

PATRISTIK 20 (2020)

Filosofisk kristendom

*Om oldkirke-apologeten Minucius Felix'
dialog »Octavius« og dens datering*

ADJUNKT, PH.D. RASMUS H. C. DREYER

Patristik udgives i samarbejde med Forum for Patristik
Redaktion: Anders-Christian Jacobsen og Holger Villadsen

Seriens internetadresse: www.patristik.dk/Patristik.htm
Direkte adresse for nr. 20: www.patristik.dk/Patristik20.pdf

Alle rettigheder tilhører forfatteren

ISBN 978-87-970777-0-2

Publiceret marts 2020

RESUMÉ

Dateringen af den oldkirkelige, latinske apologet Minucius Felix' dialog "Octavius" hører til et af patristikkens klassiske spørgsmål. Siden Bertil Axelsons *Das Prioritätsproblem Tertullian – Minucius Felix* (1941) har den skandinaviske patristik fastholdt en sendatering af dialogen, i den forstand at Minucius Felix' værk blev opfattet som afhængig af og derfor efter Tertullians "Apologeticum". I 2006 udkom en dansk introduktion til "Octavius" ved Svend Erik Mathiassen, hvori døren åbnes på klem for en tidlig datering af skriftet. På foranledning af den hermed genåbnede diskussion tager nærværende afhandling atter spørgsmålet op til diskussion under inddragelse af især den tyske forskning og dennes argumenter for en sendatering. Afhandlingen falder i tre dele, først en diskuterende indledning, dernæst en første del, som rummer en indholdsgennemgang af dialogen, hvorefter følger en anden del med undersøgelser af skriftets filosofiske og litterære kontekst med særligt øje for afhængigheden af Cicero. "Octavius" viser sig dermed at være udtryk for den tidlige, kristen-apologetiske brug af den klassiske filosofi, bl.a. i form af en nærmest kontrafraktur-agtig brug af de gamle græske filosoffer. Endelig fører den filosofiske kontekstbestemmelse i tredje del til en gennemgang og bestemmelse af dialogens affattelsestidspunkt.

INDHOLD

Indledning	3
I. Indhold og oversigt	7
II. Filosofisk og litterær kontekst	18
III. Dialogens affattelsestidspunkt	26
Afsluttende bemærkninger	33
Bibliografi	34

Filosofisk kristendom

Om oldkirke-apologeten Minucius Felix' dialog »Octavius« og dens datering

ADJUNKT, PH.D. RASMUS H. C. DREYER

INDLEDNING

Med udgivelsen *Til forsvar for kristendommen. Tidlige kristne apologeter* i 2006 formåede bogens redaktører Jakob Engberg, Anders-Christian Jacobsen og Jörg Ulrich tillige med de bidragsydende forfattere at forny interessen for og studiet af oldkirkens apologeter på de teologiske uddannelser i Danmark.¹ Efterfølgende er udkommet en række yderligere studier såvel som oversættelser af udvalgte oldkirkelige og apologetiske skrifter. Udgivelsen fra 2006 er i 2014 udkommet i engelsk oversættelse, hvilket vidner om bidragsydernes evne til på overskuelig facon at overskue og introducere til den klassiske apologetik og dens forfattere i kirkens første århundreder.² Bogens fortræffeligheder til trods rejste ikke mindst tidligere studielektor Svend Erik Mathiassens artikel om den væsentlige, skønt ofte oversete, latinske apologet Marcus Minucius Felix (der levede, afhængig af dateringen af den bevarede dialog, i 100-tallet eller 200-tallet) en række spørgsmål. Heraf er det væsentligste et klassisk emne i patristisk forskning: nemlig dateringen af dialogen "Octavius", det eneste kendte skrift fra Minucius Felix' pen.³ Er Minucius Felix' "Octavius" før eller efter den langt vigtigere og mere kendte Tertullian og dennes "Apologeticum" fra 197?⁴

¹ Jakob Engberg, Anders-Christian Jacobsen og Jörg Ulrich (red.), *Til forsvar for kristendommen. Tidlige kristne apologeter* (København: Forlaget Anis 2006).

² Jakob Engberg, Anders-Christian Jacobsen og Jörg Ulrich (red.), *Defence of Christianity. Early Christian Apologists* (Frankfurt: Peter Lang 2014).

³ Svend Erik Mathiassen, "Minucius Felix, Octavius", i: Engberg, Jacobsen og Ulrich 2006, 269-288.

⁴ Mathiassen 2006 henviser til C.W. Clarkes, *The Octavius of Marcus Minucius Felix* (New York: Newman / Paulist 1974), hvori findes en engelsk oversættelse af skriftet samt introduktion og efterskrift med kort diskussion af værkets datering samt de i reception- og forskningshistorien klassiske synspunkter. En lignende gennemgang findes i den tyske litteratur hos Carl Becker: *Der 'Octavius' des Minucius Felix. Heidnische Philosophie und frühchristliche Apologetik*, Bayerische Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte, hæfte 2 (München: Beck 1967), 1-110, her særligt 46-50.

Spørgsmålet om, hvornår dialogen er skrevet, er besvaret flere gange, men er stadigvæk uafklaret i den forstand, at affattelsestidspunktet kan bestemmes ved hjælp af enten en filologisk-kronologisk eller teologisk-indholdsbestemt tilgang. Dateringerne svinger mellem så sent som det 3. århundredes midte og så tidligt som sidste kvartal af det 2. århundrede. Dialogen kan ikke være senere end Lactantius' (o. 250-325) og Hieronymus' (o. 347-420) omtaler af skriftet. Sammen med biskop Eucherius af Lyons' omtale fra det 5. århundrede er disse de tre eneste oldkirkelige omtaler af Minucius Felix. Først i 1560 blev dialog og forfatter genforenet, idet Minucius Felix indtil da kun var kendt gennem de ovennævnte omtaler blandt andre oldkirketeologer. Den franske retshistoriker François Baudouin (1520-1574) påviste da, at Minucius Felix' savnede dialog "Octavius" ved en fejl var blevet overleveret som sidste og ottende (= *liber octavus*) bog i Arnobius' (d. 330) "Adversus Nationes", og dermed var Minucius Felix og "Octavius" genkendt og genfundet.⁵ Svend Erik Mathiassen diskuterer i sin introduktion, og på forbilledlig kort plads, spørgsmålet om tidsfæstelsen af Minucius Felix, men han ender noget overraskende med at holde døren på klem for den tidligst mulige datering, selvom "[e]n særlig præcis datering eller nogen sikker efterretning om forfatteren [...] ikke [lader sig etablere]".⁶ Siden *Das Prioritätsproblem Tertullian – Minucius Felix* (1941) af den svenske sprogforsker Bertil Axelson (1906-1984), har den skandinaviske patristiske forskning ellers fastholdt en sendatering, dvs. efter Tertullian. Mathiassen nævner muligheden for en datering før, og han støtter sig i den forbindelse til Earl Dohertys bog *The Jesus Puzzle* fra 1999. Det er i sig selv en kontroversiel reference, da Doherty i denne bog faktisk argumenterer direkte imod eksistensen af Jesus som historisk person. Mathiassen kunne have fundet mange ældre bøger at henvise til; men jeg må medgive, at det selvfølgelig er udelt mere interessant at fremhæve en aktuel sag, hvor spørgsmålet om en tidlig datering af Minucius Felix spiller en rolle. Mathiassen hæfter sig ved, at Minucius Felix' dialog har et "ufuldstændighedens præg" i modsætning til Tertullians "Apologeticum", og hvis dette kan gøres gældende, er dette et argument for, at Tertullian er efter Minucius Felix. Med andre ord: Tertullian komplementerer Minucius Felix, som Mathiassen siger det: "Intet er til hinder for, at Tertullian

⁵ Mathiassen 2006, 269 og Kytzler 1993, kommentar, 155; se nedenfor, note 15.

⁶ Mathiassen 2006, 274.

kan have læst 'Octavius' [...] og elaboreret nogle af de punkter, som han fandt anvendelige til eget formål".⁷

Mathiassen synes således at tage anledning af Earl Dohertys kontroversielle bog til at genoplive tanken om en tidlig-datering af "Octavius". Han er selv klar over, at det kan forekomme problematisk. Udover en række forsigtighedsmarkører, der er påkrævet ved omgangen med Dohertys bog, stiller Mathiassen i en note en række spørgsmål til Doherty.⁸ Earl Doherty anvender i *The Jesus Puzzle* nemlig Minucius Felix i sin egen bevisførelse mod eksistensen af Jesus, idet Doherty altså daterer Minucius Felix' dialog "Octavius" til 100-tallet, og da dialogen tillige med en række andre tidlige apologeter er tavs, hvad angår en historisk funderet kristologi, og faktisk slet ikke nævner Jesus eller citerer fra nytestamentlige skrifter, regner Doherty det til bevis for, at kristendommen og dermed også Jesus blot er en mytologisk skabning; først med evangelieforfatterne fik Jesus historisk 'eksistens'. Doherty opfatter således Jesus som en rent mytologisk figur, hvad Minucius Felix' dialog tjener som eksempel på. Andre mere prominente eksegeter, fx den i dansk sammenhæng kendte Thomas L. Thompson, har også sat spørgsmålstejn ved det ubetvivlelige i Jesu' historiske eksistens (Thompson 2005⁹) og andetsteds som et ekko af Albert Schweitzer påpeget vilkårligheden i den historiske Jesus-forsknings forsøg på at indkredse den historiske person bag den mytologiske figur, vi kender fra Paulus, evangelierne og altså senere kilder som Minucius Felix: "Jesus is as fluid a figure as is our understanding of early Christianity", skriver Thompson i indledningen til antologien *'Is this not the Carpenter?' The Question of the Historicity of The Figure of Jesus* fra 2012/13.¹⁰ Minucius Felix bliver i nævnte antologi ikke fremhævet som et eksempel, imidlertid er Minucius' dialog i sig selv udtryk for en tidlig og absolut historisk minimalisme, hvad angår forbindelsen bagud til en historisk Jesus.

