

Zum Phoenix des Lactantius.

So gut auch das Gedicht Phoenix als eine Arbeit von Lactanz beglaubigt ist, so wenig haben, wie bekannt, die äusseren Zeugnisse allgemein Glauben gefunden. Von drei Seiten werden wir darauf geführt, dass das Gedicht schon im Anfange des Mittelalters Lactanz zugeschrieben wurde, durch zwei von den drei ältesten Handschriften, den Veronensis (9. Jahrh.) und den Vossianus (10. Jahrh.) — in der dritten, dem Parisinus 13048 (9. Jahrh.) ging der Titel wohl nur durch einen Zufall verloren¹

¹ Riese in Jeep's Claudian II 190 vermuthet Ausfall eines Blattes, auf dem der Titel gestanden hätte, doch ist diese Vermuthung sehr unsicher. Der Phoenix steht mitten unter Gedichten von Venantius Fortunatus, die fol. 39—46 einen Quaternio, 47—52 dagegen und ebenso 53—58 je einen Ternio füllen; vorhergeht auf dem Quaternio 31—38 der Cento der Proba, Alles in derselben langobardischen Schrift des 9. Jahrh. geschrieben. Oben auf 47r beginnt sogleich der Phoenix, ohne alle Ueberschrift, wie sie sonst die Gedichte von Fortunat haben, eine junge Hand hat 'Lactantius de phoenice' darüberschrieben, nur der grosse roth gemalte Anfangsbuchstabe zeigt den Anfang eines neuen Gedichts an. Das vorhergehende Blatt 46 u enthält in seinen drei letzten Zeilen, wie Riese nach Bonnet richtig angiebt, 'Epitaphium Orienti', und zwar die beiden ersten Verse: Non hic nostra diues (so für diu est) fugienti tempore uita Que sub fine breui uix uenit inde redit (p. 94 Leo). Ich bemerke dies, weil nach Leo's Schweigen im Apparat und Prooem. p. VIII diese Verse in der von ihm benutzten Collation von Peiper wohl übersehen sind. Dass nun etwa vor 47 ein Blatt ausgefallen wäre, das die übrigen Verse des Epit. Or., dann Sonstiges von Fortunat und endlich etwa noch die Ueberschrift des Phoenix enthalten hätte, und ebenso ein entsprechendes Blatt nach 52, ist nicht wahrscheinlich, höchstens nur möglich, weil mit 52 u gerade das Gedicht XI 22 a schliesst und mit 53 r das Gedicht XI 23 (p. 267 Leo) anfängt. Auch der vorhergehende Quaternio 39—46 wird keinen Verlust erlitten haben, da auf 39 r mit besonderer Ueberschrift Fortunats Gedichte beginnen. Allerdings nimmt Schenkl, Prolegom. zu Proba p. 517, nach 38 den Ausfall eines Blattes an, aber gleichwohl ist es nicht rathsam, damit den eines Blattes nach 46, als der ursprünglichen äusseren Blätter eines Quinio, zu combiniren.

—, sodann durch mehrfache Citate bei dem zwischen dem siebenten und neunten Jahrhundert schreibenden Anonymus *De dubiis nominibus* (Gr. Lat. V 571), endlich durch die Stelle Gregors v. Tours *De cursu stellarum* Cap. 12 (*Script. rer. Merov.* I 2 p. 861 Krusch), deren Werth Bährens, *Poet. lat. min.* III 249 ss., mit völlig unzureichenden Gründen bestritten hat (vgl. auch F. Schöll, *Vom Vogel Phoenix* S. 45 f.). Dass dieser Beurkundung gegenüber das Schweigen von Hieronymus *De uir. inl.* 80 nicht von entscheidendem Gewichte sein kann, wird wohl allgemein zugestanden: man braucht nur anzunehmen, dass Hieronymus keine Kenntniss von dem Gedicht hatte. Eine lebhaftere Discussion hat sich dagegen an die Frage geknüpft, ob sich in der Litteratur Berührungen mit dem Gedichte finden, die sei es zu Gunsten sei es zu Ungunsten von dessen Echtheit sprechen. Während Götz, *Acta soc. phil. Lips.* V 322 ss., gewisse Uebereinstimmungen unseres Gedichts mit dem gleichnamigen von Claudian darauf zurückführte, dass das letztere in jenem benutzt sei, haben in dieser Zeitschrift Riese XXXI 446 ff., Birt XXXIV 8, Dechent XXXV 39, ferner Ebert, *Gesch. d. chr.-lat. Lit.*² S. 100 Anm. 2 sich für das umgekehrte Verhältniss ausgesprochen und damit für die Richtigkeit der Ueberlieferung, und auch ich bin dieser Ansicht. Dazu kommt eine von Riese hervorgehobene unverkennbare Reminiscenz an unseren Phoenix bei Ambrosius, *Exposit. in Ps.* 118, Cap. 19, 13: *Phoenix coitus corporeos ignorat, libidinis nescit illecebras* (= v. 164 *quae Veneris foedera nulla colit*), *sed de suo resurgit rogo sibi auis superstes, ipsa et sui heres corporis* (= V. 167 *est . . suus heres*) *et cineris sui factus*; auch die Stelle des *Hexaem.* V 23, 79 erinnert sehr an die Schilderung des Phoenix in dem Gedichte, nur giebt Ambrosius hier dem Vogel ein Leben von fünfhundert, nicht, wie es *Phoen.* 59 geschieht, von tausend Jahren. Eine Anlehnung

