend mager im Vergleich zu der Masse an Leuten, die jenes Werk nicht gelesen haben würden, weil es zu anstrengend geworden wäre. Womit seine Schrift den Zweck verfehlt hätte.

Laktanz hat sich im Gegenteil dazu entschieden, Kalliopes Stimme voller erklingen zu lassen, als sie es im bloßen Frequenzspektrum der Philosophie vermocht hätte: Diese ist zwar Leitmotiv, allerdings ist es seine brillante Rhetorik, die daraus in immer neuen Klangfarben zahlreiche Variationen schöpft und kunstvoll mit naturwissenschaftlichen Betrachtungen verflucht. Sie bildet stilistisch ebenjene Harmonie ab, die Laktanz in der gottgeschaffenen Welt vorfindet und den Leser erkennen lassen will: Die Harmonie der Körperteile als Ordnung des Leibes, die Harmonie der Leiber als Ordnung der Natur. Diese harmonische Ordnung bedarf keiner christlichen Fundamentalontologie, um einzuleuchten, ihr Beweis ist lebendig: Jeder, der Augen hat, kann sie sehen – sie ist Schönheit. Jeder, der sehen kann, kann sie begreifen: sie ist Zweckmäßigkeit. Die argumentative Verschränkung dieser beiden zentralen Begriffe bei Laktanz ist ein Spiegelbild der Wirkmechanismen seines eigenen Werkes:

Seine naturwissenschaftlichen Ausführungen und deren philosophische Überhöhung allein führten spätestens bei der menschlichen Vernunft angelangt in eine teleologische Leere, doch durch die Gewalt seiner Rhetorik und der rhythmisch eingestreuten Oden an die Schöpfung (vor allem an ihre Schönheit!) werden sie zu Verweisen über sich selbst hinaus, erzeugen eine unwiderstehliche Wirkung im Leser, eine Art *mystischer Bereitschaft* dazu, eben jenen Boden der Empirie und Wissenschaft zu transzendieren, den der Autor einer an gebildete Heiden gerichteten Schrift nicht verlassen darf – er überlässt es dem Leser, den letzten Schritt in das Reich Gottes zu tun.

II) Aus Überzeugung

Das Verschweigen jenes opulent vorbereiteten Sprungs in die Metaphysik bloß als kalkulierten Verschleierungsakt eines argumentativen Notstandes darzustellen, trifft den Kern der Sache jedoch nur am Rande und beschreibt bestenfalls einen willkommenen Nebeneffekt. Dieser Sprung ist weit mehr als eine beschleunigte

Bewegung nach vorne, von der wir in *De opificio dei* nur die Initiierung zu sehen bekämen: Er ist ein Übergang von Wissenschaft zu Glaube, von antikem Heidentum zum Christentum. Und ein Sprung, den der Autor schon hinter sich hat: Das Werk schildert den Grund und Boden seiner Herkunft aus der Höhe des darüber Hinausgewachsenen, dessen Blick zurück mindestens ebensoviel über die eigene Position verrät wie über das Objekt seiner Wahrnehmung. Es stellt sich somit *nicht* zuvorderst die Frage, ob die Argumente in diesem Werk dazu in der Lage sind, zwischen jenen Welten eine Brücke zu schlagen, sondern ob dies in den Augen des Autors mithilfe von Argumenten *überhaupt* möglich ist.

Wie ich versucht habe aufzuzeigen, fußt ein überragender Teil der persuasiven Wirkkraft von *De opificio dei* auf die Fähigkeit des Laktanz, den Leser in erster Linie *emotional* von der Richtigkeit seiner Behauptungen zu überzeugen: Er führt beinahe die gesamte Schöpfung vor die Augen des Lesers, mustergültige Belege seiner Thesen, die er kunstvoll in Szene setzt und stimmig zu einem Gesamtbild arrangiert. Dieses Vorführen, zur Schau-Stellen, ist eine Vereinnahmung der *Sinnlichkeit* des skeptischen Lesers, indem es dessen Blick zum Zeugen der Lehre des Laktanz macht, bevor noch die Vernunft zu Einwänden imstande ist – Einwände, die dann ohnehin hohl klingen werden, sobald sie an das Gefühl der Offen-Sichtlichkeit anschlagen. Diesen Primat der Sinnlichkeit vor der Vernunft hat auch Arie Johan Vanderjagt bei Laktanz und Tertullian diagnostiziert:

