

Zum Kirchenbegriff des Laktanz

Von JAKOB SPEIGL

L. Caelius (Caecilius) Firmianus Lactantius hat sein gesichertes Ansehen bei den Freunden und Kennern der lateinischen Sprache¹. Es waren zwar nicht die Altphilologen, die ihn den christlichen Cicero nannten², aber die Altphilologen wissen, daß er ein tadelfreies, ein schönes Latein schreibt. Was in dieser späten Zeit und auf dem damals für die lateinische Sprache noch recht ungewohnten Feld der christlichen Religion besonders anerkannt werden muß. Geschätzt wird Laktanz auch von den Historikern. Man weiß, wie sehr man auf ihn angewiesen ist für die Kenntnis jener entscheidungsvollen Epoche, die wir mit den Namen Diokletians und Konstantins kennzeichnen. Die Althistoriker und die Kirchenhistoriker wissen natürlich, daß Lactantius ein sehr engagierter Zeuge ist³. Er hat manchmal die Ereignisse

¹ W. S. Teuffel, Geschichte der römischen Literatur⁶ (Kroll-Skutsch 1913) 197 f.; A. Rostagni, Storia della Letteratura Latina, 2. Bd. (Torino 1952) 644 f.; Ch. Mohrmann, Les éléments vulgaires du Latin des chrétiens, in: Vigiliae Christianae 2 (1948) 165 f.

² So nannte ihn der Humanist Pico della Mirandola, V. *Loi*, I valori etici e politici della romanità negli scritti di Lattanzio, in: Salesianum 17 (1965) 67. Von den Schriften des Laktanz sagte jedoch schon Hieronymus, quos si legere volueris, dialogorum Ciceronis ἐπιτομὴν repereries, epist. 70,5 CSEL 54,707; vgl. epist. 58,10 CSEL 54,539. H. Limberg, Quo iure Lactantius appellatur Cicero Christianus? Diss. (Münster 1896), glaubt, daß der Ausdruck Cicero Christianus sich hauptsächlich durch Bünemann eingebürgert habe. Limberg will in seiner Dissertation das Ciceronianische bei Laktanz zusammenstellen.

³ K. Baus, Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche, in: Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. v. H. Jedin, Bd. 1 (Freiburg 1962), S. 454: „...er ist daher verdächtig, Konstantin in allzu strahlendem und deswegen die Wirklichkeit fälschendem Licht zu sehen.“ M. Pellegrino, Lattanzio, in: Enciclop. Cattol. 7 (1951) 952, meint sagen zu dürfen, „la sostanziale attendibilità storica è generalmente ammessa“. Keiner hat Laktanz so scharf angegriffen wie Jacob Burckhardt, Die Zeit Constantins des Großen. Ich zitiere nach G. B. Fischers Ausgabe (Frankfurt 1954). Burckhardt beschuldigt Laktanz geradezu der Unwahrheit, S. 241 f. Er sei in den größten Irrtümern befangen gewesen im Bezug auf den Charakter des Diokletian, S. 242. Dann sagt er: „Seine Schrift ist uns für sehr vieles einzelne so unentbehrlich als eine höchst einseitige Parteischrift sein kann“, S. 243. Weitere Literatur bei M. Gerhardt, Das Leben und die Schriften des Lactantius. Dissert. (Erlangen 1924), S. 200.

zurechtgerückt, um seine These, daß Gott die Verfolgung der Kirche bestrafe, um so deutlicher und einsichtiger zu machen.

Auch die Religionsgeschichte ist neuerdings mit einer größeren Arbeit über Laktanz und die philosophische Gnosis im Werk unseres Autors fündig geworden⁴. Sein Religionsbegriff leitet sich zwar aus dem philosophischen Traditionsstrom eines mit hermetischen Lehren kombinierten Platonismus her, er erhält aber nach dem Urteil von Antonie Wlosok seine letzte Form doch erst in der christlichen Heilslehre, die von der realen Kirchengemeinschaft verwaltet wurde und von einer geschichtlichen Erlösergestalt ausging⁵.

Nach diesen Worten müßte man eigentlich annehmen, daß der *Kirchenbegriff* für Laktanz eine wichtige Rolle gespielt hat und daß vielleicht gerade im *Kirchenbegriff* nun auch der Theologe seine Freude an Laktanz haben könnte. Seit dem Artikel von E. Amann im *Diction. Théol. Cathol.* macht man darum immer wieder darauf aufmerksam, daß man möglicherweise Laktanz als Theologen unterschätzt habe⁶. In dem genannten Artikel wird kurz seine theologische Aussage zu einigen Themen skizziert: Trinität, Angelologie, Psychologie, Eschatologie, Sakramente. Zur Lehre von der Kirche wird nichts gesagt. So ist es auch geblieben. Unser Thema ist so wenig verheißungsvoll, daß sich, soviel ich sehe, noch niemand damit beschäftigt hat⁷. Wenn wir das jetzt tun, dann wollen wir einfach sehen, was Laktanz über die Kirche sagt⁸.

⁴ A. Wlosok, *Laktanz und die philosophische Gnosis. Untersuchungen zu Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung* = *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften philosophisch-historische Klasse* 1960,2 (Heidelberg 1960). ⁵ A. Wlosok, *Laktanz*, 228 f.

⁶ E. Amann, *Lactance*, in: *Dict. Théol. Cath.* 8,2 (1925) 2425—2444. Ähnlich Sr. M. Fr. Mc Donald in der Einleitung ihrer englischen Übersetzung, *Lactantius, The Divine Institutes* (Washington 1964) (*The Fathers of the Church*, 49), S. XIXf und A. Wlosok in: *Studia Patristica IV* (1961) 235. S. Prete, *Der geschichtliche Hintergrund zu den Werken des Laktanz*, in: *Historia* 63 (1956) 365—382; 486—509, macht darauf aufmerksam, daß die christlichen Wahrheiten wegen des philosophischen Charakters der Schrift weniger hervortreten. Es fehle eine Untersuchung über den spezifisch christlichen Gehalt seines Werkes, S. 371. An christlichen Themen finde man besonders das Thema des Kreuzes hervorgehoben, S. 373. L. Thomas, *Die Sapientia als Schlüsselbegriff zu den „Divinae Institutiones“ des Laktanz*. Mit besonderer Berücksichtigung seiner Ethik (Teildruck einer Dissert.) (Fribourg 1959), meint, Laktanz sei viel mehr Christ, als die meisten annähmen, S. 11. Er mache reichlich Gebrauch von der Katechese, in der er im Osten des Reiches unterwiesen worden sei, S. 11. Man habe in seinem Werk „eine von Laienhand geschaffene apologetische Darstellung der elementaren Katechismuswahrheiten“, S. 94.