Da nämlich der *Centio Probae* (erst 31 u anfangend) 38 u mit Vers 489 plötzlich abbricht, so hat der Rest bis V. 694 über drei Blätter bedurft, also ist wohl ein Binio verloren gegangen. Der Phoenix, der in dem Codex verstümmelt mit V. 110 ohne Unterschrift aufhört, ist wohl auch schon ohne Ueberschrift unter Fortunats Gedichte gerathen und mit ihnen abgeschrieben worden. Jedenfalls lassen sich aus dem Fehlen des Titels keinerlei Schlüsse ziehen. Ich habe das Gedicht in der Handschrift verglichen und von Herrn Bibliothekar Omont nachträglich über die Zusammensetzung derselben die genaueste Auskunft erhalten.

an den Phoenix findet sich ferner (Birt a. O. S. 9) allem Anscheine nach auch bei Ausonius Mos. 110 f. 'atra *superne* Punota notant tergum, qua lutea circuit *Iris*' = Phoen. 133, wo in der Beschreibung des schimmernden Gefieders des Vogels der Vergleich '*Iris* Pingere ceu nubem *desuper* acta solet' vorkommt. Unsicher dagegen ist das Abhängigkeitsverhältniss bei Ausonius, Epist. 20, 9 mit Phoen. 59 (Riese S. 448, Schöll S. 44 f.) und Mos. 128 mit Phoen. 169 (Birt S. 9) verglichen. Diesen Parallelen lässt sich nun noch die eine und andere anreihen, die ich einem Gedichte entnehme, das früher schon bekannt, dann lange vernachlässigt, unlängst durch W. Brandes, Wiener Studien XII 280 ff., eine vortreffliche kritische und litterargeschichtliche Bearbeitung erfahren hat. Das Gedicht, in der einzigen Handschrift, Parisinus 7558 (9. Jahrh.), verkehrt 'Incipit *Bebiani* diuerso modo et metro dictis' überschrieben, von Brandes '*Obitus Baebiani*' betitelt, schildert den erbaulichen Tod eines gewissen Baebianus, der bisher ohne eigentliches religiöses Interesse, sich auf dem Sterbebette für den christlichen Glauben erklärt. Nachdem er Taufe und Oelung durch den Bischof erhalten, fühlt er sich wunderbar belebt, darauf jedoch liegt er drei Tage in Verzückung, äusserlich einem Todten gleich, während Engel seine Seele durch die Himmel tragen. Am dritten Tage erwacht, erzählt er was er hier geschaut, und stirbt unter Worten des Abschieds an seine zärtlich geliebte Gattin *Apra*, mit der er in einem höheren Leben wieder vereinigt zu werden hofft. Das Gedicht hat polymetrische Form, Brandes schliesst daraus, dass es in die eigentliche Zeit und Heimath dieser späteren metrischen Kunststücke, in die aquitanische Dichtung des ausgehenden 4. Jahrh. gehört, weiter aber zeigt er (S. 291 ff.), so weit ich hier urtheilen kann, mit sicheren Gründen, dass Paulinus von Nola der Verfasser ist und dass er den *Obitus Baebiani* noch in seiner aquitanischen Zeit, nicht später als zu Anfang des 5. Jahrh. geschrieben hat. Was nun das Verhältniss des Gedichts zum Phoenix betrifft, so ist von vornherein klar, wie sehr sich der dem ersteren zu Grunde liegende und auch (V. 20. 32, auch 121 f.) ausgesprochene Gedanke, dass der Tod nur ein Durchgang zum Leben sei, mit dem Grundgedanken des Phoenix berührt. Ferner kann man in der Schilderung der Taufe des Baebius und in seiner sich anschliessenden Rede an *Apra* V. 21 ff. eine Beziehung auf das allmorgendliche Bad des Phoenix im heiligen Quell und seinen Gesang zu dem aufgehenden Phoebus (Phoen. 35 ff.) finden, doch