For much as they reject notions of practically being able to attain to Wisdom quickly and efficiently through the rules of philosophical thought, they are both sure that the senses – denied their proper place by the great pagan philosophers – are the very foundation and basis of faith and thus salvation for mankind. Tertullian and Lactantius relegitimize the senses as philosophical instruments. (...)

The radical philosophical scepticism that destroys non-Christian so-called wisdom, for Lactantius cleans up the mind so that it becomes receptive to the evidence of the senses that has been passed down through the generations from the time of Jesus and the prophets and apostles themselves. Thus in Tertullian and Lactantius the evidence of the senses establishes the truth and the value of the Christian faith.⁷⁵

Die Sinne, so Vanderjagt, seien laut Laktanz das einzige vertrauenswürdige Mittel, um die Wahrheit des Glaubens zu begreifen, nachdem die Philosophie sich seiner Ansicht

⁷⁵ Vgl.: VANDERJAGT 1997, S. 364; 368

nach selbst unmöglich gemacht habe: Im dritten Buch der *Institutiones* führe er das Nichtwissen des Sokrates und den Skeptizismus des Arkesilaos und des Karneades gegen die Philosophie selbst ins Feld und spreche ihr als *falsa sapientia* allen Anspruch auf Weisheit und Wahrheitsfindung ab. Diesen radikalen Bruch mit einer der wichtigsten Errungenschaften des Abendlandes betont auch Elizabeth DePalma Digeser: Laktanz mache sich schon über die Bedeutung des Wortes „Philosoph“ lustig, welche bereits im Voraus dem bloßen *Liebhaber* der Weisheit deren Besitz abspreche.⁷⁶ Als wichtigen Einwand gegen die Gültigkeit auf philosophischem Wege gewonnener Wahrheiten nenne Laktanz die Divergenz der einzelnen Schulen mit ihren unterschiedlichen Methoden und konkurrierenden Ansprüchen.⁷⁷ Jedoch stellt die Bekennung zur Unwissbarkeit der Wahrheit über Gott in *inst.* 3,3,1; 3,3,8-9, und 3,3,15 die radikalste Form der Entwertung philosophischer Bestrebungen dar:

And, finally, Lactantius wondered how any one school could claim to have truth about God, when this was something that could not be directly observed, but had to be revealed by God. So, he concluded, philosophy is falsa sapientia, and – like falsa religio – it was not a path to God.⁷⁸

Diese Verdammung der Philosophie sei allerdings keine pauschale, wie Laktanz im vierten Buch der *Institutiones* aufklärt, sondern sei nur auf die heidnische Philosophie beschränkt, da sie eine defizitäre sei. Jeremy Schott stellt mit Verweis auf *inst.* 4.3.⁷⁹ heraus, dass Laktanz die Philosophie nur unter der Voraussetzung anerkenne, dass sie eine Liaison mit dem christlichen Glauben eingehe, die freilich für Erstere Subordination bedeutet:

Of pagans, then, Lactantius states: Thus it is the case that both philosophers and those who worship the gods are like disowned children or runaway slaves“. While Porphyry would locate Christians among the governable mass of barbarism, Lactantius claims that, despite appearances on the contrary, Porphyry and those like him can be nothing more than“ idolaters“. Consequently, their philosophy is nothing other than sophistry, their religion fit merely to be lumped together with

⁷⁶ DEPALMA DIGESER 2001, S. 527, mit Verweis auf *Inst.* 3.2.3, 7-8; 3.6.1-3; 3.13.8; 3.16.16