⁷ Lediglich S. Prete sagt in dem oben in Anm. 6 zitierten Artikel, *Historia* 63 (1956) 373 f.: „Wir heben unter den Tatsachen der spezifisch christlichen Lehre, die zu der antiken Katechese gehören mußten, die sich aber bei Laktanz nur in spärlichem Maße finden, in erster Linie noch die Auffassung der Kirche hervor; deren hauptsächliche Grundrißlinien umreißt er, zieht es aber vor,

Wer nun freilich nur ein wenig um die apologetische und protrep-tische Eigenart der Werke des Laktanz weiß, der kann natürlich keine vollständige Ekklesiologie erwarten. Um seine Arbeitsweise zu kennzeichnen, sei nur ein einziger Satz aus den *divinae institutiones* angegeben. Ich halte es, sagt er, für meine Aufgabe, daß ich „nicht durch unsere (d. h. christliche), sondern möglichst durch fremde Zeugnisse (die Lehre) beweise und darlege“ (inst. 7, 25, 1). So ist für ihn vor allem Cicero nahezu ein christlicher Prophet⁹. Und selbst den armen Lukrez, der ihm wenig Gelegenheit zur Übereinstimmung gibt, stellt er noch auf den Kopf, ob nicht doch noch ein paar Brosamen für den christlichen Tisch aus seinen Taschen fallen¹⁰. So sieht es aus. Und so könnte es verstanden werden. Aber Laktanz braucht nicht bei Lukrez betteln zu gehen. Er hat im hermetisch-platonischen philosophischen Traditionsstrom einen besseren Ausgangspunkt für seinen Weg zum Christentum. Wenn er sich mit Gegnern wie Lukrez auseinandersetzt, so tut er es deswegen, um seine Gegner dazu anzuhalten, aus ihren eigenen Schriften den Weg zur Wahrheit zu finden.

Trotz seines erklärten Zieles, mit fremden mehr als mit christlichen Zeugnissen die Lehre zu beweisen, kann nun Laktanz es nicht vermeiden, für die Erzählung von der Gründung der Kirche die Evangelien und die Apostelgeschichte zu benützen und für die Darlegung ihrer Vollendung die Apokalypse heranzuziehen¹¹, ohne diese Quellen frei-

ihr lebendiges Antlitz abzubilden, wie es sich im gelebten Leben abspiegelt und wie es zum lebendigen Tempel Gottes in der Welt gehört.“ S. 381 aber meint er, zu den schwierigeren Problemen der Schrift, der Offenbarung, der Kirche, dazu habe sein Wissen nicht gereicht.

⁸ Die Werke des Laktanz liegen in einer guten Ausgabe von S. Brandt und G. Laubmann vor, CSEL 19 und 27 (1890—1897). Die Schrift *de mortibus persecutorum* halte ich mit dem weitaus größeren Teil der Forscher für authentisch.

⁹ Vgl. inst. 6,8,6 CSEL 19,508, wo es vom christlichen Gesetz Gottes heißt: *lex... illa sancta, illa caelestis, quam Marcus Tullius... paene divina voce depinxit, und inst. 2,11,15 CSEL 19,154: quod Cicero quamvis expers caelestium litterarum vidit tamen, qui... hoc idem tradidit quod prophetae.*

¹⁰ Zu Laktanz und Lukrez S. Brandt, *Lactantius und Lucretius*, in: *Jahrbücher für classische Philologie* 37 (1891) 225—259. Mit Zitaten aus Lukrez sucht Laktanz seiner eigenen Darstellung mehr Leben und Farbe zu geben, 229. Besonders willkommen ist es ihm, daß er manchmal Verse von Lukrez als Waffe gegen den heidnischen Götterglauben benützen kann, inst. 1,21,48 CSEL 19,87 und inst. 2,5,10 CSEL 19,105, Brandt, 229. Worte des Lukrez auf Epikur wendet er auf Christus an, inst. 7,27,6 CSEL 19,670, Brandt, 228 f.

¹¹ Als er die *divinae institutiones* in der epitome für die christlichen Leser lesbarer machte, brachte er dort fast nur mehr Zitate aus der Heiligen Schrift und ließ die Sibylle weg, Sr. M. Fr. Mc Donald in der Einleitung zu ihrer Übersetzung der inst. (Washington 1964), S. XIV. Ähnlich J. Dammig, *Die divinae institutiones des Laktanz und ihre Epitome* (Münster 1957) 191. D. bestreitet aber, daß die epitome für christliche Leser gemacht sei, S. 211 ff.

lich zu nennen. Lieber sind ihm noch die Propheten, die auch mit Namen genannt werden. Er kennt und benützt auch die vorausgegangene christliche Literatur, auch, und nicht wenig, die griechische¹². An der christlichen lateinischen Literatur übt er Kritik. Tertullian ist ihm zu schwer verständlich. Cyprian wird als Rhetor sehr gelobt, aber er habe zu viel christliche Terminologie verwendet. Die Art des Minucius Felix sagt ihm anscheinend am meisten zu. Aber dieser habe leider zuwenig geschrieben¹³. Inhaltlich ist er viel mehr abhängig, als er es zugibt, von der vorausgegangenen lateinischen christlichen Literatur. Er spricht über seine Vorgänger gleichsam nur vom literarischen Standpunkt aus und in methodischer Hinsicht. Methodisch gesehen fühlt sich Laktanz als Initiator eines neuen Weges, dessen Erfolgsaussichten er sehr optimistisch beurteilt. Er zeigt einen geraden Weg von Hermes Trismegistos und Plato zum Christentum. Wenn man ihn nachahme, werden die falschen Religionen in Kürze verschwinden (inst. 5, 4, 8).