sicherer ist die Verwandtschaft zwischen den Worten von Baebius an Apra und dem Schlusse des Phoenix: Obit. Baeb. 57 ff. O *felix*, cui adhuc corporeo datum Aeterni speciem cernere saeculi, In quo conubiis nulla necessitas, Sexus perpetuis corporibus perit = Phoen. 164 *Felix*, quae Veneris foedera nulla colit, die sicherste und entscheidende Parallele liegt aber vor in den Versen Obit. Baeb. 123 f. Surge, uirum natumque sequens, *patet* ecce sereni *Porta poli* merito, und Phoen. 2 Qua *patet* aeterni maxima *porta poli*¹. Der Vers des Phoenix variirt bekanntlich den von Lactanz (Inst. I 18, 11) aus Cicero de r. p. erhaltenen Vers von Ennius: mi soli caeli maxima porta patet. Ennius sagt 'caeli porta', im Obit. Baeb. und im Phoenix heisst es 'porta poli', also hat Paulinus nicht den Vers des Ennius, sondern den aus dem Phoenix benutzt. Es möge auch bemerkt werden, dass die Conjectur von Heinsius, der zu Phoen. 5 'aeterni . . poli' an aetherii dachte, durch Ob. 72 *aetherii* secreta *poli* eine gewisse Stütze erhält. Einige geringere Anklänge übergehe ich. Man wird es demnach als sicher annehmen dürfen, dass der Phoenix schon vor rund dem Jahre 400 verfasst worden ist. Allerdings wird dadurch die Frage nach dem Verhältniss desselben zu dem Gedicht von Claudian nicht eigentlich gefördert, da auch Claudians Gedichte nicht über den Anfang des 5. Jahrh. weisen. Ist es auch etwas auffallend, dass innerhalb desselben Jahrzehntes sowohl Paulinus wie Claudian, zu denen noch die Zeitgenossen Ausonius und Ambrosius hinzukommen, den Phoenix benutzt haben, so liegt darin doch nichts, was gegen einen älteren Ursprung des letzteren spräche. Man könnte freilich die Vermuthung aufstellen, diese Verwendung des Phoenix bei vier zeitlich zusammengehörenden Autoren lasse darauf schliessen, dass er zu der gleichen Zeit entstanden sei und als eine neue Arbeit die Aufmerksamkeit in ganz besonderem Masse auf sich gezogen habe. Allein man dürfte entgegenen, das bis dahin nur wenig bekannte, daher auch Hieronymus entgangene Gedicht sei damals vielleicht aufs neue ans Licht getreten. Auch sprechen ja noch andere Gründe als die Ueberlieferung für die Echtheit

¹ Den Vers des Phoenix hat viel später auch Venantius Fortunatus III 9, 2 verwendet: et maiore *poli* lumine *porta patet*. Vielleicht ist darin der Grund zu suchen, dass dieses Gedicht in etwa zwanzig jungen Lactanz- oder Miscellanhandschriften unter dem Titel De resurrectione Christi oder Domini Lactanz zugeschrieben wird.

des Phoenix, andererseits lässt sich eine gewisse Schwierigkeit, die das Gedicht allerdings bietet, beseitigen, ohne dass man Lactanz als Autor aufgibt. Es möge mir erlaubt sein, in Bezug auf diese Punkte hier Einiges näher zu besprechen, was ich in einer Untersuchung über die Prosaschriften von Lactanz, die in den Wiener Sitzungsberichten 1891 Abh. VI erschienen ist, nur kurz andeuten konnte. Auch sind es gerade die oben genannten, in dieser Zeitschrift erschienenen Arbeiten von Riese und Dechent, die ich dabei zu berücksichtigen habe.

Manche ältere Gelehrte haben den Phoenix des Inhalts halber Lactanz abgesprochen, 'propter plurima Ethnicismum redolentia et sacro Codici contraria' (vgl. Burmann in seinem Claudian p. 1037, Wernsdorf, Poet. lat. min. III 284), andere dagegen glaubten, man müsse das Gedicht, da es auf antikem Boden stehe und keinerlei christliche Anschauungen offen ausspreche, als eine Jugendarbeit von Lactanz ansehen, die noch in seine vorchristliche Zeit falle. Wieder andere, wie Wernsdorf p. 289, schwankten, ob Lactanz das Gedicht vor oder nach seinem Anschluss an das Christenthum geschrieben habe, da er nur Sitte und Recht der Dichter ausübe, wenn er einem antiken Gegenstande das antike Gewand lasse. Umgekehrt wollten Manche in dem Gedichte sogar bestimmte christliche Spuren nachweisen (Wernsdorf p. 289), aus denen man auf den Christen Lactanz als Verfasser schliessen dürfe.

Dieser Gesichtspunkt ist nun in neuerer Zeit namentlich von Riese und Dechent, auch von Ebert mit ganz besonderem Nachdruck verfolgt worden, sie glaubten hier einen starken Beweis für die Echtheit des Gedichts zu finden. Während man früher also vielfach das Gedicht nur unter der Bedingung als eine Arbeit von Lactanz anerkennen wollte, dass er es vor seinem Uebertritt zum Christenthum geschrieben hätte, versucht man jetzt gerade den umgekehrten Weg. Ich bin nun, im Gegensatz zu den genannten neueren Gelehrten, der Ansicht, dass wenn das Gedicht wirklich von einem Christen geschrieben wäre, dieser nie und nimmer Lactanz hätte sein können. Man hat nämlich die Vorfrage nicht untersucht, ob Lactanz auch als Christ noch in der Weise, wie es im Phoenix geschieht, einen antiken Stoff behandeln und sich so völlig auf den Boden der antiken Mythologie stellen konnte. Dechent und Ebert haben diesen Punkt zwar nicht übersehen, aber er erschien ihnen bei weitem nicht so wichtig, wie er es in der That ist. Dechent nimmt so-