⁷ Mathiassen 2006, 274.

⁸ Mathiassen 2006 note 6, hvori Mathiassen klandrer Doherty for at lade spørgsmålet om, hvorfor Minucius Felix bruger betegnelsen *christiani* om de kristne ude af betragtning. Mathiassen forklarer ikke, hvordan dette er argumenter imod Doherty, men betegnelsen kan regnes som et argument for eksistensen af Kristus, for uden denne, ingen tilhænger; men Doherty har ret i, at Minucius Felix er tavs om en faktisk Kristus. Mathiassen spørger videre, hvorfor kristenforfølgelserne, som Minucius Felix bevidner, ikke indtages af Doherty, for – kan vi spørge videre – er disse ikke også indirekte vidnesbyrd om andet og mere end en afvigende mytologi i forhold til jødedom og den herskende romerske religion?

⁹ Thomas L. Thompson, *The Messiah Myth: The Ancient Near Eastern Background of Jesus and David* (New York: Basic Books 2005)

¹⁰ Thomas L. Thompson og Thomas S. Verenna, "Introduction", i: Thomas L. Thompson og Thomas S. Verenna (red.), *'Is this not the Carpenter?' The Question of the Historicity of The Figure of Jesus* (Durham: Equinox/Acumen 2012-13), 10.

Så langt har Doherty ret, ja, som han påpeger, nævnes Jesus (hverken som historisk eller mytologisk figur) slet ikke af Minucius Felix, ej heller hvor det ville være oplagt fx i forbindelse med forsvaret af opstandelsestroen. Det behøver dog ikke være et bevis for, at Jesus aldrig har eksisteret. Skal vi sammenligne med fx Mogens Müllers forståelse af Paulus' transformation af en historisk Jesus til en Kristusmytologi¹¹, kan Minucius Felix i en sådan udlægning være en senere udvikling, der udtrykker en filosofisk konsekvens af troen på Jesus, mens Paulus' i højere grad var udtryk for en teologisk konsekvens af samme tro på Jesus. Evangelierne repræsenterer i denne sammenhæng en anden udvikling, der netop interesserer sig for at op-historisere den jordiske Jesus bag Paulus' himmelske Kristus. Da Minucius Felix ifølge Earl Doherty er stort set samtidig med evangelisterne (som han dog daterer sent), er Minucius for Doherty et interessant tidligt vidnesbyrd for en platonsk-jødiske synkretisme, hvor den historiske Jesus ikke er afgørende. Doherty bruger imidlertid dette som argument for, at Jesus overhovedet ikke eksisterede. Han repræsenterer altså en myticitisk forståelse af kristendommen, hvor denne først en art filosofi og myten om Jesus som historisk og guddommeligt væsen en senere (fejl-)udvikling.¹²

Minucius Felix' dialog kan således indgå i diskussionen om Jesu historicitet og udviklingen af den tidlige kristendom. Og således når vi også frem til nærværende artikels problem: Hvorvidt Minucius Felix skal dateres tidligt (som fx hos Doherty og dermed kan indgå i hans argumentation) eller trods den manglende anknytning til en historisk Jesus skal dateres sent, dvs. efter Tertullian (og på denne vis ikke samtidigt med fx evangelisterne). Lad det være klart, at jeg med denne artikel ønsker at udfordre Mathiassens åbne indstilling og dermed indirekte brugen af Minucius Felix' som 'bevis' for en Jesus-Kristus-fri tidlig kristendom. Ganske rigtigt bemærker Mathiassen i sin artikel, at det "må betragtes som lidet sandsynligt, at nye kilder skulle dukke op", hvorfor vi må "affinde os med den næsten totale uvished, der hersker på dette felt" (Mathiassen 2006, 274). Jeg mener imidlertid, at vi blandt flere af de kirkehistoriske fremstillinger finder ikke mindst indholdsmæssige, dvs. teologiske bestemte, argumenter for, at Tertullians "Apologeticum" er kilde til "Octavius"-

¹¹ Mogens Müller har fremført denne tese flere steder, men også i ovennævnte antologi i artiklen "Paul: The Oldest Witness to The Historical Jesus", i: Thompson og Verenna 2012-13, 117-130.

¹² For en undersøgelse af Dohertys tilgang til den historiske Jesus se Robert Price, "Does the Christ Myth Theory require an early date for the Pauline Epistles?", i: Thompson og Verenna 2012-13, 95-116.

dialogen. Denne artikel kan ikke påvise noget nyt, men skal opfattes som en uddybning af og et supplement til Mathiassens danske introduktion og et korrektiv i forhold til (gen)åbningen for en tidligdatering af Minucius Felix' "Octavius".

Artiklens gang

Da Minucius Felix' værk ikke er særlig kendt i en dansk sammenhæng, vil jeg først (del I) give en indholdsgennemgang med efterfølgende fokus på de kontrasterende kapitler 8-10, hvilket er den centrale del af hedningen Cæcilius' anklager, over for 28-33, den centrale del af den kristne Octavius' apologi for kristendommen. Dernæst vil jeg placere dialogen i forhold til eventuelle forlæg samt dens filosofiske kontekst (del II). Endelig vil jeg i sidste del nå frem til problemstillingen angående dialogens affattelsestidspunkt (del III).

Svend Erik Mathiassen omtales i *Til forsvar for kristendommen* som værende undervejs med en nyoversættelse til dansk af "Octavius"; denne har dog endnu ikke fundet vej til bogtrykkeren.¹³ En brugbar norsk oversættelse foreligger allerede. Den er skrevet på tilnærmelsesvist dansk, såkaldt norsk rigsmål, men ganske vist af ældre dato, da det drejer sig om en oversættelse fra 1885 ved den i datiden kontroversielle norske vækkelsespræst og politiker Lars Oftedal (1838-1900).¹⁴ For læsbarhedens skyld citerer jeg indimellem fra denne udgave, ellers refererer jeg til den latinsk-tyske standardudgave ved Bernhard Kytzler (3. udg. 1993).¹⁵

I. INDHOLD OG OVERSIGT

"Octavius" er i sin genre et specielt stykke oldkirkelig litteratur. Den synes at være fiktion – og måske er selve forfatteren, juristen Minucius Felix, det også; han er kun kendt ved dette navn af de senere vidnesbyrd, der omtaler dialogen. I dialogen kender vi forfatteren som Marcus. "Octavius"-dialogen har form som en novelle i dialogens form, og indholdet af "Octavius" er både ukendt og kendt: Ukendt, fordi Minucius Felix i sin umiddelbare eftertid næsten synes glemt, men kendt og elsket i den patristiske forskning siden 1700-tallet som "aureum opusculum" (D. van Hoven 1766) og som "Juwel

¹³ Engberg, Jacosen og Ulrich 2006, 362, samt Mathiassen 2006, 271, note 3.

¹⁴ M. Minucius Felix, *Octavius. Et Forsvarskrift for Christendommen*, Vidnesbyrd af Kirkefæderne 12, Lars Oftedal (ov./udg.) (Christiania: Mallings 1885).