Wieweit nun bei diesem Ausgangspunkt eine Lehre von der Kirche sichtbar werden kann, wird sich zeigen. Dies läßt sich aber jetzt schon sagen, die vorwiegend ethische und *protreptische* Ausrichtung des ganzen Werkes wird jedenfalls seiner Ekklesiologie zumindest den Stempel aufdrücken. Wir können dies ahnen, wenn das sechste Buch seiner *institutiones* überschrieben ist „de vero cultu“ und es dann darin nur um die Bestimmung der Gerechtigkeit gegen Gott und den Mitmenschen geht, wenn darin nicht etwa vom Gottesdienst, sondern z. B. ausführlich von den zwei Wegen (des Lebens und des Verderbens) die Rede ist¹⁴. Tatsächlich kann man eine ethisierende und spiritualisierende

A. Wlosok macht deutlich, daß er nicht nur die cyprianische Testimoniensammlung benützte, sondern mit griechischer Exegese bekannt war. Zur Bedeutung der nichtcyprianischen Bibelzitate bei Laktanz, in: *Studia Patristica IV* (1961) 234—250.

¹² Den Einfluß griechischer Exegese weist A. Wlosok auf, vgl. Anm. 11. L. Thomas hat einen Einfluß der griechischen kleinasiatischen Katechese bei ihm feststellen wollen, die er bei seiner Bekehrung zum Christentum empfangen hätte, vgl. Anm. 6. Seine Bekanntschaft mit Justin untersucht L. Alfonsi, *Lattanzio e Giustino*, in: *Rendiconti Istituto Lombardo Scienze e Lettere* (Milano) 82 (1949) 19—27.

¹³ inst. 5,1,22 ff. CSEL 19,402 f. Als Apologet will er das noch nicht perfekte apologetische Unternehmen des Tertullian und des Cyprian fortsetzen durch positive Darlegung der christlichen Lehre, inst. 5,4,5—8 CSEL 19,411 ff. *aliud est accusantibus respondere, quod in defensione aut negatione sola positum est, aliud instituere, quod nos facimus* 5,4,3, S. 412. Über die christlichen Quellen des Laktanz M. Gerhardt, *Das Leben und die Schriften*, S. 97 ff.

¹⁴ Der Inhalt des sechsten Buches *de vero cultu* ist in Kürze gesagt folgender: Kapitel 1—8 über die zwei Wege, 9—13 über das Gesetz der Gerechtigkeit, *iustitia*, gegen Gott und den Mitmenschen, 14—19 über die Leidenschaften, 20—23 über die Sinne, 24—25 über die Bekehrung zu Gott. Nach oftmaliger Wiederholung, daß Gott nichts als die Unschuld des Herzens als Kult fordere,

rende Darstellung des wahren cultus als durchgehende Tendenz feststellen. Monceaux meint dies als eine Denaturierung des Christentums ansprechen zu können¹⁵. Aber dann müßten wir eine solche Denaturierung auch bei den früheren Apologeten feststellen, denen Laktanz sich hier im Grunde nur beigesellt. Auch das ist nicht zu tadeln, daß der christliche Protreptiker Laktanz hier in einem Bündnis steht mit der prophetischen und philosophischen Kritik an einer weitgehend veräußerlichten und in Formeln und Praktiken abgesunkenen Religion. Es steht ja wohl fest, daß das Christentum nur an eine solcherart gereinigte Religionsauffassung anknüpfen konnte.

Aber dies nur nebenbei. Das Reden vom wahren cultus in dieser ethisierenden und spiritualisierenden Weise ist gegen die heidnische Religion gut möglich, aber er kommt in Verlegenheit, wenn er damit das christliche Kultmysterium ausdrücken soll. Begriffe wie religio, ritus, cultus mußten ihm ja dafür als unangebracht erscheinen. So redet er z. B. von der Osternacht und von den Sakramenten meist in Umschreibungen¹⁶ oder deutet an, daß es ein mysterium, sacramentum, arcanum gebe, über das er nicht sprechen wolle. Hier wäre eine ganze

vgl. inst. 6,1,4 CSEL 19,479, gesteht er als einziges Opfer ein Wortopfer zu, verbo enim sacrificare oportet deo, das Gebet des Lobes und um Erbarmung, vgl. inst. 6,25,12 f. CSEL 19,579 f.

¹⁵ P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Bd. 3, Paris 1905, S. 296; 328; 332. Gegen Monceaux wendet sich L. Thomas, *Die Sapientia als Schlüsselbegriff zu den „Divinae Institutiones“ des Laktanz*, S. 61, mit der These, daß Laktanz den christlichen Kult sehr wohl kannte.

¹⁶ Die Osternacht, nox quae a nobis ... pervigilio celebratur, inst. 7,19,5 CSEL 19,645, werde von den Christen gefeiert wegen (propter) der zu erwartenden eschatologischen Ankunft ihres Königs und Herrn. Die Bedeutung dieser Nacht sei eine doppelte: (die Erinnerung), daß er in ihr sowohl das Leben erhielt als auch litt, und (die Erwartung) daß er in einer Nacht einmal die Herrschaft des Erdkreises erhalten werde. cuius noctis duplex ratio est, quod in ea vitam tum recepit, cum passus est, et postea regnum orbis terrae recepturus est. Zu den Sakramenten sei vor allem auf die Taufe verwiesen, die meistens bei ihm lavacrum heißt, zu dem ein erläuterndes Beiwort gefügt wird, obwohl er auch die Neuschöpfung baptismus kennt. Ch. Mohrmann, *Les éléments vulgaires du Latin des chrétiens*, in: *Vigiliae Christianae* 2 (1948) 167. L. Thomas, *Die Sapientia als Schlüsselbegriff*, stellt die Kenntnis des christlichen Kultes und der Sakramente bei Laktanz heraus, S. 61 ff., verweist aber auch darauf, daß bei ihm die Arkandisziplin bezeugt ist. Als Beweis dafür wird mit Recht vor allem inst. 7,26,8—10 CSEL 19,667, angeführt. Dort heißt es, die Christen müßten das mysterium treu verbergen. Sie verteidigten deswegen das arcanum Gottes nicht öffentlich, sondern ließen es geschehen, daß diese Verschwiegenheit ihnen als schlechtes Gewissen ausgelegt würde. Beachtenswert ist auch, daß die Häufigkeit des Gebrauches eines anscheinend spezifisch christlichen Begriffes durchaus nicht eindeutig ist. „Sacramentum“ ist in der epitome durch Umschreibungen ersetzt und dabei doch, was den christlichen Inhalt angeht, präzisiert. Vgl. die folgende Anm.