gar an, Lactanz habe Phoebus mit Absicht zur allegorischen Bezeichnung seiner mehr oder minder christlichen Vorstellungen gebraucht. Man könnte sich nun freilich darauf berufen wollen, dass Christen wie Ausonius, Apollinaris Sidonius, Dracontius, der Bischof Ennodius u. a. die Verwendung der alten Götter mit ihrem Zubehör ganz gut in Uebereinstimmung mit ihrem Christenthum zu bringen wissen. Aber gerade diese Autoren führen uns auf den hier entscheidenden Punkt. Es kann nämlich nicht genug betont werden, dass dieses Spiel mit dem alten Olymp für einen Christen erst in der Zeit nach Constantin möglich wurde. Erst als die Kirche den Sieg über ihre Bedränger davongetragen hatte und mit dem Kampfe auch die Kampfesstimmung bei den Christen, vielfach wenigstens, geschwunden war, wurde man auch den antiken Göttern gegenüber ruhiger und trat sogar in ein freundschaftliches Verhältniss zu den blossen Namen, zu denen sie geworden waren, man benutzte sie jetzt als Sinnbilder oder zur Dekoration. Ganz anders liegt dagegen die Sache bei den christlichen Autoren, die während der Zeit der Bedrückung und des Kampfes schrieben, Minucius Felix, Tertullian, Cyprian, Arnobius, auch noch Firmicus Maternus, in deren Fusstapfen natürlich auch Spätere noch traten. Der Hauptangriff dieser Apologeten gegen das Heidenthum richtet sich gegen dessen Götterglauben. Zu ihnen gehört nun aber Lactanz in vollstem Masse, es ist bekannt, mit welcher Heftigkeit und Ausführlichkeit gerade er die religiösen Grundanschauungen der Gegner bekämpft hat. Im ersten Buche der Institutionen hat er nicht nur die alten Götter und Heroen im Sinne des euhemeristischen Rationalismus aller Hoheit entkleidet, sondern auch bestritten, dass die Verdienste und Ruhmesthaten, um deren willen frühere Generationen Könige und sonst hervorragende Menschen nach deren Tode göttlich verehrt hätten, irgend welche Anerkennung verdienten, im Gegentheil, nach ihm waren jene jetzt mit göttlichen Ehren gefeierte Sterblichen selbst voll gewesen aller Schanden und Laster und haben diese der Menschheit gezeigt und eingepflanzt. Lactanz geht aber, im Anschlusse an eine damals allgemein christliche Vorstellung, noch weiter. Nach dem zweiten Buche der Institutionen liegt der wahre Grund dafür, dass der Götterglaube mit all seinen Greueln so feste Wurzeln in der Menschheit gefasst, darin, dass die Dämonen die Verehrung der Götter benutzt hätten, um sich an deren Stelle einzuschleichen und so die Menschheit zu verderben (Cap. 10—17). An einer Menge von Stellen und

in den verschiedensten Variationen wiederholt sich daher bei Lactanz die Mahnung, die Götter und alles heidnische Wesen von sich wegzuerwerfen und dem einen wahren Gotte zu dienen. Das Gedicht Phoenix dagegen verherrlicht nicht nur den wunderbaren Vogel, sondern auch und zwar in der ausgiebigsten Weise Phoebus, dessen Priester er ist (V. 57 f.): es steht damit völlig auf dem Grunde der antiken Vorstellungen, die Lactanz in der unbedingtesten Weise verdammt. Dazu kommt, dass er Inst. I 10, 1. 3 voll Entrüstung gerade bei Apollo von schandbaren Liebschaften und sonstigen Nichtswürdigkeiten redet. Venus wird Phoen. 164. 165 als Symbol der Liebesvereinigung genannt, zwar mit einer gewissen Ablehnung der letzteren (*Felix, quae Veneris foedera nulla colit*), aber doch in unbefangener Verwendung des Namens Venus: Inst. I 17, 9 f. dagegen spricht Lactanz von der *'obscenitas Veneris omnium libidinibus prostitutae non deorum tantum, sed et hominum'*, worauf eine ansehnliche Liste von Beispielen folgt, dann heisst es § 10: *quae prima, ut in Sacra Historia continetur, artem metriciam instituit u. s. w.* Wäre Phoen. 128 der Name Flora sicher — ich glaube, dass die Lesart *flore* die richtige ist —, so müsste man sagen, dass Lactanz als Christ nach dem, was er Inst. I 20, 6—10 über Flora und die Floralien gesagt (vgl. auch Minuc. Fel. 25, 8; Cyprian, *Quod idola dii non sint* 4; Arnob. III 23. VII 33), den Namen dieser *'metrix propudiosa'* (Minuc. Fel.) auch nicht einmal in harmloser poetischer Weise in den Mund hätte nehmen können. Ist demnach die Ansicht unhaltbar, der Christ Lactanz sei der Verfasser des Phoenix, so kommt noch der folgende, sehr gewichtige Grund hinzu, den Baehrens, *Poet. lat. min.* III 249, ganz richtig bezeichnet. Hätte nämlich Lactanz in seiner christlichen Zeit das Gedicht geschrieben, so wäre es kaum denkbar, dass er auch nicht eine einzige ganz unverkennbar christliche, nicht etwa nur biblische Beziehung in dieses hineingebracht haben sollte, nachdem doch der Phoenix schon seit langer Zeit gerade von den Christen im Sinne ihrer besonderen Lehren symbolisirt worden war. Dechent meint allerdings S. 55, das Gedicht sei wahrscheinlich während der diocletianischen Verfolgung verfasst, in der es Lactanz nahe gelegen habe, seinen christlichen Standpunkt etwas zu verhüllen, wie dies auch in der Schrift *De officio dei* geschieht. Aber abgesehen davon, dass Lactanz damals gar keinen erdenkbaren Anlass hatte, gerade ein solches Gedicht zu schreiben, bleibt doch die Verwendung der alten Götter, die soeben als un-