⁷⁷ *Ibid.*, mit Verweis auf *Inst.* 3.4.3

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ „ubi ergo sapientia cum religione coniungitur? Ibi scilicet ubi deus colitur unus ... denique idem sunt doctores sapientiae qui et dei sacerdotes.“

*the mass of culturally specific „falsae religiones“ outlined encyclopedically in the first three books of the Institutiones.*⁸⁰

Dass die heidnische Religion diese Synthese niemals erfolgreich zu bewerkstelligen vormocht hat, sieht Laktanz laut Schott in ebenjenem Zersplitterungsprozess verankert, der einerseits Philosophie von Glaube getrennt und andererseits die Philosophie, wie bereits erwähnt, in die Kontradiktion der verschiedenen Schulen zerstreut hätte. Der heidnische Polytheismus sei Resultat einer ähnlichen Korruption und Zersetzung, welche Laktanz zwar auf patristischer Basis dem Sündenfall gleichsetzt, dem heidnischen Leser jedoch dessen Variation aus Ovids *Metamorphosen* vorträgt:

In euhemeristischer Tradition schildert Laktanz in *inst.* 5,5-8 das Ende der *aurea aetas* als Abfall vom ursprünglichen Eingottglauben, der den Verlust des wahren Wissens, somithin auch der *iustitia vera*⁸¹, genährt von *religio* und *aequitas*, zur Folge hatte.⁸² In der Darstellung Jupiters, der als Gewalttäter und Vernichter der goldenen Zeit unter Saturnius beschrieben wird, evoziert Laktanz im zeitgenössischen Leser ein düsteres Portrait der Jovier, besonders des Diokletian, und stellt diesen die Erlöserfigur Jesus Christus als Antipoden entgegen. Diese Ausführungen fungieren nicht nur als politische Invektive, sondern inkorporieren heidnisches Gedankengut in die christliche Genesis und Soteriologie, zu deren Zeuge der Weltaltermythos (bei einiger Verstümmelung) nun wird.⁸³

Dies ist kulturelle Kolonisation in bester griechisch-römischer Manier, man denke an die Herleitung der ägyptischen Götter aus den vor Typhon geflohenen Olympiern. In dem Kampf der „Pagan monotheists“ und der Christen - hier personifiziert durch Porphyrius und Laktanz - darum, dem Volk eine universelle Lehre anzubieten, spielte diese Form der Umwidmung eine große Rolle:

The process of cross-cultural research is one of control as much as collection. By culling through the diversity of religions and philosophies, the possessor of perennial philosophy places him or herself outside and above the cacophony of this diversity. Barbarian religions and philosophies are construed as passive sources in

⁸⁰ SCHOTT 2006, S. 244, mit Verweis auf *inst.* 4,4,5

⁸¹ *Inst.* 5,14,7ff.

⁸² *Inst.* 5,5,13: „*sublata enim dei religione boni quoque ac mali scientiam perdiderunt.*“

⁸³ Dazu: BUCHHEIT 1978, S. 161-186; 1982, S. 338-342; 1979, S. 243-258; NICHOLSON 1984, S. 133-142

*which the philosopher may conduct research and out of which he or she can distill universal truth.*⁸⁴

Das Material an kulturellen und philosophischen Partikularitäten wird also nicht nur gesammelt und zur Schau gestellt, sondern kunstvoll um die eigene Lehre als dessen Zentrum herum angeordnet, sodass ihr Inhalt als Verweis auf den gewünschten Gehalt dient. Dass die gegnerische Position Eingang in diesen Fundus findet, wirkt auf paradoxe Weise zugleich als Degradierung wie auch als Adel: Der eigentümlichen Einbettung im ursprünglichen kulturellen Kontext beraubt, trägt der Fremdkörper doch den Kern der eigenen, universellen Wahrheit in sich, wodurch in unserem Fall dem Heiden ein veritables Geschäft vorgeschlagen wird: Man enteignet ihn nicht völlig, sondern er darf sich seines Besitzes gegen Ausrichtung einer moderaten Pacht weiterhin erfreuen.