Reihe von Wortstudien zu machen, die sich nicht allein auf die Worte *sacramentum* und *mysterium*¹⁷, sondern vor allem auch auf die Begriffe *religio*, *ritus*, *cultus* erstrecken müßten. Die eben angedeutete Unschlüssigkeit des Laktanz in bezug auf den christlichen Sprachgebrauch mag seine Entscheidung, nur protreptische Schriften für das Christentum zu verfassen, nicht unwesentlich beeinflußt haben. Er konnte die Gebildeten nur hinführen bis zu den Toren des Baptisteriums. Dort mochten sie andere übernehmen und in das *arcanum* einführen¹⁸. Es wäre sehr voreilig, wollten wir sagen, Laktanz kenne nur ein solches Christentum, wie er es in seinen protreptischen Schriften darstelle. Wir haben Grund anzunehmen, daß Laktanz über vieles, was er theologisch von der Kirche wußte und glaubte, in seinen Büchern gar nicht schreiben wollte. Wir stehen darum gleichsam immer bloß im Vorraum und können nur durch ein schweres Gitter in den Kirchenraum hineinschauen. Da gibt es nun eine Reihe von *Bildern* und *Beschreibungen* für die Kirche. Sie ist eine neue Schöpfung, der Tempel Gottes, die himmlische Hürde, die Stadt und das Volk Gottes und steht sicher auch in Beziehung zu dem Reiche Gottes. Sie ist ein *corpus* im juristischen Sinn. Es wäre ein ergebnisarmes und uferloses Unterfangen, aus diesen Begriffen, Bildern und Beschreibungen eine systematische Lehre machen zu wollen. Kirche ist bei Laktanz etwas, was *geschehen* ist und geschieht. Nur die historische Perspektive, die auch Laktanz selbst hat, gewährt auch uns einen Durchblick.

In der Schrift *de mortibus* dürfen wir einen Blick tun auf die Zeit des *Anfangs* der Kirche (*principium ex quo est ecclesia constituta, de mortibus* 1). Die Frage wird ähnlich auch in den *institutiones* und in der *epitome* behandelt¹⁹. Die Gründung der Kirche erfolgte nach Ostern und vor der Himmelfahrt. Die Darstellung schließt sich inhaltlich an die Evangelien und die Apostelgeschichte an. Die Gründung der Kirche besteht in einem Sammeln der geflohenen Jünger, in einem Ausrüsten mit Wundermacht, in einem Befehl zur Predigt des Evangeliums. Interessant ist vielleicht, daß Pfingsten nicht erwähnt wird.

¹⁷ V. Loi, *Per la storia del vocabolo „sacramentum“: „sacramentum“ in Lattanzio*, in: *Vigiliae Christianae* 18 (1964) 85—107; *ders.*, *Il termine „mysterium“ nella letteratura latina cristiana prenicena*, in: *Vigiliae Christianae* 20 (1966) 25—44; 32 ff. Über den christlichen Sprachgebrauch des Laktanz *Ch. Mohrmann*, *Les éléments vulgaires du Latin des chrétiens*, in: *Vigiliae Christianae* 2 (1948) 163 ff.; 165—176.

¹⁸ Es gibt ein *arcanum*, das nicht einmal aus Gründen der Selbstverteidigung preisgegeben wird, inst. 7,26,8—10 CSEL 19,667. Vgl. Anm. 16. In dieser Rücksicht sind dem apoletischen Werk des Laktanz Grenzen gesetzt. Dazu kommt, daß er mit seiner Vorliebe für die klassischen literarischen Formen sich selber zusätzlich Beschränkungen und Erschwernisse auferlegte. Die Bedeutung des Laktanz liegt vorwiegend darin, daß er das Christentum zu präsentieren vermochte in einer Form, die die gebildete Welt verlangte, *M. Pellegrino*, *Lattanzio*, in: *Enc. Catt.* 7 (1951) 953.

¹⁹ inst. 4,20,1 f. CSEL 19,564. epit. 42,5 CSEL 19,720.

Der Heilige Geist wird von Christus den Jüngern nach seiner Auferstehung gegeben, und dies bedeutet Ausrüstung mit Kraft und Macht, *virtus* und *potestas*²⁰. Dadurch wird die Einrichtung und Ordnung, *disciplina* und *ratio*²¹, der neuen Gemeinschaft gesichert. Daß die Predigt des Evangeliums geordnet (*ordinata*) sein müsse, wird auch sonst betont²². In den *institutiones* sieht er sich sogar gezwungen, auch inhaltlich auf die *ordinata praedicatio* einzugehen. Man müsse nämlich wissen, daß dies die wahre katholische Kirche sei, in der es Bekenntnis und Buße gebe (*inst.* 4, 30, 13). Dies ist gegen den unbarmherzigen Novatianismus gesagt. In Auseinandersetzung mit den Häretikern bekommt die Kirche den Beinamen die katholische (*inst.* 4, 30, 13; 4, 30, 11). Die Sekten brechen die Eintracht des heiligen *corpus*, der die Kirche ist²³. Gegenüber den Sekten wird gesagt, daß die katholische Kirche Quelle der Wahrheit, Heimstätte des Glaubens und der Tempel Gottes sei. Und in diesem Zusammenhang wird die Heilsnotwendigkeit der Zugehörigkeit zur katholischen Kirche in folgendem Bilde ausgedrückt: Wenn jemand nicht in diesen Tempel eintritt oder aus ihm fortgeht, ist er abgeschnitten von der Hoffnung des Lebens und der Erlösung²⁴.

Kehren wir wieder zum Anfang der Kirche zurück. *Ecclesia* heißt nur das durch Christus aus allen Völkern gerufene neue *Volk* Gottes, das an die Stelle des früheren untreuen Judenvolkes getreten ist. Die Geschichte des früheren Volkes ist aber von Bedeutung, denn vieles, was Gott an dem früheren Volke tat, war ein Vorzeichen dessen, was er an seinem jetzigen und kommenden Volke tun wird. So begann die Geschichte des früheren Volkes damit, daß er es aus Ägypten befreite²⁵. Diese Heilstat am Anfang der Geschichte des alten Volkes wird ihre Parallele finden am Ende dieser Weltzeit, wenn dann Gott sein Volk

²⁰ Von dem Geben des Geistes sagt er nichts in *de mortibus* 2,2 ff. CSEL 27,174, obwohl dort von der Himmelfahrt die Rede ist. Nach den *institutiones* und der *epitome* gibt Christus den Geist nach seiner Auferstehung, (unmittelbar) vor seiner Himmelfahrt. *discedens instruxerat eos virtute ac potestate*, *inst.* 4,21,2 CSEL 19,367. *ordinata evangelii praedicatione per totum orbem inspiravit in eos spiritum sanctum ac dedit eis potestatem mirabilia faciendi... ac tum demum quadragesimo die remeavit ad patrem sublatus in nube*, *epit.* 42,5 CSEL 19,720 f.