möglich für seine christliche Zeit erwiesen wurde, bestehen. Und liest man die Schrift *De opificio dei*, die Lactanz zu Beginn der Verfolgung verfasst hat, in der seine christliche Welt- und Lebensanschauung schon völlig ausgeprägt ist, so will zu diesem Ernst des gereiften Mannes der Phoenix nicht passen: damit verglichen kommt einem das Gedicht fast wie eine Spielerei vor. Wir können den Phoenix, wenn wir ihn für Lactanz in Anspruch nehmen wollen, nur als eine Jugendarbeit gelten lassen. Dazu stimmt auch der stilistische Charakter des Gedichts. Der Ausdruck kann sich kaum genug thun in Ausmalung und Detaillirung und dieses gehäufte Material ist nicht einmal durch frischen poetischen Schwung belebt, vielmehr vermag man sich des Eindrucks einer gewissen Gebundenheit, ja Schwerfälligkeit nicht zu erwehren. In dieser Beziehung unterscheidet sich der Phoenix ganz ausserordentlich von den Prosaschriften von Lactanz, soweit überhaupt Poesie und Prosa stilistisch verglichen werden können. Alle Umstände weisen darauf hin, dass der Phoenix höchstens ein poetischer Streifzug des jugendlichen Lactanz war.

Aus der dargelegten Thatsache ergeben sich nun aber zwei neue Gesichtspunkte. Erstens nämlich kann man sich bei dem feindlichen Gegensatze, in dem Lactanz zu aller Mythologie steht, ferner bei dem Mangel offenkundig christlicher Züge in dem Gedicht nicht vorstellen, wie, angenommen es sei unecht, ein Späterer hätte darauf verfallen können, entweder seine eigene Arbeit unter dem Namen von Lactanz ausgehen zu lassen, oder, wenn er den Phoenix anonym vorfand, ihn gerade mit diesem Autornamen zu versehen. Man könnte es noch einigermaßen begreifen, wenn Lactanz einen Namen als Dichter gehabt hätte, Hieronymus jedoch *De vir. inl.* 80 nennt nur eine einzige poetische Arbeit von ihm, die Beschreibung der Reise aus Afrika nach Nicomedien. Man wird also auch aus diesem Grunde Lactanz als Verfasser ansehen dürfen, wenn man nicht einen Namensgenossen des Kirchenschriftstellers neu aufstellen will. Aber gerade an den bekannten Lactanz erinnern doch manche Züge in dem Gedicht, die sich auch in seinen Prosaschriften finden. Riese und Dechent haben sie in dankenswerther Weise sei es ermittelt sei es zusammengestellt. Allerdings kann die Anführung sprachlicher Uebereinstimmungen zwischen dem Phoenix und den Werken von Lactanz, die Dechent S. 44 ff. giebt, die Identität der beiderseitigen Verfasser nicht beweisen. Was Dechent als charakteristisch für den Phoenix und Lactanz ansieht, findet sich auch bei