¹⁵ Minucius Felix, *Octavius. Lateinisch/Deutsch*, Bernhard Kytzler (ov./udg.) (Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1965; 3. udg. 1993) (herefter: Octavius).

des früchchristlichen Literatur" (Michele Pellegrino 1947).¹⁶ Bernhard Kytzler bemærker i sin tekstudgave af dialogen, at værket har fascineret filologer og humanister, ikke så meget på grund af dets teologiske indhold, men snarere på grund af dets formfuldendte, klassisk-retoriske form og stil. Lad det også være en opfordring til læseren af nærværende artikel at gå videre i studiet og læse kilden selv: hos Minucius Felix udrustes den kristne apologet stadig den dag i dag med et filosofisk forsvar for kristendommen og en kristent farvet forståelse af de gamle græske filosoffer fra Thales til Platon og Aristoteles. Alligevel er indholdet faktisk stadig kendt og turneret i ateistisk kritik af kristendommen, navnlig de berømte fordomme, som hedningen Cæcilius ventilerer i dialogen: De kristne udøver kannibalisme, har incestuøse forhold (bror-søster-terminologien!), tilbyder et æselhoved som deres gud, dyrker en dømt forbryder osv.¹⁷ Disse anklager dukker selv i vores nutid frem, når kristendommen er under retorisk angreb.¹⁸

Vender vi os mod en gennemgang af "Octavius", er skriftet opbygget i to hoveddele og fordeler sig, således de fleste gængse tekstudgaver, med proømium, mellemdel og afslutning, i alt 40 små kapitler af uens længde. I det følgende vil jeg resumere kapitlernes indhold og overordnede argumentationsforløb, for derefter at zoome ind på centrale aspekter af Cæcilius' angreb på kristendommen og Octavius' forsvar for samme.¹⁹

Kapitel 1-4. Proømium

Dialogens tre personer introduceres, da Marcus (forfatteren = Minucius Felix?) tænker tilbage til en efterårstur til Ostia med vennerne (og juristerne) Octavius Januaris og Cæcilius Natalis, hhv. kristen og

¹⁶Jf. Bernhard Kytzlers "Nachwort" til udgaven fra 1993 (= Kytzler 1993), 155 og ligeså Mathiassen 2006, 270. Citatet fra van Hoven stammer fra dennes *Compensia sive specilegia critico-antiquaria* (Amsterdam 1766) og fra Pellegrinos *Minucius Felix Octavius* (Torino 1947, 3).

¹⁷Jf. Mathiassen 2006, 271.

¹⁸Det vil måske være bekendt, at fordommen om de kristnes kannibalisme blev aktiveret på prominent plads i medierne for blot ti år siden. Dengang var det dagbladet Politikens daværende chefredaktør Tøger Seidenfaden, som på lederplads angreb (katolske) kristne for udøvere af et i al fald "teoretisk" kannibalistisk ritual i nadveren. Med Minucius Felix og dialogens alder in mente er dette altså en kritik, der er ældre end den katolske kirke selv. Tøger Seidenfaden "Ledende artikel. Politiken mener: Katolske kannibaler", i: *Politiken* 19. februar 2009.

¹⁹Traditionelt har det været spekuleret i, om navnevalget og deres tilnavne er symbolske: Cæcilius Natalis, hvor fornavnet kan forbindes med betydningen 'blind', tilnavnet med 'fødsel'; det samme gælder Octavius Januaris, trækker måske på tilnavnets betydning af 'døråbner'. Octavius er således at forstå som en slags jordemoder/genføder af den blinde, der har brug for at blive født på ny eller slet og ret for at få øjnene åbnet og se lyset.

hedning. Det er på denne udflugt, at samtalen, som værket gengiver, udfolder sig foranlediget af Octavius' hånlige kommentarer til Cæcilius om hans refleksagtige kys til en statue af den egyptisk-hellenistiske guddom Serapis. Denne gud er et typisk udtryk for den synkretistiske tilgang til guder i den romerske religion, og måske er forargelsen fra den kristne Octavius slet ej tilfældigt: Serapis var også en guddom, som blev forbundet med opstandelse fra de døde. Herefter begynder stridssamtalen med Cæcilius' indlæg til fordel for hedenskabet, mens Minucius først atter kommer til orde i mellemdelen samt i skriftets slutning, hvor han samler op på samtalens resultat. Indledningen sætter også forfatteren i scene som dommer mellem de stridende parter, da han jo har tilhørt begge religionerne: hedenskabet og kristendommen.

Kapitel 5-13. Cæcilius' indlæg og indvendinger mod kristendommen

I femte kapitel, som indleder selve stridssamtalen, slår Cæcilius, hedenskabets repræsentant i dialogen, med det samme fast, at mennesket kun kan opnå sandsynlighed og aldrig endegyldig vished i bedømmelsen af verden. Denne skeptiske betragtning leder ham videre til en henvisning til det berømmede, sokratiske "kend dig selv", ligesom han fortørnes over, at udannede, ukultiverede mennesker som de kristne mener at kende til verdens gåde. Cæcilius fortsætter med det urimelige i de kristnes skabelseslære, da alt opstår og forgår af sig selv i evigt kredsløb, og han afviser et guddommeligt forsyn, da verdens tilfældighed og uretfærdige ulykker over selv retfærdige gendriver et sådant forsyn.

Cæcilius repræsenterer egentligt to uforenelige overbevisninger: han afviser på den ene side en guddommelig verdensorden, mens han på den anden side fastholder den fra fædrene overleverede religion. Som det romerske rige har underlagt sig hele verden, da har de også optaget alle de besejrede folkeslags guddomme i det romerske panteon. Ved at dyrke alle disse guder – og ikke ved unyttige spekulationer over verdens sammenhæng – har romerne opnået styrken og herredømmet i verden. Selvom guddommene er ubegribelige, hvad angår deres eksistens, da er romerriget alligevel indrettet og funderet med ofringer til guderne såvel som religiøs varselstaging, al den stund fortiden har lært romerne, at denne religion rent ud sagt virker. Historien lærer rigtigheden af dette. Varsler er gået i opfyldelse – og er de blevet forsømt og siddet overhørig, har det bragt uheld med sig.

Gudernes oprindelse er nok usikker, men at de vitterlig findes, bevidnes af alle folkeslag. Godt nok er troen på gudernes eksistens

forsøgt nedbrudt tidligere, dog ikke af så uvidende mennesker som de kristne. Cæcilius indleder herefter et langt angreb på de kristnes samfund, der betegnes bl.a. som forbryderisk. Deres forsagelse af jordiske lyster i venten på et liv efter døden benævnes også som vanvittigt, idet selve tanken om et liv efter døden må afvises. Uviljen og rygtesmeden får frit løb, da de kristnes sammenkomster i kap. 9 beskrives som et sted, hvor de værste ting bedrives: i mørket og disses sammenkomster hemmelighed bedrives incest, og endog barne-mord og kannibalisme – de kristne anklages, "huius pronefas!", for at drikke blodet af disse myrdede børn – og for at dyrke præsternes kønsdele.²⁰ Især de kristnes hemmeligholdelse af deres sammenkomster ægger ifølge Cæcilius til at tro sådan. De kristnes gudebilleder, slutter han ud fra hemmeligholdelsen, til at være ligesom jødernes latterlige gud, hvis magt synes ikkeeksisterende. De kristnes Gud tager dog prisen, når de tillægger ham egenskaber som alvidende og allestedsnærværende. Springer vi et øjeblik ud af handlingen og ser på det historisk, får vi således en række indvendinger mod nogle af de filosofiske prædikater, som oldkirken knyttede til den kristne Gud – og som vi herigennem får indtryk af var filosofiske figurer, som de kristne brugte også før den egentlige dogmedannelses afslutning.

Tilbage til handlingen: Cæcilius fortsætter herpå med en kritik af de kristnes lovning om deres evige liv efter denne verdens undergang, hvor kun de retfærdige vil overleve. Hertil spørger Cæcilius, hvorfor man kan kalde sig retfærdig, når menneskets handlinger er at tilskrive skæbnen. Altså er de kristnes Gud en gud, der straffer dem, som han allerede har forledt til uretfærdighed. Cæcilius opfordrer til at se på virkeligheden (dvs. erfaringen), hvad angår de kristnes tale om opstandelse. For en så absurd påstand, må man kræve håndgribelige kendsgerninger. De kristnes Gud må tillige være uretfærdig og i alle tilfælde magtesløs, når han tillader ulykker over sine såkaldte retfærdige og rammer sine tilhængere med forfølgelser, eller i hvert fald ikke afværger disse. Livets skønhed og glæde afvises af dette lyssky folkefærd, der lever et liv som døde blandt de levende, og til afløsning for deres grublerier over det himmelske burde især de holde sig til virkeligheden på jorden. Ifald de endelig skal tænke over livets spørgsmål, da må de holde sig til det sokratiske og indse, at de intet ved. Anekdoten om Simonides fra Keos' (ca. 557-468 f.Kr.) svar til tyrannen Hieron af Syrakus (ca. 540-467 f.Kr.) om gudernes væsen knyttes her an til kritikken af de kristne som ek-

²⁰ Citatet fra Kytzlers tekststudgave 1993 (= Octavius), kap. 9, afs. 5

sempel til efterfølgelse. For da Simonides blev udbedt svar om gudernes væsen, udbad han sig vedblivende betænkningstid og måtte sluttelig konstatere, at desto længere hans undersøgelse varede, desto mere utydelig ("obscurior") syntes sandheden ham.²¹ Det er lige så Cæcilius' budskab til de kristne: Hvor videnskaben endnu ikke kan sige noget endegyldigt om sandheden, bør de kristne ikke opkaste al slags overtro og domme.