Was bedeutet diese Reorganisation von heidnischen Autoren, bzw. der heidnischen Philosophie überhaupt, für deren Gewichtung und Wertung? Vinzenz Buchheit wirft maßgeblichen Laktanzforschern vor, unter Missachtung eindeutig widersprechender Passagen und völliger Fehldeutung der Einbindung paganer Autoren bei Laktanz eine Kommensurabilität biblischen wie römischen Gedankenguts in dessen Werk gefunden zu haben, die es nicht gebe⁸⁵: Laktanz habe den Klassikern, besonders aber Cicero, göttliche Inspiration zugestanden, wenn sie Wahrheiten verkündet haben, die mit seinen eigenen Thesen deckungsgleich waren. Obgleich der Eindruck entstehe, Laktanz versuche auf dem Fundament der heidnischen Philosophie und Dichtung einen christlichen Überbau zu errichten, dürfe man nicht dem Trugschluss erliegen, Laktanz gestehe diesen Quellen Speisung aus dem Reich göttlicher Wahrheit zu. Die Wertschätzung, die er den betreffenden Autoren entgegenbringt, korrigiere er durch teils behutsame, teils eindeutige Einschränkungen:

Aber er läßt seine Leser nicht im unklaren darüber, daß dieser „Überbau“ nicht gradueller, sondern prinzipieller Natur ist, also nicht einfach nur hinzufüßbar ist zu

⁸⁴ SCHOTT 2006, S. 242

⁸⁵ BUCHHEIT 1990, S. 357f., mit Verweis auf: A. WLOSOK: *Lactantius, De ira Dei*, Darmstadt 1957, XXV; E. HECK, *Gnomon* 57, 1985, 515f.; E. MESSMER, *Laktanz und die Dichtung*, Diss. München 1974, 22; A. GOULON, *Les citations des poètes latines*, in: *Lactance et son temps*, Paris 1978, P. VAN DER NAT, Entr. Fond. Hardt 23, 1977, 216; P. MONAT, *Komm. zu inst.* 5,9,6; 5,16,13

*Vorhandenem, sondern nur erreichbar, wenn über die Bekehrung der Weg zur Offenbarung frei wird. (...)*⁸⁶

*Cicero ist nicht im Besitz dieses sacramentum und ist ein homo longe a veritatis notitia remotus. (...)*⁸⁷

Inspiriert kann nach Laktanz nur sein, wer Gott kennt und an seiner Offenbarung teilhat. Es ist nur folgerichtig, daß Laktanz diesen Status niemals paganen Autoren zubilligen kann. Deshalb fehlen nicht einmal dann, wenn er aus protreptischen Gründen solche Autoren als Zeugen in ähnlicher Weise herausstellt, die entsprechenden Einschränkungen: Sapienter ac paene divinitus locutus est (inst. 5,22,11 von Seneca); quasi divinaret (inst. 5,12,7 von Cicero); quasi divino spiritu instinctus (inst. 5,9,6 vom Dichter).⁸⁸

Die Unmöglichkeit wahrer natürlicher Gotteserkenntnis⁸⁹ (und somit auch wahrer Philosophie), so bekennt Laktanz in der Einleitung zu den *Institutiones*, sei von Gott gewollt und Teil seines Heilsplans:

In einer respektvollen captatio benevolentiae würdigt Laktanz das intensive Suchen der Philosophen nach der Wahrheit. Sie konnten sie freilich nicht finden, quia veritas id est arcanum summi dei ... ingenio ac propriis sensibus non potest comprehendi. Wäre doch die Kluft zwischen Gott und Mensch aufgehoben, wenn dieser die consilia et dispositiones illius maiestatis aeternae erkennen könnte. Der Weg dazu mußte also von Gott selbst gezeigt werden: non est passus hominem deus lumen sapientiae requirentem diutius errare ac sine ullo laboris effectu vagari per tenebras inextricabiles und hat dem Menschen die notio veritatis als Gnadengeschenk (munus suum) teilwerden lassen.⁹⁰