anderen Kirchen- und Profanschriftstellern jener Periode: diese hat Dechent aber nicht zur Vergleichung herangezogen. Man wird sich damit begnügen müssen, dass wenigstens eigentliche sprachliche Widersprüche zwischen dem Phoenix und den Schriften von Lactanz nicht vorhanden sind. Auch dass in den Prosaschriften von Lactanz und im Phoenix Ovid und Vergil benutzt sind, hat die Bedeutung nicht, die Dechent darin findet. Es waren dies ja allbekannte Autoren. Wichtig dagegen ist die fast wörtliche Wiederholung des Enniusverses aus Inst. I, 18, 11 in Phoen. 2. Ferner sind hier sehr zu beachten manche Berührungen zwischen dem Phoenix und Lactanz, die Riese in Jeep's Claudian II 212 ff. bezeichnet, z. B. Phoen. 63 f. *cumque renascendi studio loca sancta reliquit, tunc petit hunc orbem mors ubi regna tenet* = Epit. 22 [27], 4 f. *eiecit ergo peccatorem de sancto loco et in hunc orbem relegavit. . . tum secuta est hominem mors. . .* Man kann diese Verwandtschaft nur so erklären, dass Lactanz, als er viele Jahre nach dem Phoenix die Epitome schrieb, seine eigenen Verse aus alter Zeit in Erinnerung kamen. Uebrigens findet sich nirgends bei ihm eine Beziehung auf den Phoenix, doch braucht dieses Schweigen ja nicht nothwendig zu Ungunsten der Echtheit des Gedichts gedeutet zu werden. Zu Phoen. 34 *hoc natura parens munus habere dedit*, bringt Riese Inst. II 8, 21 ff. (ähnlich § 57) bei, *natura. . . deus sit necesse est. . . Seneca. . . uidit nihil aliud esse naturam quam deum*. Wenn wirklich eine gegenseitige Beziehung zwischen diesen beiden Stellen vorliegt, was man sehr bezweifeln kann, so muss man annehmen, dass Lactanz, wie später in den Institutionen, so schon damals im Phoenix sich an den Gedanken anschloss, den er bei Seneca gelesen hatte. Was dagegen die tausend Jahre angeht, die im Phoenix 59 dem Vogel als Lebensdauer gegeben werden, so liegt keinerlei Nothwendigkeit vor, sie gerade auf den Chiliasmus des Lactanz zurückzuführen, wie Schöll S. 44 gegen Riese und Dechent zeigt; auch würde man ja in diesem Falle wiederum auf die Unmöglichkeit zurückkommen, dass Lactanz als Christ den Phoenix geschrieben hätte. Ebensowenig ist die Annahme zulässig, Lactanz sei dadurch auf die Behandlung des Phoenixmythus geführt worden, dass er 'zu dem Kaiserhause Constantins d. Gr. in naher Beziehung stand, auf dessen Münzen gerade sich das Bild des Phoenix häufig findet' (Riese a. O. 450). Denn das Verhältniss von Lactanz zu Constantin, der ihn zum Lehrer seines Sohnes Crispus machte, fällt erst in die Zeit nach 303, in diesem Jahre aber

hatte sich Lactanz nach Inst. V 2--5. de opif. 1. 2^o schon dem Christenthume zugewandt.

Endlich möchte ich noch bemerken, dass Dechent, der S. 47 ff. gewisse gemeinsame Anschauungen im Phoenix und bei Lactanz nachzuweisen versucht, nach meiner Ansicht in diesem Punkte viel zu weit geht. So z. B. kann ich nicht zugeben, dass im Phoenix, weil hier der ferne Osten (V. 1 ff.) und Wasser und Feuer eine gewisse Rolle spielen, schon eine Hindeutung auf den kosmologischen und anthropologischen Dualismus von Lactanz liege.

Der zweite jener Gesichtspunkte, von denen oben die Rede war, ist folgender. Man hat sich, wie wir sahen, bemüht, die Echtheit des Phoenix auch durch den Nachweis gewisser biblischer Vorstellungen, die das Gedicht enthalte, zu stützen. So lange man annahm, Lactanz habe das Gedicht schon in seiner christlichen Zeit verfasst, mussten solche Anklänge zu dieser Annahme vortrefflich stimmen. Lässt man aber nach unserer Darlegung diese Voraussetzung fallen, so entsteht umgekehrt aus ihnen eine Schwierigkeit und die Frage, wie es alsdann zu erklären ist, dass Lactanz solche Züge in das Gedicht aufnahm. Zunächst möchte ich freilich bemerken, dass sie bei weitem nicht so zahlreich und so sicher sind, wie Riese und Dechent annehmen, so willkommen es auch ist, dass sie das Material möglichst vollständig zusammenzubringen sich bemüht haben. So ist doch keine Nothwendigkeit vorhanden, mit Riese in Phoen. 170 'aeternam uitam mortis adepta bono' eine Reminiscenz an paulinische Stellen zu finden: schon die Metamorphose des heiligen Vogels konnte diesen pointirten Gedanken hervorrufen. Wenn es V. 25 heisst: fons in medio, quem uiuum nomine dicunt, so liegt die von Riese angeführte Stelle der Apocalypse 22, 1 ποταμὸν ὕδατος ζῶης λαμπρὸν . . . ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ ziemlich weit ab, sie enthält nicht einmal den Ausdruck 'lebendiger Quell', der sich anderseits Ps. 36, 10 und Jerem. 2, 13. 17, 13, aber nur in übertragenem Sinne, findet. Dass der Name 'lebendiger Quell' oder 'Quell des Lebens', wie Dechent S. 41 behauptet, nur im Bereiche des Christenthums habe entstehen können, scheint mir nicht ausgemacht, er kann auch ausserhalb dieses Bereiches einer Phantasie entsprungen sein, zumal 'uiuus' nicht selten in Verbindung mit aqua, flumen, lacus steht und auch 'uiui fontes' bei Ovid Fast. II 250 vorkommt.