Kapitel 14-15. Mellemdel

Cæcilius hævder i dette intermezzo allerede sin sejr i diskussionen. Han tilbagevises dog af Marcus, dvs. Minucius, der sidder som dommer de to parter imellem, idet han henleder opmærksomheden på, at en god retorisk tale ikke nødvendigvis borger for sandhed, og at man skal tage sig i agt for, at ordenes magt ikke forleder mennesker til fejltagelser og mistænksomhed over for deres medmennesker. Cæcilius påpeger, at dette i sig selv er et partsindlæg; dog var det kun for sandhedens skyld, replicerer dialogens tredjemand, der dernæst overlader ordet til den kristne Octavius og selve dialogens apologetiske hoveddel.

Kapitel 16-38. Octavius' indlæg for kristendommen.

De første kapitler i Octavius' forsvar, kap. 16-19, er stilistisk modsvar til kapitel 5. Heri indledes Octavius' apologetiske replik med forskellige ytringer om Cæcilius' indlæg. Dette karakteriseres som usammenhængende og fyldt med indre selvmodsigelser. At det ikke skulle være de kristne til del at erkende sandheden, men kun de uddannede og velbjergede, afvises, mens Octavius samstemmer om vigtigheden af det sokratiske "kend dig selv", men blot tilføjer, at kendskab til sig selv forudsætter en samlet erkendelse af verden.

Pga. al verdens og alle menneskers formålstjenlige og brugsrigtige indretning må alt dette være ledet af et guddommeligt forsyn og ikke være tilfældets magt. Om dette sker ved en eller flere guddomme, er allerede bevidnet af naturen og de forgange tider selv. Alverdens forskellige tilnavne for Gud (dvs. de hedenske religioners polyteistiske panteon) må bortkastes, for man er bedst tjent ved det guddommelige ene, men dog altomfattende navn: Gud, han, der er for stor til at kunne sanses, og den, der mener at kende hans storhed, formindsker den, mens den, der ikke formindsker den, åbenbart ikke kender den. Såvel hos lægfolk som digtere og filosoffer, der i kap. 19 udføreligt tilskrives tanker om Guds enhed kulminerende i Platon, viser

²¹ Octavius, kap. 13, afs. 4.

brugen af det almene, ubestemte navn og begreb, at Guds enhed er kendt af alle folkeslagene (selvom vi ikke møder en eneste bibelreference i Minucius' værk, er det svært ikke at tænke på Paulus' Areopagos-tale, en samtale med "epikuræiske og stoiske filosoffer" i ApG 17, hvor han på samme vis appellerer til athenernes tempel for den ukendte gud, som Paulus netop tager som udtryk for deres kendskab, men endnu ikke fuldstændige erkendelse af den kristne Gud).

Vender vi atter blikket mod "Octavius"-dialogen følger i kap. 20-27 Octavius' indvendinger mod hedenskabet og dermed Cæcilius' filosofisk motiverede kritikpunkter (derved er dette modsvaret til kap. 6-7): I kapitel 20 afviser Octavius først oldtidens myter, og de forskellige folkeslags guder forkastes som værende slet og ret store og betydningsfulde mennesker, altså heroer, som folk har ophøjet til guder til tak og ære for disses bedrifter. Octavius anfører, at dødelige guder er en selvmodsigelse, og såfremt guderne fødtes uden at dø, ville verden være fyldt med disse den dag i dag. Ligeså spørger han, hvorfor der ikke længere fødes nye af disse såkaldte guder, når de forhen rask væk fødte nye guder iblandt sig og med mennesker? Disse guders liv og levned har været noget så forkasteligt og utiltalende, hvilket også menneskenes afgudsbilleder viser. Ved undervisningen af ungdommen anvendes beretninger om guderne, der kun kan siges at være mere nedbrydende end opbyggende. Idet disse blot er mennesker, er også dyrkelsen af gudebilleder skabt og indviet af mennesker forkasteligt. Tilmed, siger Octavius, behandler dyrene gudebillederne mere ret ved deres naturlige gnaveri i og træden-på og byggen-sig reder på disse statuer. Forklaringen på folks deltagelse i de vanvittige gudstjenesteskikke – her følger et klassisk religionskritisk argument – må ganske enkelt være lysten til at følge massen i stedet for egentlig dybsindig eftertænksomhed. Det er endvidere et uholdbart argument, at Roms verdensherredømme skyldes, at de har indoptaget besejrede folks guder i deres religion. For sejren over disse folk blev ikke vundet med gudernes hjælp, men mod og over disse guder. Ja, hvordan har andre folk så vundet magt og sejr, før romerne gjorde det? Ligeledes sætter Octavius omvendt fortegn om brugen af varsler, de modsatte kendsgerninger i forhold til Cæcilius' kan med lethed bevises. Skulle der være nogen som helst åndelig, overnaturlig indflydelse på varsler, orakler og så fremdeles, kan dette kun tilskrives dæmonernes indflydelse, hvilket udfoldes i en dæmonologi. Dæmonerne er altså kristendommens egentlige fjender.

Herefter følger i de ti næste kapitler, 28-38, ikke bare en afvisning af Cæcilius, men derimod et egentlig apologetisk indlæg (som atter

er modsvar til kap. 8-13). Octavius fremsætter i dette sine beskyldninger mod hedenskabet. Årsagen til Cæcilius' og hedenskabets fordomme om de kristne er de guder, som Cæcilius fæster lid til. For de er slet ikke guder, men dæmoner. Det fx dæmonisk, når de kristne er overladt til en omvendt form for bevisførelse i de processer, der foranstattes mod dem. Processer, som vi skal tro, Octavius selv har taget del i, i før sin omvendelse. Men hvori består dette rette i at tvinge kristne til at afsvære sig retssagers rigtige formål – at søge sandheden – eller i at søge løggen? Vi skal selvfølgelig forstå, at en retssag skal efterspørge sandhed. Og sandheden er, at de kristne, uanset om de tvinges til at lyve, er og vedbliver med at være kristne. Alle hedningernes anklager om usædelige gudstjenestesikker kan med mere rigtighed rettes imod hedningerne. De kristne tilbyder modsat hedninger ikke et forbryderisk menneske. På samme vis er det hedninger, der dyrker torturredskaber som korset, ikke de kristne, der kun dyrker korset som åndeligt element. Beskyldningerne om barnemord mod de kristne kan kun afvises, men såfremt dette frygtelige skulle ske, da kun blandt hedninger, hos hvem det selv fra deres guders side bliver bedrevet. Tillige de blodige gladiatorlege bevidner hedenskabets umenneskelighed. Modsat hedningernes usædelige leved lever de kristne i kyskhed og sædelighed, og blodskamsbeskyldninger rammer kun hedningerne selv. Deres guders opførsel tjener som dårligt eksempel for romernes egen adfærd. Det bedste offer til Gud er et menneskes retfærdige og fromme liv. Gud kan ikke beskrives, men kan siges at være en usynlig og allestedsnærværende ånd. At jøderne skulle være blevet forladt af deres ene gud, er ikke rigtigt, jøderne forlod selv den ene og rette Gud, der er alle folkeslags herre.

Hvad angår synet på verdens undergang, er den kristne lære i bred overensstemmelse med filosofernes. Octavius forsvarer de kristnes tale om opstandelse og liv efter døden med, at alt er muligt for Gud, og at selv naturen og årets gang viser opstandelse fra døde. Der er med andre ord næsten tale om en art kosmologisk gudsbevis: når naturen kan lade liv stå op af døde, kan Gud også; ergo kan også – skønt han, overraskende i forhold til sagen, slet ikke nævnes – Kristus også opstå. Helvedes straffe er hedningerne fortjente til ved deres uvidenhed og livsførelse, modsat de kristnes rette og skikkelige liv. Cæcilius' tale om skæbnen modstilles med den frie vilje. Menneskets frihed er nemlig i forhold til skæbnen, at vi ikke straffes for vores medfødte anlæg, men for vores indstilling til sandheden. De kristne er ikke fattige; de er derimod rige i ånden, hvori de lever i til-

lid til Gud, og på samme vis er forfølgelserne af dem at regne som deres prøvelse som guld i ilden.

Octavius roser i det følgende de kristne, mænd som kvinder og børn, for udholdenhed i trængslerne. De kristnes afholdelse fra alt fra skuespil til ofringer smykkes med rosede bemærkninger, og afholdelsen fra alt vedrørende ofringerne skal vise, at de kristne ikke bøjer sig for dæmoner. Ligesom Sokrates, "den attiske Nar", må også skeptikerne må holde for. De mangler sandhed i deres liv, og de føres derfor ud i et amoralsk levned. De kristne, derimod, ejer visdommen i hjertet og glædes ved, at den guddommelige sandhed er brudt frem.