Dieses Geschenk der Offenbarung findet erst im Kreuzestod Christi statt und relativiert somit die Erkenntnisfähigkeit des Menschen: Diese sei zwar schon je in ihm angelegt gewesen, habe jedoch vor der *relevatio* durch Gott notwendigerweise nur bloße *Abbilder* der Wahrheit liefern können. Eben derartige Termini verwendet Laktanz zur scharfen Abgrenzung heidnischer Weisheit, wie Buchheit herausstellt:

Die Paganen verfügen, verglichen mit der sapientia christiana, nur über ein Teilwissen, lediglich über eine umbra, eine imago veritatis, eine imago depincta; ihr Reden von der Wahrheit ist nur ein depingere, ein imaginari.⁹¹

⁸⁶ Ibid., S. 359

⁸⁷ Ibid., S. 362

⁸⁸ Ibid., S. 364

⁸⁹ Ibid., S. 367 mit Verweis auf *inst.* 1,1,5; 2,1

⁹⁰ Ibid., S. 365 mit Bezug auf *inst.* 1,1,3ff.

⁹¹ BUCHHEIT 2002, S. 307

Daraus folge eine distinkte Trennung seiner Quellen in *testimonia humana* und *testimonia divina*: Letzteren Rang können nur die beiden Testamente und die Sibyllinen für sich beanspruchen, jegliche andere Literatur lasse den Makel fehlender Inspiration durch Gott erkennen, gleichwohl er sie aus protreptischen Gründen in seine Unterweisungen miteinbezieht. Ebenso verweist Buchheit vehement auf des Laktanz eigene Bekenntnisse in dessen Hauptwerk, in denen er unzweifelhaft den gedachten wie auch gelebten paganen Begriff der Gerechtigkeit diskreditiert und der wahren, christlichen Auslegung gegenüberstellt⁹². Zusammenfassend konstatiert er:

*Man kann Laktanz nur gerecht werden, wenn man ihn unvoreingenommen von seinen Grundlagen her deutet. (...) Die Bibel ist Laktanzens Ausgangs- und Endpunkt. Sie ist der breite Strom, dem er aus protreptischen Gründen zahlreiche Nebenflüsse zuführt. Die Sacra Scriptura ist die Substanz (5, 4, 3) seiner Lehre, die testimonia humana die Akzidentien.*⁹³

Damit klärt sich auch die mögliche Abhängigkeit des Laktanz durch neuplatonisches und gnostisches Gedankengut. Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangt auch Christiane Grossmann, die anhand inhaltlicher Übereinstimmungen mit Paulus, Petrus und Johannes zeigt, dass gnostisch-hermetische Vorstellungen zwar begrifflich evoziert werden, um den Diskurs im sprachlichen Milieu heidnischer Leser anzusiedeln, jedoch auf den Autor selbst inhaltlich keinen Einfluss ausüben. Wie für den Apostel Paulus gelte somit auch für Laktanz:

*BENDER (67-73) zeigt, daß Paulus gegenüber Nichtchristen häufig auf Topoi zurückgreift, die aus der Philosophie bekannt sind, jedoch die christliche Gotteserkenntnis predigen will, wenn er z.B. über die Suche nach Gott spricht. Gotteserkenntnis bedeutet für ihn stets die A n e r k e n n t n i s Gottes, das heißt seiner Heilstat durch Jesus Christus. Der Apostel vertieft hier die alttestamentliche γνῶσις, die in der Gotteserkenntnis vorrangig das Erkennen des göttlichen Willens und daraus folgend die Anerkenntnis von Gottes Geboten bzw. den Gehorsam gegenüber dem Gesetz sieht.*⁹⁴

⁹² Ibid., S. 315, mit Bezug auf *Inst.*: „*philosophos ignorare iustitiam* (5, 14, 8); (...) *Quare neque Romani neque Graeci iustitiam tenere potuerunt* (5, 14, 19); (... Gott habe gewollt, dass) *iustitiam stultitiae specie* (1 Kor. 2, 6 ff.) *convolutam ex oculis hominum* gehalten werde (5, 17, 2), (...) *Nos autem non verbis modo, sed etiam exemplis ex vero petitis vera ... ostendimus* (5, 17, 8).“

⁹³ Ibid., S. 314f.