Aehnlich steht es mit anderen Stellen. Selbst das kann nicht mit voller Gewissheit behauptet werden, dass der Schilde-

rung des Sonnenhaines die Erinnerung an die biblische Beschreibung des Paradieses zu Grunde liegt. Am sichersten scheint mir noch in V. 93 f. 'Tunc inter uarios animam commendat¹ odores Depositum tanti nec timet illa fidem' die Zurückführung des sehr eigenartigen Ausdrucks 'animam commendat' auf Luc. 23, 46 zu sein, wengleich es für unser Gefühl etwas Störendes hat, dass gerade diese biblische Stelle hier benutzt sein soll. Bei Ambrosius II 645 A. 713 B Maur. und Hilarius Pict. I 135. 802 Zingerle lautet die Stelle 'in manus tuas commendo spiritum meum', so auch in der Vulgata, und es ist möglich, dass diese Uebersetzung von εἰς χεῖράς σου παρατίθειαι τὸ πνεῦμά μου schon in der alten afrikanischen Kirche vorhanden war. Allerdings hat der Afrikaner Tertullian ad. Prax. 25 'in tuis manibus depono spiritum meum', aber gerade 'depono' erklärt den Ausdruck 'Depositum tanti' in V. 94. Es würden also die beiden lateinischen Uebersetzungen in die Stelle des Phoenix zusammengeslossen sein: es ist dies immerhin etwas auffallend, aber selbst für die Zeit von Lactanz nicht unmöglich. Daher liegt ein erschwerendes Moment auch nicht darin, dass Lactanz Inst. IV 19, 2 (ebenso Epit. 41 [45], 10) mit offener Beziehung auf jene Bibelstelle und eine der tertullianischen ähnliche Uebersetzung von dem sterbenden Christus 'spiritum posuit' sagt, aber auch nicht ein unterstützendes, wie Dechent S. 41 anzunehmen scheint. Wenn man nun diese und vielleicht sonst die eine oder andere biblische Beziehung festhält, so kann man es, da Lactanz, als er den Phoenix schrieb, noch nicht eigentlich Christ war, nur unter der Voraussetzung thun, entweder dass er dabei auch eine christliche Darstellung und Deutung des Phoenixmythus benutzte, aber jeden bestimmten christlichen Zug wegliess, oder dass er schon eine gewisse Kenntniss der Bibel erlangt hatte; in beiden Fällen wäre anzunehmen, dass das Gedicht in die Zeit fiel, in der er dem Christenthume näher trat. Dass beides gerade in Afrika, dieser so hervorragenden Pflegestätte des christlichen Glaubens, leicht geschehen konnte, liegt auf der Hand. Doch möchte ich mich eher für das erstere entscheiden. Es will nicht recht einleuchten, dass der junge Lactanz, ohne selbst noch Christ zu sein, darauf

¹ Es erscheint mir in der Frage nach dem Verhältniss von Claudian zu Lactanz wichtig, dass ersterer 94 'iam flammae commendat opus' sagt, doch ganz offenbar mit Anlehnung an Lactanz, um so mehr, da er nicht Christ war.

verfallen sein sollte, mit dem Ausdruck 'animam commendat' eine biblische Stelle in sein Gedicht hineinzubringen, die ja inhaltlich keinerlei Beziehung zu dem Phoenixmythus bot, wie sie z. B. in der biblischen Darstellung des Paradieses lag. Auch das erscheint uns nicht glaublich, dass er zuerst — diese Beziehung angenommen — den Hain des Phoenix mit dem Paradies verglichen haben sollte, zumal diese Parallele ja überhaupt auf christlichem Standpunkte sich sehr leicht aufdrängte und gewiss schon vorher gezogen worden war. Es wird daher am richtigsten sein, den ersteren Fall anzunehmen. Es liesse sich damit auch ohne besondere Schwierigkeit vereinigen, dass Phoen. 169 *ipsa* quidem, sed non eadem est, eademque nec *ipsa* est, wie es allerdings der Fall zu sein scheint (Dechent S. 47), eine Verwendung der Stelle von Tertullian de resurr. carnis 13 vorliegt: *semel ipsum . . renouat . . , iterum Phoenix ubi iam nemo, iterum ipse qui non iam, alius idem.* Man kann sich ja ohne zu weit zu greifen leicht den Fall vorstellen, dass die Schriften eines so aussergewöhnlichen Menschen, wie es Tertullian war, auch bei Solchen, die nicht Christen waren, ein gewisses Interesse erregt haben, und so wird auch Lactanz die Bücher seines grossen afrikanischen Landsmannes auch schon zu der Zeit beachtet haben, wo er selbst noch nicht Christ war, vielleicht aber schon anfang, dem christlichen Glauben Aufmerksamkeit zu schenken.