Kapitel 39-40. Epilog

Marcus, altså forfatteren, der fungerer som neutral opmand, kommer nu atter til orde og skildrer de af Octavius' tale gjorde indtryk. Ifølge Marcus har Octavius gendrevet hedenskabet og vist sandheden som både tilgængelig og tiltalende. At det forholder sig sådan, bekræftes i kap. 40, hvor Cæcilius, noget overraskende hans kritik taget i betragtning, betegner sig som overvundet – alligevel tilskriver han sig selv sejren. Det er nemlig blevet til en sejr over egen vildfarelse, ligesom han tror sig overbevist om et kristent forsyn, og om den kristne Guds eksistens og det kristne samfunds moralske renhed. Marcus glæder sig for sit vedkommende over ikke at skulle dømme de to imellem, og – fristes jeg til at tilføje – sådan levede de lykkeligt til deres dages ende; eller som dialogen slutter: "Caecilius quod crediderit, Octavius gaudere quod vicerit, ego [Marcus/Minucius Felix] et quod hic crediderit et hic vicerit".²²

Cæcilius' anklager (kap. 8-10) og Octavius' forsvar (kap. 28-33)

De to dele i Cæcilius' indlæg, dvs. forsvaret for hedenskabet som verdensanskuelse og religion og angrebene mod kristendommen, er kun løst forbundne. Der er dog en særlig forbindelse på tværs af dialogen, hvor Cæcilius fremsætter sine konkrete anklager i kap. 8-10, hvilke Octavius replicerer på i kap. 28-33, inden han i kap. 34-37 runder af med en afsluttende bevisførelse for den kristne Guds eksistens og konklusionen om de kristne som de sande filosoffer.

I det næste interesser jeg mig særligt for disse modstillede kapitler, da vi af teksten må forstå det således, at Octavius' svar på disse anklager overbeviser Cæcilius. Allerede tidligt i teksten sporer vi

²² Octavius, 40, afs. 4.

faktisk, at Cæcilius selv er i tvivl om sine egne guders eksistens; han er altså skeptisk indstillet. I kap. 8 hedder det, at der råder uvished om de udødelige guders væsen og oprindelse, men straks herefter bliver Cæcilius skarp, og hans tonefald hidsigt bevæget: "I vil tilstede, at jeg aabent viser min Iver for den Sag, jeg forfægter – da kan man jo ikke andet end heftigen bedrøves over, at Mænd af et så ynkeligt, ulovligt, fortvivlet Parti raser imod Guderne".²³ Det er hans tvivl, der har ført ham over i angrebspositionen. Han begynder nu for alvor sine anklager; de kristne er bærme, de er tåbelige og ryggesløse mennesker. Cæcilius fører herefter sin tale væk fra det filosofiske spor og indlader sig atter på forurettende udtalelser om de kristnes samfund, der karakteriseres som et "forborgent Folkefærd af lysrædde Mennesker".²⁴ Efter disse beskyldninger tager Cæcilius fat på seks konkrete fordomme i forhold til de kristne og deres gudsdyrkelse: Dyrkelsen af et æselhoved, dyrkelsen af præsternes kønsdele, et forbryderisk menneske, korset, børnemord ved indvielse af nyoptagne kristne, samt blodskamsforhold ved de kristnes sammenkomster. Som modsvar til disse beskyldninger forudsættes – førend Octavius' egentlige svar – den i det foregående kap. 27 opstillede dæmonologi. Heri definerer Octavius de hedenske guder som dæmoner; dvs., at det er hedenskabets guder, der i form af dæmoner, har forårsaget den ondskabsfulde smædekampagne mod de kristne.

I selve svaret på Cæcilius' anklager er modsætningen bemærkelsesværdig, idet Octavius' svar på tiltale er belevent (hvad der også er et retorisk stiltræk) og funderet i egne erfaringer. Han har selv været hedning, ergo har han dyrket dæmonerne, og han har tilmed deltaget i både verbale og korporlige forfølgelser af de kristne. Måske er der her tale om en spejling i Paulus-figuren i Apostlenes Gerninger? Carl Becker beskriver det som et apologetisk genretræk, når Octavius på denne måde forbinder sin argumentation med sin egen anger over sin tidligere hedenske uvidenhed.²⁵ Octavius taler, mod forventning ikke om synd, men – måske med reference til Paulus – blot om tidligere blindhed. Vi bemærker i øvrigt, at det er Octavius, der inddrager kristenforfølgelserne, og ikke Cæcilius. Octavius' ligefrem urbane tilgang til anklagerne indleder modsvaret, der i anden halvdel af kap. 28. tager form af en konkret gennemgang af de seks anklagepunkter, Cæcilius anklagede de kristne for.

²³ Oftedals ov., 39, kap. 8, l. 12f.

²⁴ Oftedals ov., kap. 8, l. 22.

²⁵ Becker 1967, 47.

I Octavius' forsvar sporer vi to mål: en eftervisning af, at disse skændige handlinger ikke bliver udført blandt de kristne, hhv. at disse beskyldninger rammer hedninger selv i kraft af deres egne (u)gerninger. Octavius afviser og behandler især Cæcilius' to sidste anklager – anklagerne om barnemord og blodskam – ligesom der i denne forbindelse gives et indtryk af det kristne samfunds ændrede etiske normsæt i forhold til hedenskabet, fx afviser Octavius meget klart udsættelse af uønskede børn til den visse død, ja, han sætter det endda på linjer med fremprovokeret abort.²⁶ Herefter kan Cæcilius' anklager siges at have mistet deres gyldighed, fremdeles som de enkeltvis er blevet tilbagevist og ved det forensiske *retorsio*, nu i stedet rammer hedenskabet selv. Hertil føjer Octavius et forsvar for de kristnes afvisning af besiddelse af romerske embeder, hvor de kristnes herkomst fra de nedre samfundslag intet har med dette at gøre, hvad Cæcilius ellers hævdede, men derimod er hedningernes egne usædelige handlemåder så rigelig grund til at afvise embeder. De kristnes sociale status og herkomst betyder heller ikke noget for udbredelsen af den nye religion, og det er slet ikke et bevis for dens mindreværd, snarere tværtimod. I den forbindelse møder vi et af få positive udsagn om kristendommen. Octavius indtager for det meste en forsvarsposition, og afværger angreb, men her taler han om kristendommens sandhedsværdi i kraft af dens dyder. I den rigs norske oversættelse lyder det, at de kristne kan "elske hverandre med gensidig Kjærlighed, til eders Ærgrelse, thi Had kjender vi ikke", for de kristne er "Brødre som Sønner af een Fader, nemlig Gud, som meddelagtige i Troen, som Medarvinger i Haabet".²⁷ Dette kan også være endnu en allusion til Paulus, denne gang til Første Korintherbrevs triade om tro, håb og kærlighed.²⁸

Cæcilius har allerede fra begyndelsen af anført, at han pga. de kristne forborgne levevis kun har kunnet tale ud fra rygter om de kristne. Det ses også på den tvivl om rygternes sandhed, der kan spores i begyndelsen af kap. 10: "Denne slette Gudsdyrkelses eget fordækte Væsen borger for, at om ikke Alt, saa dog det Meste deraf er stemmende med Sandheden".²⁹ Vi lægger også mærke til den indsnegne tvivl, og følger videre Cæcilius' argumentationsrække: Hvis man intet har at skjule, hvorfor da leve i tilbagetrukkenhed som en hemmelig kult? Her skifter Cæcilius atter tonefald og forlader igen

²⁶ Octavius, kap. 30, afs. 2.

²⁷ Oftedals ov., 90, kap. 31, l. 9f.

²⁸ Bemærket af Becker 1967, 48, note 61.

²⁹ Oftedals ov., 42, kap. 10, l. 2f.

anklagerne om usædelige handlinger og beskæftiger sig derefter mere løseligt med den absurde kristne lære, fra hvilken de burde undse sig. Ingen forestillinger blandt romerne tåler sammenligning med den kristne monoteisme, kun 'jødernes ynkelige slægt', som det hedder tåler sammenligning med de kristne. Dog sker tilbedelsen af denne ene gud hos dem åbenlyst med templer, altre, ofre og gudstjenestelige skikke, hvilket ikke har forhindre romerne i at tage både ham og hans folk til fange. Så hvor meget værre er ikke de kristnes forestillinger om Gud? "Men nu de Christne, hvilke Uhyrer, hvilke Misfostre har ikke deres Indbildningskraft frembragt! Sin Gud kan de hverken fremvise for nogen eller selv iagttage".³⁰

Octavius tilbageviser atter rygterne og indvendingerne ved først at henvise rygterne til deres usikre oprindelse, dernæst forklarer han, hvorfor den kristne Gud ikke behøver tilbedelse ved traditionelt offerceremoniel. Gud bor nemlig ikke i altre, templer eller gudestatter, tværtimod bor Gud i mennesker, hvorfor "et velbehageligt Offer for ham er et godt Hjerte, et rent Sind og en ubesmittet Samvitighed. Ved Uskyld beder man til Gud, ved Retfærdighed ofrer man til ham, ved Afhold fra Svig formilder man ham; og den, som udriver et Menneske af Fare, bringer Gud et herligt Offerdyr".³¹ I samme kapitel gør Octavius Guds almægt forstæelig ved en analogi til solen, som er synets og lysets kilde; den ser vi ikke, men den gør os alligevel i stand til at se. Videre i kap. 33 beskriver Octavius, hvordan stammer og folkeslag ikke er noget særligt (derfor heller ikke romerne), da vi alle er en stor familie – eller rettere: husholdning ("domus"), hvori de kristne er Guds hjælpere.³² Til slut afviser Octavius også Cæcilius' inddragelse af jøderne som eksempel på den ene guds magtesløshed, men hertil replicerer Octavius, at "ogsaa Jøderne har erfaring om vor Gud; han er jo nemlig Alles Gud", og Octavius opfordrer Cæcilius til at søge til jødernes skrifter (her er eneste direkte henvisning til fast tekstsamling, men benævnes altså kun som jødernes skrifter), deri "vil du erfare, at de ved sin egen Daarlighed har forskyldt sin Skjæbne", og at "det var Gud, som prisgav dem, fordi de havde overtraadt hans Bud (Oct. 33, p. 93, l. 12f og 18f)", eller endnu stærkere på latin: "sed a deo ut disciplonae transfugas deditos".³³ Efter dette de facto skriftbevis, der bestyrkes med en reference lige inden til den jødisk-romerske historiker Josefus (ca. 37/38 til 100

³⁰ Oftedals ov., 43, kap. 10, l. 9f; 13f.