²¹ *ordinavitque eos et instruxit ad praedicationem dogmatis ac doctrinae suae disponens testamenti novi sollemnem disciplinam, de mortibus* 2,2 CSEL 27,174. Er rüstete sie aus *virtute ac potestate*, quo posset novae adnuntiationis *ratio fundari et confirmari*, *inst.* 4,21,2 CSEL 19,367.

²² *epit.* 42,5 CSEL 19,720.

²³ *inst.* 4,30,1 ff. CSEL 19,394 ff. *populus dei scissus est (4,30,1) ... quod plurimae sectae haberent existere quae concordiam sancti corporis rumperent (4,30,2) ... ecclesiam dissiparent (4,30,4)*.

²⁴ *a spe vitae ac salutis alienus est, inst.* 4,30,11 CSEL 19, 396. *in quo (= templo) si quis non sacrificaverit, immortalitatis praemium non habebit*, *inst.* 4,14,2 CSEL 19,325.

²⁵ *inst.* 4,10 CSEL 19,301 ff.; 7,15 CSEL 19,631 ff.

aus den Bedrängnissen der Endzeit herausführen wird (inst. 7, 15). Der Anfang der Kirche, der mit der Sendung Christi zusammenfällt, gehört überhaupt hinein in die viel ältere Geschichte der Bemühungen Gottes um ein Volk unter den Menschen. Die Zusammenrufung der Kirche ist das letzte und glanzvollste Kapitel in der Geschichte dieser Bemühungen Gottes. Die Gründung der Kirche ist die Erschaffung des wahren Menschen (inst. 7, 14, 15) und der Bau des wahren Tempels Gottes (inst. 4, 14, 1). So hebt sich die Kirche ab von dem früheren Volk Gottes. Einmalig und unverwechselbar ist sie entstanden aus dem *Werk Christi*. Er hat sie aus allen Völkern zusammengerufen (inst. 4, 14, 1). Wenn zwar die Grundlegung der Fundamente der Kirchen überall erst durch die Verkündigung des Evangeliums durch die Apostel geschah (de mortibus 2), so geht doch die Sammlung des heiligen Volkes auf Christus selber und auf seinen Erlösertod zurück. Das setzt das Bild von der Dornenkrone voraus. Einen Gedanken des 8. Buches der Sibylle aufgreifend²⁶, sagt Laktanz: ... die Dornenkrone, die seinem Haupte aufgesetzt wurde, kündigte an, daß er aus denen, die ihm wehtun, sich ein heiliges Volk zusammensammeln werde. Die Krone bedeutet nämlich das über die Erde zerstreute Volk. Wir waren die Dornen ... reich an jeder Untat ... Aber herausgelesen aus den Hecken und Dornsträuchern, umgeben wir das heilige Haupt Gottes ... Wir krönen ihn zum König der Welt und zum Herrn aller Lebendigen²⁷. Aus denen, die wehtun, ist ein heiliges Volk geworden, die Kirche. Sie ist die Dornenkrone des Herrn und zugleich seine Königskrone, innerlichst mit seinem Schicksal auf Erden und mit seinem von da an bleibendem Königtum verbunden.

Auch im Bild vom Tempel kommt unter einer vielfältigen Anwendung dies als die Hauptsache zum Vorschein, daß die Kirche das Werk Christi ist. Die Kirche ist der wahre *Tempel*, den Christus gebaut hat. Wenn Laktanz von diesem Tempel spricht, der ausdrücklich mit dem Volk Gottes und ausdrücklich öfter mit der Kirche identifiziert wird²⁸, dann benützt er immer wieder die Gelegenheit, vor allem gegen die heidnische Religionsvorstellung zu polemisieren, die die Tempel so wichtig nahm. In diesem Sinn sagt er dann betont: Der Tempel Gottes

²⁶ Oracula Sibyllina 8,294 f. GCS 8,160: Der Erlöser werde eine Dornenkrone tragen, ἕκ γὰρ ἀκανθῶν τὸ στέφος ἐκλεκτῶν αἰώνιον ἔστιν ἄγαλμα.

²⁷ nam corona spinea capiti eius imposita id declarabat, fore ut divinum sibi plebem de nocentibus congregaret. corona enim dicitur circumstans in orbem populus. nos autem, qui ante cognitionem dei fuimus iniusti, spineae id est mali ac nocentes eramus, ignorantes quid esset bonum, et a iustitiae notione atque operibus alieni omnia scelere ac libidine polluebamur. electi ergo ex dumis et sentibus sanctum dei caput cingimus, quia convocati ab ipso et circumfusi undique ad eum magistro ac doctore deo adsistimus regemque illum mundi et omnium viventium dominum coronamus, inst. 4,26,21—25 CSEL 19,380 f.

²⁸ inst. 4,13,26 CSEL 19,524; 5,2,2 CSEL 19,405; epit. 61 CSEL 19,747 f.; de mortibus 2,6 CSEL 27,174 f.

ist der Mensch, der Tempel ist das Volk Gottes, der wahre Tempel ist die Kirche²⁹. Die Heiden ließen devotio, fides, religio im Tempel und mit dem Tempel zurück (inst. 5, 19, 27). Der Christ soll Gott immer in seinem geweihten Herzen bei sich haben, denn er ist selbst ein Tempel Gottes (inst. 6, 25, 14 f.). Bei dieser Klarstellung kann er auch an die Kritik der Propheten an den mißbräuchlich überbetonten äußeren Formen der Religion anknüpfen. Aber er geht darüber hinaus, wenn er den Salomonischen Tempelbau als ein Mißverständnis hinstellt. Die Botschaft Gottes, die er durch den Propheten Nathan an David gesandt habe, sei falsch verstanden worden. Wenn es dort hieße, nicht David, sondern sein Sohn werde Gott einen Tempel bauen, dann sei mit diesem Sohn nicht Salomon, sondern der Erlöser, der Davidssohn, gemeint gewesen. Von ihm werde gesagt, daß er Gott den Tempel bauen werde³⁰. Ja alle Propheten hätten vorhergesagt, daß Christus einen ewigen Tempel für Gott bauen werde, der die Kirche genannt wird (inst. 4, 14, 1). Der Tempel Salomons, von Menschenhand gebaut, sollte auch durch Menschenhand wieder zusammenstürzen (inst. 4, 13, 26). Das Haus, das er baute, erlangte den Glauben nicht. Die Kirche erlangte den Glauben, die Kirche, die der wahre Tempel Gottes ist (inst. 4, 13, 26), das gläubige Haus (domus fidelis) und der unsterbliche Tempel, in dem jeder opfern muß, wenn er die Unsterblichkeit erlangen will (inst. 4, 14, 1). Für den Bau dieses Tempels sandte Gott Christus auf Erden, daß er den Tempelbau abstecke (inst. 4, 11, 11). Er hat den großen und ewigen Tempel gebaut, und er hat darin auch das ewige Priestertum. Keiner kann außer über ihn in den Tempel eintreten und vor das Angesicht Gottes kommen (inst. 4, 14, 3). Er ist das Tor des mächtigen Tempels, das Tor des Lebens (inst. 4, 29, 15), ja er ist der Tempel selbst³¹. Soweit Laktanz.