⁹⁴ GROSSMANN 2004, S. 176, mit Verweis auf: Albrecht BENDER: *Die natürliche Gotteserkenntnis bei Laktanz und seinen apologetischen Vorgängern*, Frankfurt/Main 1983

Diese Bestimmung der wahren Erkenntnis als Anerkenntnis des Wahren beschreibt sehr treffend die Eigentümlichkeit seines Versuchs einer teleologischen Deutung der Kreaturen in *De opificio dei*: Die Argumentationskette wird eben an jener Stelle abgebrochen, wo Erkenntnis ohne Glaube nicht mehr möglich ist. Dieses Verweilen ist aber keine Resignation vor dem Unmöglichen, sondern dessen literarische Darstellung als Grundproblem paganer Vernunft im Allgemeinen. Somit gilt für das Motiv der zweckmäßigen Gestaltung der Lebewesen im besprochenen Werk dasselbe wie für den protreptischen Gebrauch paganer Autoren:

*Er gebraucht ... ihre Aussagen (sc. der paganen Philosophie) auch als Bestätigung seiner Ansichten und Lehren, allerdings mit einer wichtigen Einschränkung: sie sind nur Brücke für den Außenstehenden, niemals Beweise für seine Behauptungen...*⁹⁵

Die Brücke allein, die Laktanz in *De opificio dei* baut, kann aber den Heiden nicht zu Gott führen, denn in dessen Reich kann nur die Offenbarung der Heiligen Schrift geleiten. Doch wenn Laktanz seinen Leser an der Hand nimmt und ihn wie Vergil einst Dante emporführt, über das niederste Tier hinauf zur hohen Warte der menschlichen Vernunft, und auf diesem Weg die gesamte Welt in das strahlende Licht von Schönheit und Ordnung getaucht erscheint, wird am Ende dieses Weges so manch paganer Leser seinen Blick nach oben richten, um zu sehen, wo dieser Glanz seinen Ursprung hat.

⁹⁵ Ibid., S. 175, zitiert aus: BENDER, 1983

VERWENDETE LITERATUR

Primärliteratur

Aristotle: *Parts of animals, Movement of animals, Progression of animals*, ed. T. E. Page,
William Heinemann Ltd: London, 1955

Arnobii Adversus nationes libri VII, rec. C. Marchesi (2. Auflage), Aug. Taurinorum:
Paravia, 1953

Albert BLAISE: *Dictionnaire latin français des auteurs chretiens*, Turnhout: 1954

M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia,
fasc. 39: De re publica librorum sex quae manserunt sextum, recogn. K. Ziegler,
Leipzig: 1964

fasc. 43: De finibus bonorum et malorum, recogn. Th. Schiche, Stuttgart: 1969

fasc. 44: Tusculanae disputationes, recogn. M. Pohlenz, Stuttgart: 1965

M. Tullii Ciceronis De natura deorum libri tres, With introduction and commentary, ed. J.
B. Mayor et H. Swainson, Cambridge university press: Cambridge, 2010

M. Tullius Cicero: *De legibus*, ed. K. Ziegler, 3. Aufl. recogn. W. Görler,
Freiburg/Würzburg: 1979

*Sancti Cypriani episcopi opera: Pars II: Ad Donatum. De mortalitate. Ad Demetrianum. De
opere et eleemosynis. De zelo et livore.*, ed. M. Simonetti, *De dominica oratione. De
bono patientiae.*, ed. C. Moreschini, Turnhout: 1976 (CCSL IIIA)

Homeri Odysea, rec. P. von der Muehll, editio stereotypica editionis tertiae (1962),
Stuttgart: 1984

L. Caeli Firmiani Lactanti opera omnia accedunt carmina eius quae feruntur et L. Caecilii qui inscriptus est De mortibus persecutorum liber, rec. S. Brandt et G. Laubmann:

Pars I: Divinae institutiones et epitome divinarum institutionum, rec. S. Brandt, Praha/Wien/Leipzig: 1890 (CSEL 19).