³¹ Oftedals ov., 91, kap. 32, l. 4ff.

³² Octavius, kap. 33, afs. 1.

³³ Oftedals ov., 93, kap. l. 1f; 12f; 18f og Octavius kap. 33, afs. 5.

e.Kr.), afslutter Octavius sit forsvar i kapitlerne 34-37 med at gå ud over svaret på Cæcilius' anklager, og forsvarer udførligt opstandelsens mulighed, "[v]ide adeo, quam in solacium nostri resurrectionem futuram omnis natura meditetur", ja, som solen går ned, stiger den op på ny, blomsterne visner og gror atter frem osv.³⁴ De kristne udholder martyrer og lidelser, lever moralsk overlegent, lever trofast under Guds forsyn, giver til de fattige, afholder sig fra teater og gladiator-kampe, de smykker ikke deres døde, men får af Gud en eviggrøn sejrskrans, og bryster sig ikke af deres manglende viden (som filosofterne): 'Vi taler ikke om store ting, vi lever det', "non eloquimur magna sed vivimus".³⁵

II. FILOSOFISK OG LITTERÆR KONTEKST

Minucius Felix har haft en række klassiske værker foran sig, da han affattede sin dialog. Han har bearbejdet stof fra en lang antikke forfatter. Cicero (106-43 f. Kr.) synes at være den mest anvendte, dernæst Seneca (den Yngre; ca. 4 f. Kr.-65 e. Kr), ligesom der er spor af stof fra så forskellige forfattere som Vergil (særligt i kap. 5-7 og 35-36), Tacitus (i kap. 8), Suetonis (i kap. 3), Homer (i kap. 19) m.fl.³⁶ Bemærkelsesværdig er også den førnævnte reference til i kap. 33, som Octavius fører i felten som argument for, at jødernes skæbne er selvforskyldt i kraft af deres misligholdelse af deres gamle, gudgivne sæder – og dermed selv forlod Gud; Gud forlod ikke dem.³⁷ Upåagtet dateringen af Minucius' dialog er dette et meget tidligt vidnesbyrd om kristen, apologetisk brug af Josefus.

Når dette er sagt, overgår brugen af Cicero alle andre af Minucius' inspirationskilder. Der findes stof fra hele 14 af sølvalder-talerens værker, men mest prægnant fra "De naturum deorum". Minucius Felix trækker som sagt næstmest på Seneca, det gælder fx dennes "De providentia" i kap. 36-37, hvor Octavius gør rede for de kristnes syn på skæbne, forsyn og fri vilje. Minucius Felix har også benyttet bl.a. Senecas "Dialogi" og "De superstitiones" – der er tabt, men kendes via Augustins "De civitate dei". En enkelt græker, Platon, har

³⁴ Octavius, kap. 34, afs. 11. Her skal vi især lægge mærke til forskellen fra Tertullian, der i afslutningen af "Apologeticum" også taler om opstandelsens mulighed, men modsat Minucius polemiserer mod filosofernes tro på en naturens reinkarnation; kristendommen lærer derimod kødets opstandelse, der er noget andet og mere ("Apologeticum", kap. 48, afs. 1).

³⁵ Octavius, kap. 38, afs. 6.

³⁶ Jean Beaujeu har i Minucius Felix: Octavius (Paris: Les Belles Lettres 1964) gjort rede for den omfattende brug af latinsk litteratur, se særligt xxxii f.

³⁷ Octavius, kap. 33, afs. 4.

også en fremtrædende rolle, og hans dialog "Phaidon", om Sokrates' samtale om sjælens udødelighed, kan høre til inspirationskilderne. Sven Erik Mathiassen har også påpeget et andet og mindre sted, hvor Minucius bruger Seneca (og som umiddelbart overses af den i noten nævnte Jean Beaujeu). Det drejer sig om Cæcilius' anklage i kap. 12 om, at de kristne brystede sig af fattigdom (altså falsk ydmyghed). Hos Seneca hedder det i "Epistula" (2,6), at 'ikke den, der ejer lidt, men den som begærer meget, er fattig' ("non qui parum habet, sed qui plus cupit, pauper est"), hvortil det hos Minucius Felix næsten identisk – i Octavius' svar i kap. 35 på anklagen fra kap. 12 – hedder: "magis pauper ille est, qui cum multa habeat, plura desiderat".³⁸

Cicero

I det følgende vil jeg vende mig mod spørgsmålet, hvordan Minucius Felix omarbejder sit forlæg, specifikt hans brug af Ciceros filosofkatalog i "De natura deorum" samt hans anvendelse af Ciceros sprog og retorik, som Minucius åbenlyst imiterer.³⁹ Minucius' lån og genbrug af indhold, sprog, stil og form fra Ciceros "De natura deorum" kan spores hele vejen gennem dialogen; det er mest prægnant i kap. 5, 17, 18 og særligt i kap. 19.⁴⁰ Minucius gengiver nemlig i dette kapitel Ciceros såkaldte 'filosofkatalog', men heller ikke her sker det i form af et en-til-en-plagiat. Minucius er en mere avanceret forfatter end blot og bart en kopist. Frem for direkte citater, og dermed egentlig plagiat i vores forstand af dette ord, er der tale om allusioner og bevidst indholdsmæssigt og retorisk genbrug og inspiration. Denne mere sofistikerede brug af Cicero er i sig selv et argument for at datere dialogen efter Tertullian, idet denne i "Apologeticum" citerer direkte fra Cicero, og med en langt større detaljerighed end hos Minucius, ligesom Bertil Axelson i sin undersøgelse af det såkaldte prioritetsproblem mellem Tertullian og Minucius Felix netop lægger Minucius' adaption af Cicero på lignende måde, som han genbruger stof fra Tertullian, til grund for at datere Minucius Felix' dialog som en bearbejdelse efter Tertullians "Apologeticum".⁴¹

Forlægget for dialogens to stridende parter, skriver Alfons Fürst⁴², skal findes i parternes filosofiske karakter, der begge er hentet i Cice-

³⁸ Octavius, kap. 35, afs. 4, jf. Mathiassen 2006, 285.

³⁹ Kytzler 1993, kommentar, 173.

⁴⁰ Beaujeu 1964, xxxii f.

⁴¹ Axelson 1941, 66.

⁴² Alfons Fürst, Die philosophiegeschichtliche Ort von Minucius Felix' Dialog "Octavius", i: *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 42. årgang, (Münster: Aschendorff 1999), 43f.

ros værk. Cæcilius argumenterer som filosofisk skeptiker tillige som religiøs traditionalist imod de kristnes hævde af sandheden, mens derimod Octavius argumenterer dogmatisk til fordel for kristendommens sandhed som en slags filosofisk erkendelsesteoretiker. Det er her, at ligheden med Ciceros fra 45-44 f.Kr. affattede "De natura deorum", dvs. 'Om gudernes væsen', i særlig grad gør sig gældende. Minucius er i flere henseender inspireret af dette Cicero-værk: Det gælder for det første selve den fiktive ramme: tre forskellige personer repræsenterer tre forskellige positioner i en dialog, som forfatteren (hhv. Cicero og Minucius Felix) husker tilbage på. For det andet gælder det i særdeleshed Minucius Felix' omarbejdelse af Ciceros såkaldte filosofkatalog fra "De natura deorum".