Wenn nun Christus das Tor zum Tempel ist, ja der Tempel selbst, so kann damit nur mehr die *Gemeinschaft* mit Gott selber hier als Tempel bezeichnet werden. Dann sind wir schon fast bei der Auffassung des Sehers der Apokalypse, der vom himmlischen Jerusalem schreibt: Einen Tempel sah ich nicht in ihr, denn ihr Tempel ist der Herr (Apok. 21, 22). Der Anwendungsbereich des Ausdrucks templum reicht von der konkreten Kirche unter Nero, auf die dieser wie ein wildes Tier losprang, um „den himmlischen Tempel“ zu zerstören (mort. 2, 6), bis zu der himmlischen Gemeinschaft mit Gott. Für die Kirche als Bauwerk gebraucht Laktanz weder das Wort ecclesia noch das Wort templum, sondern conventiculum, eben Versammlungsstätte³². Im Gebrauch des

²⁹ Für diese polemische Betonung vgl. inst. 1,20,23 CSEL 19,75; 4,13,26 CSEL 19,324; 5,8,4 CSEL 19,421; 5,19,27 ff. CSEL 19,466 f.; 6,25,14 f. CSEL 19,580; epit. 61,10 CSEL 19,748; de ira Dei 24, 14 CSEL 27,152; de mortibus 15,7 CSEL 27,189.

³⁰ inst. 4,13,22 ff. CSEL 19,522 ff.; 4,10,1 CSEL 19,501; 4,25,2 CSEL 19,575 f.

³¹ inst. 4,18,4 CSEL 19,549 im Anschluß an Joh. 2,21: er aber redete vom Tempel seines Leibes.

³² inst. 5,11,10 CSEL 19,435; de mortibus 15,7 CSEL 27,189. H. Koch, Der

Wortes *templum* ist jener die Religion spiritualisierende Akzent festzustellen, den wir bei Laktanz schon kennen. Religion ist *templum*, reale Gemeinschaft mit Gott in der zukünftigen Stadt Gottes, die einen Tempel überflüssig macht. Daneben aber ist der Tempel auch ein Bild für das Werk Christi, das er in dieser letzten Zeit für Gott auf Erden aufgerichtet hat, ein Bild für seine Kirche.

Wir kommen zu einem letzten Begriff, der hier betrachtet werden muß: *regnum dei*, *Reich Gottes*. Laktanz unterscheidet, wie man dies schon sehr ausdrücklich seit Justin tat, eine zweifache Ankunft Christi, die eine bei seiner Geburt, die zweite Ankunft zum Gericht und zur Übernahme der Herrschaft³³. Weil nun die erste Ankunft in Niedrigkeit geschehen war und die zweite Herabkunft in Herrlichkeit geschehen wird, war man versucht, das Reich Gottes erst mit der zweiten Ankunft in Herrlichkeit beginnen zu lassen. Laktanz sah indessen, daß Christus auch jetzt schon Macht hat, da alle Völker seinen Namen ehren, seine Herrlichkeit bekennen, seine Lehre befolgen und seine Tugend nachahmen. Er hat ein Königtum und Herrlichkeit, da alle Stämme der Erde seinen Geboten gehorchen (inst. 4, 12, 20). Aber erst wenn er als Richter wiederkehren wird, wird er wirklich die Herrschaft der ganzen Erde antreten³⁴. Jetzt ist noch nicht die Zeit gekommen, die Herrschaft auch dieser Welt zu übernehmen. Die Gerechten werden ihn herabrufen, und er wird die Herrschaft über den Erdkreis antreten³⁵.

Tempel Gottes bei Laktanz, in: *Philologus* 76 (1920) 235—238. L. Thomas, *Die Sapientia als Schlüsselbegriff . . .*, S. 62, vertritt dagegen die Auffassung, daß er einmal *templum* für Gotteshaus gebrauche. In inst. 6,25,14 CSEL 19,580 sei das Gotteshaus gemeint, wenn er sage, *nec tantum hoc* (= das Beten) in *templo* putet sibi faciendum, sed et domi et in ipso etiam cubili suo. Gerade in diesem Kapitel 25 betont Laktanz aber die geistige Art der christlichen Gottesverehrung. Hier heißt es: *verbo enim sacrificare oportet deo*, 25,12, S. 579. *secum denique habeat deum semper in corde suo consecratum, quoniam ipse est dei templum*, 25,15, S. 580. Im letzten Teil des Kapitels aber werden die Eigenschaften des christlichen Opfers, das das Gebet ist, erklärt. Die Belehrung richtet sich wie immer an den Nichtchristen, der zur wahren Weisheit der christlichen Religion geführt werden soll. Diesem Nichtchristen wird gesagt, er solle nicht glauben, daß er nur in *templo* beten solle. Nein, auch zu Hause und in seinem Kämmerchen solle er beten. Er selber sei ja ein Tempel Gottes. Die durchgehende Auseinandersetzung mit der heidnischen Auffassung von Opfer und Gebet legt es nahe, in der Formulierung „*nec tantum hoc in templo*“ eine Anpassung an die Sprechweise des vorgestellten heidnischen Gesprächspartners zu vermuten. Ein christliches Gotteshaus ist hier nicht bezeugt.

³³ inst. 4,12,14 ff. CSEL 19,513 ff.; 4,16,15 CSEL 19,541; 7,19,1 ff. CSEL 19,644 f.

³⁴ inst. 4,12,21 CSEL 19,516: *tunc vere totius terrae regimen obtinebit*. inst. 7,19,5 CSEL 19,645: *regnum orbis terrae recepturus est*.