Partis II fasciculus I: Libri de Opificio dei et De ira dei, Carmina fragmenta, Vetera de Lactantio testimonia, ed. S. Brandt, Praha/Wien/Leipzig: 1894 (CSEL 27).

Partis II fasciculus II: L. Caecilii qui inscriptus est De mortibus persecutorum liber vulgo Lactantio tributus, ed. S. Brandt et G. Laubmann, conf. S. Brandt, Praha/Wien/Leipzig: 1897 (CSEL 27.2).

T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex, rec. Josefus Martin, Leipzig: 1957

M. Minuci Felicis Octavius, ed. B. Kytzler, Leipzig: 1982

P. Ovidius Naso: Metamorphoses, Vol. II, ed. Rudolfus Ehwald, Leipzig: 1928

Michel PERRIN: *Lactance: L'ouvrage du dieu créateur, Tome II: commentaire et index*, Les Éditions du Cerf: Paris, 1974

Plato. The Timaeus of Plato, ed. R. D. Archer-Hind, New York: 1973

C. Plini Secundi Naturalis Historiae libri XXXVII, ed. C. Mayhoff:

Vol. I. Libri I-VI, Leipzig: 1907

Vol. II. Libri VII-XV, Stuttgart: 1967

M. Fabi Quintiliani Institutionis oratoriae libri XII: Pars prior libros I-VI continens, ed. L. Radermacher, Leipzig: 1907

Johann Heinrich VOß: *Homers Werke in zwei Bänden, Zweiter Band: Odyssee*, Stuttgart: 1781

Sekundärliteratur

- Vinzenz BUCHHEIT: *Goldene Zeit und Paradies auf Erden*, Würzburger JB N.F. 4 (1978), S. 161-186
- Vinzenz BUCHHEIT: *Scientia boni et mali bei Laktanz*, Grazer Beiträge 8 (1979), S. 243-258
- Vinzenz BUCHHEIT: *Juppiter als Gewalttäter. Laktanz (inst. 5,6,6) und Cicero*, Rheinisches Museum für Philologie 125 (1982), S. 338-342
- Vinzenz BUCHHEIT: *Cicero inspiratus – Vergilius propheta?*, Hermes 118 (1990), S. 357-372
- Vinzenz BUCHHEIT: *Vergil als Zeuge der natürlichen Gotteserkenntnis bei Minucius Felix und Laktanz*, Rheinisches Museum für Philologie 139/3-4 (1996), S. 254-259
- Vinzenz BUCHHEIT: *Laktanz und seine testimonia veritatis*, Hermes 130/3 (2002), S. 306-315
- Jan BURIAN: *Laktanz und der römische Staat*, Graecolatina et Orientalia 23-24, 1995, S. 43-40
- Elizabeth DEPALMA DIGESER: *Porphyry, Lactantius, and the Paths to God*, Studia Patristica 34 (2001), S. 521-528
- Elizabeth DEPALMA DIGESER: *Lactantius, Eusebius, and Arnobius: Evidence for the cause of the Great Persecution*, Studia Patristica 39 (2006), S. 33-46
- Stefan FREUND: *Laktanz und die epikureische Seelenlehre*, Studia Patristica 53 (2006a), S. 379-384
- Stefan FREUND: *Chrysipp und die Apokatastasis*, Rheinisches Museum für Philologie 149 (2006b), S. 51-64
- Christiane GROSSMANN: *Pietas est dei notio*, Mittellateinisches Jahrbuch 39/2 (2004), S. 171-181
- Eberhard HECK: *ME THEOMACHEIN, oder: Die Bestrafung des Gottesverächters. Untersuchungen zur Bekämpfung und Aneignung römischer religio bei Tertullian, Cyprian und Laktanz.*, Frankfurt am Main: P. Lang, 1987
- Gábor KENDEFFY: *Lactantius on the Passions*, Acta classica Universitatis scientiarum Debreceniensis 36 (2000), S. 113-129
- Gábor KENDEFFY: *Metaphorical Approach in Lactantius' Theology and Cosmology*, Studia Patristica 42 (2006), S. 391-397