Cicero lader i bog 1 og 2 hhv. en epikuræer (benævnt C. Velleius) og en stoiker (Q. Lucilius Balbus) fremlægge hver deres skoles teologiske argumenter om det guddommelige (i hhv. bog 1 og 2), hvortil en skeptisk akademiker (C. Aurelius Cotta) vender sig (i bog 3); den slutter med Ciceros tilslutning til skeptikerens holdning mod epikuræismen, mens stoicismen, dvs. Balbus' position, dog ifølge Cicero var den mest sandsynlige. Minucius overtager den grundlæggende disposition i sit værk fra Cicero og dennes såkaldte antilogi-stil; altså den dialogiske kappestrid. Hos Minucius Felix kan vi sige, at den kristne Octavius overdrages den epikuræiske position, der nu omformes til den kristnes position, og Cæcilius primært overtager skeptikerens rolle. Rent dramaturgisk er Minucius i rollen som både den observerende Cicero (forfatteren) og skeptikeren Cotta, idet denne i Ciceros tekst lægger hus til samtalen og har den mest tilbagetrukne rolle, mens epikuræeren Velleius og stoikeren Balbus er de to centrale samtalepartnere.

Hos Minucius er de to hovedaktører Minucius' ven, Octavius, og vennen, men hedningen, Cæcilius. Minucius vender opbygningen om, idet han omtolker de filosofiske positioner til at være til fordel for den kristne Octavius' argumentation, mens skepticisken oprettholdes i Cæcilius' figur: Men hvor den skeptiske indstilling nu alene er rettet mod kristendommens (filosofiske) sandhedsværdi: Fandtes der virkelig et guddommeligt forsyn (og dermed en eneste sandhed), havde 'Sokrates ikke drukket af giftbægeret' osv., nej, det sandsynlige er mere nærliggende end det sande: "aut incerta nobis veritas ... aut, quod magis credendum est, variis et lubricis casibus soluta legibus fortuna dominatur".⁴³ De kristne burde ikke bekymre sig om det

⁴³ Octavius, kap. 5, afs. 13.

overjordiske, men indtage en passende skeptisk (og jordbunden) holdning: "satis est pro pedibus aspicere".⁴⁴

Ciceronsk retorik

Denne omvending af Ciceros forlæg kan med et retorisk begreb betegnes som *retorsio*, idet Minucius spejlvender Ciceros intention. Først påpeger, at på det antagelige affattelsestid for Minucius' "Octavius" (i overensstemmelse med en tidsfæstelse efter Tertullian og dermed i første halvdel af det 3. århundrede) stod diskussionen ikke længere mellem akademisk skepticisme og stoisk dogmatik; denne diskussion levede blot videre i en skolemæssig sammenhæng. Anderledes sagt bearbejder Minucius Felix Ciceros forlæg på en måde, så argumentationsgangen er ciceronsk, men indholdet og intentionen ændret i kristendommens favør.

Groft sagt er Minucius' brug af og allusioner til klassisk, antik litteratur og filosofi en form for pynt, der skal iklæde den simple kristendom et filosofisk og græsk-romersk skrud og ved at 'låne' filosofisk lærdom: argumentativ kraft. Denne brug af de klassiske forlæg og retorik er et af hovedargumenterne i Barbara Alands tese om, at "Octavius" i højere grad end andre af de latinske apologeter henvender sig til den romerske overklasse. Aland fremhæver fx, hvordan Minucius' i kapitel 9 (afs. 6) lader Cæcilius tage Cornelius Frontos parti – "Cirtensis nostri"; Fronto kom fra den karthaginiensiske by, Cirta (i dag: Constantine) i Nordafrika. Vi skal forstå Minucius Felix sådan, at Cæcilius er på linje med Fronto (og bekendt med den nordafrikanske kontekst, hvorfra i øvrigt også Tertullian kom) og i denne forbindelse Frontos beskyldninger imod for amoralsk levned, hvilket Octavius i kapitel 31 afviser – "tuus Fronto", replicerer han hånligt. Minucius Felix er således klar over nogle af de klassiske (overklasse-)argumenter imod kristendommen. Denne Cornelius Fronto (o. 95-166), blev romersk konsul i 143⁴⁵ og var Marcus Aurelius' lærer i retorik under kejser Hadrian (76-138) og i dialogens sammenhæng inddraget for sine taler imod netop de kristne. Disse taler er i dag tabt, og faktisk kendes talen mod de kristne kun fra Minucius' brug af den, så spørgsmålet er selvfølgelig om de overhovedet har eksisteret; jeg argumenterer som sagt for, at "Octavius"-dialogen først og fremmest skal forstås som en fikcionaliseret apologi. Inddragelsen af Fronto er et af Alands centrale argumenter for, at skriftet hører hjemme i en elitær kontekst – og omvendt viser Minu-

⁴⁴ Octavius, kap. 12, afs. 7.

⁴⁵ Om Fronto jf. R.M. Grant, *Greek Apologists of the second century* (London: SCM 1988), 31.

cius Felix hermed, at angrebene mod de kristne kom fra højeste niveau i samfundet. Desto større er succesen, idet Cæcilius, således defineret som tilhørende den romerske overklasse, lader sig omvende til kristendommen.⁴⁶

De filosofiske og litterære referencer kan altså på den ene side være udtryk for retorisk pynt jævnfør dialogens kontekst i de højere romerske lag. På den anden side kan der være tale om et typisk apologetisk stiltræk. Brugen af klassikerne er ud fra denne forståelse ikke blot "embellishment", men en del af den retorisk-apologetiske strategi.⁴⁷ De er med andre ord udtryk for den retoriske funktion *retorsio*, dvs. en retorisk omvending eller en slags retorisk kontrafraktur, hvor velkendte filosofiske positioner og holdninger tolkedes som foregribelse af kristendommens (filosofiske) sandhed. I den forbindelse er det også en særskilt pointe, at Minucius anonymiserer sine kilder, Cicero, til sit filosofkatalog (filosofferne fremtræder fx stadig ved navns nævnelse): således viser den kristne, ikke en hedning som Cicero, at kristendommen er bevidst om den filosofiske tradition – og som den eneste filosofi forstå, hvad filosofierne i virkeligheden forestillede sig om det guddommelige. Tertullians brug af de hedenske filosoffer sker i modsætning til denne indarbejdede brug åbenlyst og med reference til kilden, og anderledes end Minucius Felix er det Tertullians dagsorden at sætte skarpt skel mellem filosofien og kristendommen (hvad der bliver særligt tydeligt i de sidste kapitler af "Apologeticum").⁴⁸ Derved er også den risiko indbygget, at vedkommende, som skal overbevises, kan indvende, at Tertullian forsvarer kristendommen med lånte fjer, eller som det faktisk forholder sig: egentlig er fjendtligt indstillet over for filosofien.

Filosofkataloget

De filosofiske positioner, som der er indlagt parterne imellem i "Octavius", har også betydning for undersøgelsen af affattelsestidspunktet. Jeg vil nedenfor fremlægge nogle af de klassiske argumenter for en datering efter Tertullians "Apologeticum", dvs. en datering efter 197. Foregriber vi dette og antager, at Minucius Felix' dialog er affattet i 200-tallets første halvdel, dvs. efter Tertullian, var diskussionen mellem stoicisme og epikuræisme, som Cicero gjorde rede for i "De

⁴⁶ Barbara Aland, "Christentum, Bildung und Römische Oberschicht. Zum "Octavius" des Minucius Felix", i *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Ergänzungsband 10 (Münster: Aschendorff 1983), 12.

⁴⁷ Således Danuta Shanzer, "Augustine and the Latin Classics", i: Mark Vessey (red.), *A Companion to Augustine* (Oxford: Blackwell 2012), 169 f.

⁴⁸ Niels Willert, "Tertullian", i: Engberg, Jacobsen og Ulrich 2006, 233-268 (268).

natura deorum" ikke længere aktuel. Alfons Fürst skriver, at eftersom akademiet i Athen under Antiokos fra Askalon i det 1. århundrede f.Kr. vendte sig bort fra skepticiseringen og rettede blikket mod en dogmatisk læsning af Platon, er det mere sandsynligt, at vi finder Minucius Felix' filosofiske standpunkt i platonismen frem for noget andet. Antiokos' ændring af akademiets kurs var begyndelsen til middelplatonismens omfattende systemkonstruktioner, der i høj grad prægede Minucius Felix' samtid. Ifølge Fürst skal vi derfor søge den filosofiske inspiration for Minucius Felix i den tidlige middelplatonisme; anderledes sagt er hans brug af Cicero ikke en indikator på en tidlig-datering, snarere viser hans omtolkning af Cicero frem i tid. Hvilken filosofisk retning står da skeptikeren Cæcilius i? Fürst anfører her Pyrrhon fra Elis' lære (ca. 365-272 f. Kr.) som baggrund for den skeptiske position, da dennes radikal-skeptiske lære stadigvæk fandt tilhængere helt op i det 3. århundrede e.Kr. Endda arbejdede den sidste af de pyrrhoniske skeptikere, Sextus Empiricus (empiriker!) (ca. 160-210 e.Kr.), i Minucius' umiddelbare samtid (uanset, om dialogen dateres tidligt til det 2. århundrede eller sent og dermed i det 3. århundrede). Dialogens erkendelsesteoretiske positioner diskussionsparterne imellem er således pyrrhonisk skepticisme over for platonisk-inspireret kristen dogmatik; særligt Cæcilius' fastholden af det sandsynlige frem for det sande (eller falske). Den akademiske skepticisme, der var den skeptiske position på Ciceros tid, var snarere en afvisning af nogen form for sand viden overhovedet.⁴⁹