³⁵ inst. 7,17,11 CSEL 19,640: *exclamabunt ad deum voce magna et auxilium*

Reich Gottes ist vor allem aktiv die Herrschaft Gottes. Von Ewigkeit wollte Gott ein ewiges Reich sich bereiten, darum erschuf er die Seelen, denen er die Unsterblichkeit geben wollte (inst. 2, 10, 2). In der Erbschaft der Unsterblichkeit besteht für den Menschen passiv das Reich Gottes. Sie ist uns zuteil geworden durch den Tod Christi, nachdem das Volk der Juden enterbt worden war (inst. 4, 20, 5). An diesem Punkte hätte Laktanz die Möglichkeit gehabt, eine Verbindung von Kirche und Reich Gottes herzustellen. Denn die Kirche beginnt ja auch, wie wir uns erinnern, mit dem Tode Christi und unserer Berufung, nachdem das frühere Volk Gottes enterbt worden war. Aber Laktanz zieht keine Verbindung zwischen Kirche und Reich Gottes. Nie werden auch die beiden Begriffe ausdrücklich identifiziert. Es ist, wie wenn Laktanz auf einmal das Interesse an der Kirche verlöre und nur mehr vom Reiche Gottes sprechen wollte. Er hat jedenfalls ein starkes Interesse daran, die Herrschaft Gottes, ihr allmähliches Kommen und ihr sieghaftes Durchbrechen darzustellen. In einem fast schwärmerischen Glauben an das bevorstehende Reich Christi auf Erden scheint das Bild der Kirche zu verschwinden. Die Vorstellungen vom kommenden *tausendjährigen Reich* Christi verdrängen zuletzt jede andere Terminologie. Aber im Grunde darf man die Kirche und das Volk Gottes in dieses Reich Gottes sich integriert vorstellen. Die folgende Stelle zeigt das. Am sechsten Tag schuf Gott den Menschen, am sechsten großen Tag (d. h. im sechsten Jahrtausend) schafft Gott den wahren Menschen durch sein Wort, d. h. für Laktanz: das heilige Volk wird durch die Lehre und die Gebote Gottes zur Gerechtigkeit gebildet (inst. 7, 14, 13). Das geschieht jetzt. Und von jetzt an rechnet man sich schon die Jahre aus, wann das Reich Gottes kommen wird. Mit der Auffassung, daß der Schöpfung der Welt in sechs Tagen eine Vollendung der Welt in sechs Millenien entspreche³⁶, wird auch das Heilswerk Gottes am Menschen, die Geschichte der Kirche und der Zeitpunkt des letzten Kommens des Reiches Gottes voll überschaubar. Man rechnet und findet heraus, daß in höchstens 200 Jahren die sechstausend Jahre voll sein werden. Lak-

caeleste inplorabunt, et exaudiet eos deus et mittet regem magnum de caelo, qui eos eripiat ac liberet omnesque inpios ferro ignique disperdat. Vgl. Anmerkung 34.

³⁶ Irenäus hatte bereits diesen Gedanken ausgesprochen, Adv. haer. V, 28, 3. Als Zeit der Vollendung der Welt, d. h. als Zeit, die die Welt bestehen sollte, ergaben sich daraus 6000 Jahre. Da man mit Hilfe der Chronographie bis an den Anfang glaubte zurückgehen zu können, war auch das Ende abzusehen. So kommt Theophil, Ad Autolicum III, 28, auf eine 5695 Jahre alte Welt. Auch nach Hippolyt wird die Welt 6000 Jahre bestehen. Christus ist am Mittag des sechsten Tages gekreuzigt worden, d. h. etwa im Jahre 5500 nach Erschaffung der Welt. Etwa diese Berechnung hat auch Laktanz, wenn er meint, daß bis zum Kommen des Millenniums der Herrschaft Christi höchstens noch 200 Jahre ausstehen werden. Vgl. zur Frage A. Luneau, *L'histoire de salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des âges du monde* (Paris 1954) S. 37 ff., 81 ff., 94 ff., 209 ff.

tanz gibt zu verstehen, daß dies eine Höchstzahl ist³⁷. Das Reich Christi auf Erden kann auch eher kommen. Die Mißstände der Zeit, die Vermehrung der Soldaten, die Landflucht und die Vernachlässigung der Landwirtschaft deutet er sehr konkret als Vorzeichen des Endes³⁸. Das dann kommende tausendjährige Zwischenreich Christi auf Erden wird von Laktanz breit geschildert. Diese *civitas Dei in terra* ist gekennzeichnet durch eine bunte Mischung von irdischen und göttlichen Dingen. Die zweite Ankunft Christi, das Gericht, die Versammlung der Gerechten an einem Punkt, und zwar mitten auf der Erde, wo dann die heilige Stadt gegründet wird, dies alles ist nötig für ein Zwischenreich, in dem es dann doch vorwiegend bloß um einen irdischen Triumph und um eine irdische Herrlichkeit des Reiches Gottes zu gehen scheint³⁹.

An diesem Punkt spätestens müssen wir uns wieder der Zeit erinnern, in der Laktanz schrieb. Toleranzerklärungen zugunsten der Christen wechselten mit Verfolgungsedikten gegen sie ab. Der Sieg des Christentums im Kampf um die öffentliche Anerkennung lag sozusagen in der Luft. Andererseits drohten immer wieder die schwersten Verfolgungen, die an die Apokalypse des Johannes denken ließen. Dies ist so eigentlich eine Lage, die der Erwartung des tausendjährigen Reiches Christi voll und ganz entsprach. Jenes Zwischenreich, das wohl himmlische Herrschaft Christi, aber verbunden mit einem irdischen Sieg bringen sollte, konnte ohne weiteres ein entsprechender Ausdruck der zwiespältigen Hoffnungen der Christen zu Beginn des vierten Jahrhunderts sein. Es ist nicht von ungefähr, daß der Gedanke des tausendjährigen Reiches gerade von Laktanz so realistisch wie eine unmittelbar bevorstehende geschichtliche Tatsache ausgesprochen wird. Ein Einwirken der Zeitlage auf die Vorstellungen vom tausendjährigen

³⁷ *omnis tamen expectatio non amplius quam ducentorum videtur annorum*, inst. 7,25,5 CSEL 19,664.