- Oliver NICHOLSON: *Hercules at the Milvian Bridge: Lactantius, Divine Institutiones, I,21,6-9*, Latomus 43 (1984), S. 133-142
- Oliver NICHOLSON: *Lactantius on Military Service*, Studia Patristica 24 (1993), S. 175-183
- Oliver NICHOLSON: *Doing What comes Naturally: Lactantius on Libido*, Studia Patristica 31 (1997), S. 314-312
- Oliver NICHOLSON: *Broadening the Roman Mind: Foreign Prophets in the Apologetic of Lactantius*, Studia Patristica 36 (2001), S. 364-374
- Ilona OPELT: *Formen der Polemik im Pamphlet De mortibus persecutorum*, Jahrbuch für Antike und Christentum 16, 1998, S. 43-50
- Peter Andrew ROOTS: *The De Opificio Dei: The Workmanship of god and Lactantius*, Classical Quarterly 37 (1987), S. 466-486
- Udo SCHOLZ: *Laktanz und die virtus des Lucilius*, Jahrbuch für Antike und Christentum 33, (2002), S. 302-312
- Jeremy SCHOTT: *Porphyry, Lactantius, and „Pagan Monotheists“*, Studia Patristica 40 (2006), S. 239-244
- Arie Johan VANDERJAGT: *Sensual evidence in Tertullian and Lactantius*, Studia Patristica 31 (1997), S. 363-368
- Antonie WLOSOK: *Zur lateinischen Apologie der constantinischen Zeit*, Gymnasium 96 (1989), S. 133-148
- Antonie WLOSOK: *Zur Bedeutung der nichtcyprianischen Bibelzitate bei Laktanz*, in: Antonie Wlosok: *Res humanae – res divinae. Kleine Schriften*, Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften, 2. Reihe, N.F., Band 84 (1990), S. 201-216

ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Arbeit ist ein Versuch, die Motive „Schönheit“ und „Zweckmäßigkeit“ in Laktanz' Schrift *De opificio dei* als zusammenhängende Basis eines unausgesprochenen Gottesbeweises darzustellen, sowie die Bedeutung dieser beiden Begriffe in der genannten Schrift zu klären. Es lässt sich zeigen, dass Laktanz unter „Schönheit“ die Übereinstimmung eines Wesens mit dem Begriff seiner Gattung versteht, unter Zweckmäßigkeit die Bildung entsprechend dem Heilsplan der christlichen Theologie. Letzteres Verständnis bleibt im Rahmen des besprochenen Werkes zwar implizit, lässt sich aber durch die Lektüre seiner späteren Schriften nachweisen.

LEBENS LAUF

Alexander Ferschin,
geboren am 08.01. 1984 in Eisenstadt, lebt seit 2003 in Wien.

Studium:

1994-2002: Besuch des Gymnasiums der Diözese Eisenstadt

2002 Matura am Gymnasium der Diözese Eisenstadt

2002-2003: Präsenzdienst in der Martinskaserne Eisenstadt

Ab 2003: Diplomstudium Philosophie

2005-2014: Lehramtsstudium Latein und Philosophie/Psychologie

Voraussichtlicher Abschluss: Mai 2014

2010-2011: Sondervertragslehrstelle am GRG Schmelz

Ab 2011: Sondervertragslehrstelle am Gymnasium Friesgasse