Wir haben also gesehen, dass in der Frage nach der Echtheit des Gedichts die grösste Schwierigkeit in dem Zusammenreffen sich widersprechender Eigenthümlichkeiten desselben liegt, einerseits der mythologischen Beziehungen, anderseits der biblischen Anklänge. Der Widerspruch ist freilich in der bisherigen Behandlung der Frage deshalb nicht scharf genug kenntlich gemacht worden, weil man den ersteren und dem Hinderniss, das sie bereiten, viel zu wenig Gewicht beigelegt, den anderen aber irriger Weise einen grossen zu Gunsten von Lactanz sprechenden Werth beigemessen hat. Die einzige Möglichkeit, den Widerspruch zu lösen und zugleich die überlieferte Autorschaft von Lactanz zu rechtfertigen, scheint uns die dargelegte zu sein. Nimmt man sie nicht an, so bleibt nichts übrig, als die Echtheit des Phoenix aufzugeben. Man müsste dann auf das Schweigen von Hieronymus sich berufen und als Verfasser einen Christen etwa der Art wie Ausonius annehmen, der absichtlich eigentlich christliche Elemente von dem antiken Stoffe ferngehalten hätte. Man hätte ihn der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts zuzu-

weisen, so dass Ausonius, Ambrosius, Paulinus und Claudian auf das unlängst entstandene Gedicht aufmerksam geworden wären und es benutzt hätten, wenn man nicht umgekehrt annehmen wollte, der Verfasser hätte die Stellen von Ausonius und Ambrosius gekannt. Er müsste ferner wohl jene Stelle von Tertullian gekannt, sodann aber auch die Werke von Lactanz gelesen und für seine Arbeit verwerthet haben. Endlich würde man sich dafür entscheiden müssen, dass der Verfasser seinem Gedichte den Autornamen Lactanz zugefügt hätte. Alsdann jedoch entsteht die schon oben hervorgehobene Frage: wie verfiel er gerade auf diesen Namen? Sie würde auch dadurch nicht genügend gelöst, dass man etwa sagte, es sei dies eben wegen jener Anlehnungen an Lactanz geschehen: denn den eigentlichen Gegenstand des Gedichts, den Phoenix, erwähnt ja Lactanz wenigstens in seinen erhaltenen Schriften nirgends. Und weshalb sollte der Verfasser überhaupt nur Pseudonymität gewählt haben? Ehe wir daher die soeben ausgeführte oder vielleicht eine andere Erklärung, die man zur Bestreitung der Echtheit versuchen könnte, zulassen, werden wir, wenn nicht unbedingt sichere Gegen Gründe vorgebracht werden, trotz gewisser etwas auffallender Einzelheiten genöthigt sein, bei Lactanz als Autor stehen zu bleiben ¹.

Heidelberg.

Samuel Brandt.

¹ Nachdem vorstehender Aufsatz schon an die Redaction des Rh. Mus. eingesandt war, erschien das Buch von M. Manitius, Geschichte der christlich-lateinischen Poesie bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts, 1891, das S. 44 ff. auch den Phönix behandelt. Auch Manitius, der übrigens das Gedicht Lactanz belässt, bemerkt die mythologischen Beziehungen darin, auch er sucht sie (S. 49 Anm. 1) mit der üblichen Erklärung zu rechtfertigen: 'das ist bei christlichen Dichtern keine Seltenheit; man vergleiche z. B. die meisten Gedichte des Ennodius'. So verkennt auch er, dass zwischen den nachconstantinischen Poeten und denjenigen Schriftstellern, die mitten im letzten und erregtesten Kampfe mit dem Heidenthum standen, in dieser Hinsicht eine durchaus trennende Kluft besteht. Andererseits findet Manitius mit Ebert, Riese und Dechent so viele christliche Beziehungen in dem Gedicht, dass ihm (S. 46) 'die Abfassung durch einen Christen' nicht zweifelhaft ist. Wäre der christliche Ursprung des Phönix so sicher, wie Manitius annimmt, so würde man m. E. die Autorschaft von Lactanz aufgeben und sich für einen späteren Verfasser entscheiden müssen. — S. 45 bezieht Manitius den Vers Alcuins, De sanctis Euboricensis ecclesiae 1552 (auch bei Becker, Catal. ant. p. 3), den ich in meiner Lactanzausgabe p. LIV als ein Zeugniß für einen Codex von Lactanz' Prosaschriften aufgefasst

hatte, auf den Phönix, da Lactanz hier mitten unter christlichen Dichtern steht. Der Vers lautet: quid Fortunatus uel quid Lactantius edunt. Der Schluss von Manitius hat alle Wahrscheinlichkeit für sich. Merkwürdig trifft es sich nun, dass in dem S. 390 Num. 1 besprochenen Pariser Codex der Phoenix mitten unter Gedichten gerade von Fortunat steht. Man möchte fast meinen, dass Alcuin an eine der Pariser ähnliche Handschrift gedacht hätte, kaum an diese selbst, die aus Corbie stammt; bei Berücksichtigung aller in Betracht kommenden Verhältnisse erscheint es jedoch nicht als ganz unmöglich. — Auch die ebenfalls nach Einsendung obigen Aufsatzes erschienene Schrift von Löbe, *In scriptorem carminis de Phoenice quod L. Caelii Firmiani Lactantii esse creditur observationes*, Braunschw. 1891, die übrigens gleichfalls Lactanz als Verfasser annimmt, steht in Bezug auf christliche Elemente des Gedichts auf dem Standpunkt namentlich von Dechent und führt ihn noch viel weiter aus. Doch hat der Verfasser ausserdem sprachliche und auch einige metrische Zusammenstellungen über das Gedicht gegeben, bei denen man jedoch eine weitergehende Berücksichtigung der Dichtungen des späteren Alterthums wünschen möchte.