³⁸ inst. 7,16,2 CSEL 19,635: *hi (= reges) exercitibus in inensum auctis et agrorum cultibus destitutis, quod est principium eversionis et cladis, disperdent omnia et comminuent et vorabunt*. Möglicherweise will Laktanz hier anspielen auf die politischen und wirtschaftlichen Reformen Diokletians, die er dann in der Schrift *de mortibus* offen kritisiert, vgl. besonders *de mortibus* 7 CSEL 27,179 f., wo die Vermehrung der Zahl der Soldaten, das Verlassen der Acker, die Teilung des Reiches und die unersättliche Gier im Fordern von Abgaben dem Diokletian vorgeworfen wird. *cum disperderet omnia*, 7,1; *orbem terrae... subvertit*, 7,2; *in quattuor partes orbe diviso et multiplicatis exercitibus... 7,2; consumptis viribus colonorum desererentur agri et culturae verterentur in silvam*, 7,5.

³⁹ Die Beschreibung dieses Enddramas beginnt mit dem Zerfall des Römerreiches, inst. 7,16 f. CSEL 19,635 ff. Die Herrschaft des bösen Verfolgers, der später als der Antichrist bezeichnet wird, 7,19,6 CSEL 19,645, kommt auf der Erde zur Entfaltung ebenso wie auch die Gläubigen auf Erden bedrängt werden und der König Christus, den die Christen aus dem Himmel erwarten, auf die Erde herabsteigen, inst. 7,19 ff. CSEL 19,644 ff. und hier sein Reich aufrichten wird.

Reich beweist auch die Beobachtung, daß nach der konstantinischen Wende eine solche realistische Interpretation verschwindet⁴⁰. Der Grund für den Irrtum des Laktanz ist nicht etwa bloß eine Tradition, in der er steht, auch nicht etwa allein eine gewisse theologische Primitivität. Die Veranlassung zu diesem Irrtum lag wohl auch in den schwierigen Zeitumständen, in denen er lebte.

Mit dem politischen *Umschwung* unter Konstantin scheint das so greifbar nahe irdische Reich Christi für Laktanz seine Konturen verloren zu haben. Loi hat mit Recht zwei verschiedene Haltungen zum Römischen Reich bei ihm festgestellt. Von einer größeren Staatsferne, ja einer gewissen Romfeindlichkeit vor Konstantin findet er unter diesem Kaiser zu einer viel positiveren Einstellung zum Römischen Reich⁴¹. Keine antirömische Auslassung der *institutiones* geht in die *epitome* über (Loi, S. 85). Loi meint eine „*revisione ideologica*“ feststellen zu können. Darin ist einiges für unsere Frage nach dem Reiche Gottes bedeutsam. Die Erwähnung des kommenden Reiches Christi auf Erden ist verschwunden (Loi, S. 88). Der aus den *institutiones* feststellbare Antagonismus des *imperator deus* zum Kaiser und der *militia* des Christen gegen den Kriegsdienst der Welt ist nicht mehr da⁴². Wie ernst dieser Antagonismus früher gemeint war, sei dahingestellt. Er war aber sicher kein bloßes literarisches Spiel. Die irdische Herrschaft Christi im tausendjährigen Reich erschien dem Laktanz zumindest zeitweise als eine naheliegende Wirklichkeit. Die konstantinische Wende hat ihn wohl aus diesem Traume aufgeweckt und, wie bei vielen anderen, auch seinen Vorstellungen vom Reiche Gottes eine neue Richtung gegeben. Diese neue Richtung ist aber nur mehr negativ festzustellen im Fehlen der früheren klaren Ausrichtung auf das irdische Reich Christi.

Wir fassen zusammen. In einem religionsphilosophischen Traditionsstrom des Platonismus und der Hermetik stehend und deren Sprache gebrauchend, hat Laktanz doch so entscheidende Vorstellungen der katholischen Tradition aufgenommen wie die von der Heilsnotwendig-

⁴⁰ Die Enderwartung hält freilich nach Konstantin noch ein ganzes Jahrhundert kräftig an. Erst Augustin und Orosius wenden sich gegen die Möglichkeit der Berechnung des Endes, B. Kötting, Endzeitprognosen zwischen Lactantius und Augustinus, in: Historisches Jahrbuch 77 (1957) 125—139. Den chiliastischen Hoffnungen aber hatte zunächst die seit Konstantin veränderte Lage der Kirche in der Welt ein Ziel gesetzt, W. Bauer, Chiliasmus, in: RAC II (1954) 1078. Vgl. auch A. Vasiliev, Medieval Ideas of the End of the World: West and East, in: Byzantion 16 (1942/43) 462 ff.

⁴¹ V. Loi, I valori etici e politici della romanità negli scritti di Lattanzio. Oppositi atteggiamenti di polemica e di adesione, in: Salesianum 27 (1965) 65—133.

⁴² V. Loi, I valori... S. 88. Besonders widersprüchlich wirkt Laktanz' Einstellung zum Militär. In den inst. 6,20,16 CSEL 19,558 hieß es kategorisch: *neque militare iusto licebit*. In der epit. 56,4 CSEL 19,739 dagegen schreibt er: *fortitudo, si pro patria dimices, bonum est*.

keit der Zugehörigkeit zum corpus der katholischen Kirche. An den Toren dieser Kirche endet sein Weg der Hinführung, der von der nicht-christlichen Philosophie und christlich-gnostischer Religionsphilosophie Nordafrikas ausgegangen war. In seinem protreptischen Bemühen hatte er viele arcana der christlichen Lehre berührt und sie dem katholischen Unterricht und sozusagen der Fachtheologie überlassen. Bezeichnend für sein Programm und die Eigenart seines Weges ist es, daß die Heilsgeschichte nicht zu diesen arcana gehört. Sie ist ihm für seine protreptische Aufgabe unentbehrlich. Darin gerade sollte seine Protreptik das zwingendste Argument haben, daß der Heilsplan Gottes aufgewiesen wurde, der im Heilswerk Christi und seiner Kirche jetzt in Erfüllung ging. Um die Eindringlichkeit dieses Argumentes zu steigern, hat er dann freilich, vielleicht auch durch eine apokalyptische Stimmung seiner Zeit besonders unmittelbar vor Konstantin verleitet, die Heilszeit Christi und seiner Kirche allzuschnell in dem Triumph des Reiches Gottes aufgehen lassen. Er ahnte nicht den langen Weg einer civitas Dei in terra, der nicht bloß arcanum ist, weil man darüber nicht sprechen wollte, der vielmehr für viele um so mehr zum arcanum wird, je länger ihr Weg sich hinzieht.