Den allertydeligste inspiration (og genbrug) af Cicero er som sagt filosofkataloget i kap. 19. Denne tale har sit forbillede i epikuræeren Velleis' tale i Ciceros "De natura deorum". Minucius Felix har opbygget kataloget sådan, at det skal underbygge apologiens og kristendommens hævde af den ene, sande Gud filosofisk. Dette gøres ved at uddrage et art destillat af alle de gamle, græske filosoffer (fra Thales af Milet til Platon, yngst er dog Theofrast, der nævnes inden Platon). Filosofferne gengives ikke helt tro mod deres lære, men der er givetvis tale om bevidst fejlagtige udlægninger af de filosofiske læresætninger, så det passer bedre ind i Minucius' kristne argumentationsgang – eller også er disse fejl overtaget fra Cicero, der også gengiver de gamle grækere forkert. Det er værd at notere sig, hvordan Ciceros epikuræer anvender sit filosofkatalog til at polemisere mod absurditeterne i alle ikke-epikuræiske gudsopfattelser, mens altså Octavius anvender det i apologetisk øjemed til at underbygge læren om Guds enhed. Minucius lægger derfor for med Tha-

⁴⁹ Fürst 1999, 45.

les (o. 635-546 f.Kr.), og hans lære om, at alt er vand – men Gud er den ånd, der har formet alt ud af vandet, og på samme vis går det rask igennem de græske filosoffer, for når bl.a. den yngre miletiske filosof, Anaximenes (o. 585-525 f.Kr.) lærer, at luften er en ubegrænset guddommelig størrelse, da er det et gudsbegreb, som ifølge Minucius stemmer overens med de kristnes.⁵⁰ Filosoffer og de gamle tænkere talte, trods nominelt polyteister, om Gud i ental (*deus*), og at der i filosofernes tale om 'det guddommelige' er tale om monoteisme, allertydeligst hos Platon (!), men at det først er de kristne, der har erkendt, at der faktisk kun er én Gud. Ja, man kunne sige, som Octavius, at 'de kristne er nutidens filosoffer, eller filosoferne var allerede kristne' ("nunc Christianos philosophos esse aut philosophos fuisse iam tunc Christianos"). Hos de gamle grækere lå kristendommen allerede skjult.⁵¹

Vi skal derfor ikke vende tilbage til fortidens fejlantagelser, hvorfor det kronologiske aspekt i Ciceros filosofrækkefølge erstattes af et indholdsmæssigt og erkendelses-akkumulerende formål. Den ciceronske skepticisme er altså omtolket til kristen platonisme, således at den højeste erkendelse svarer til eksistensen af en højeste tanke: Gud. Det understreges yderligere ved, at Minucius – der generelt har reduceret i Ciceros filosofkatalog – ændrer kataloget med hensyn til at omplacere Platon (særligt med udgangspunkt i "Timaios", der som en af få kilder nævnes direkte).⁵² Ifølge Octavius er Platon i netop "Timaios" den, der sætter navnet Gud på 'altings fader, sjælens skabende kunstner og skaberen af alt himmelsk og jordisk' – de kristne har samme gudsbegreb.⁵³ Platon danner også forlæg for mellemleden i "Octavius", som Minucius har hentet i "Phaidon", hvilket tilsammen styrker Fürsts argumentation for en affattelse midt i det 3. århundrede, hvor platonismen for alvor begyndte at være filosofisk inspirator for kristendommen.⁵⁴ Af den grund kunne vi opfatte Minucius' brug af latinsk litteratur og hellenistisk filosofi som en bevidst udeladelse af de kristnes egne kilder (dvs. de nytestamentlige skrifter). Forstår vi dialogen som apologi, da står det klart, at Minucius' formål har været, som også Barbara Aland var talsmand for, "a credible defense of Christianity to Romans using language and con-

⁵⁰ Octavius, kap. 19, afs. 5.

⁵¹ Octavius, kap. 20, afs. 1.

⁵² Becker 1967, 10-19

⁵³ Octavius, kap. 19, afs. 14-15.

⁵⁴ For uddybning se samme, 6-10.

cepts familiar to them".⁵⁵ Af samme grund ville det have været nyttesløst at citere intern-religiøse skrifter som de nytestamentlige; de ville simpelthen ikke rumme den samme argumentative kraft som de filosofiske kilder. Havde Minucius i højere grad lagt nytestamentlige skrifter til grund for sit forsvar, ville dialogen have ændret karakter fra apologi over for dem, der misforstod kristendommens lære, til et didaktisk værk til gavn for de kristne selv i form af et argumentationskatalog, som de kristne kunne bruge, når de mødte hedenskabets anklager. Hardwick skriver, at imod den læsning, som snarere forstår Minucius som retoriker frem for filosof, er det vigtigt at understrege, at Minucius gør brug af Ciceros retoriske indsigter og strategier, fordi det jf. Cicero hører til en filosof's opgave at være veltalende og formulere sig retorisk elegant.⁵⁶ Hvortil kan tilføjes, at den filosofiske sprogdragt, Minucius har iklædt sin apologi, trods alt er tydeligt kristent farvet.

Igen må jeg også betone, at nok benytter Minucius sig ikke direkte af de nytestamentlige skrifter, men der synes at være en lang række allusioner fortløbende gennem skriftet. Jeg mener, at det er oplagt, at Octavius-figuren fx spejles i Paulus-figuren, ligesom det flere gange gentagne motiv om tro, håb og kærlighed er eksempler på bibelallusioner (særligt kap. 31,8 og 38,4). En forsker som Jean Beajeu har også ment at kunne finde en lang række allusioner til bibelskrifter. Omvendt kan det naturligvis indvendes, at allusionerne er for svage, og det i så fald drejer sig om *common places* i den tidlige kristendom.⁵⁷ Også dåben og treenigheden, har enkelte forskere ment at kunne spore under Minucius' filosofiske sprogdragt og referencer.⁵⁸ Når Minucius/Octavius fx i filosofkataloget i kap. 19 fortæller om Thales fra Milet (ca. 635-546 f.Kr.) og dennes lære om, at alt er vand, da giver det anledning til et indirekte forsvar for dåben. For nok er alt vand, men Gud er den ånd, der har formet alt af vand – dette er dog ifølge Octavius en indsigt, der ikke kan være af mennesker, men må være givet af Gud, "a deo traditum", så 'ser du nok, at de første filo-

⁵⁵ Dette og næste efter Michael E. Hardwick, *Josephus as a historical source in Patristic literature through Eusebius*, Brown Judaic Studies 128, (Georgia, USA: Scholars' Press 1989), 22.

⁵⁶ Hardwick 1989, 23.

⁵⁷ Beaujeu 1964 (xxxvii) nævner allusioner til 1 Mos i Octavius kap. 19 (skabelsen) og 32; 2 Mos i kap. 33 (om jødernes kult), 1-2 Kong i kap. 32 (om at kende Gud), Job i kap. 17 og 36 (om forsynet) og måske Salmernes Bog og Esajas i kap. 32 og Jeremias i kap. 29. Beaujeu nævner også en række mulige allusioner til NT, bl.a. Luk i kap. 36, Joh i kap. 19, og ApG i kap. 32., derudover til en række af brevene, bl.a. Rom i kap. 31, 1-2 Kor i kap. 31 og 1 Tim i kap. 29 og igen 32, og 2 Pet (om blomsterne som billede på opstandelsen!) i kap. 34. Indvendingen hos Hardwick 1989, 22.

⁵⁸ Det gælder fx Kytzler 1993, 167, som i sin kommentar fremhæver disse og nedenstående eksempel med dåben. Treenigheden spores ifølge Kytzler i Octavius 18,7 og 19,2.

soffers principper stemmer fuldstændig overens med vores":⁵⁹ Filosofien beviser således kristendommens sandhed.

III. DIALOGENS AFFATTELSESTIDSPUNKT

Et omdiskuteret emne igennem de seneste halvandenhundrede års forskning er som nævnt dialogens affattelsestidspunkt. Det gælder ikke mindst i forhold til den sikre datering af Tertullians "Apologeticum", hvis affattelsesår er 197 (eller umiddelbart derefter).⁶⁰ Pga. det indbyrdes afhængighedsforhold og æren som første latinske apologet, har det dette spørgsmål optaget patristikere. Prioritetsforholdet kan også have betydning for det afledte spørgsmål, nemlig hvornår kristendommen for alvor indoptog filosofiens, ikke mindst platonismens, tankegang. Var kristendommen i første omgang en mere filosofisk bevægelse, da den begyndte at vinde indpas i den romerske elite (således hvis Minucius Felix har forrang), og var det således først senere med Tertullian, at kristendommens latinske teologer for alvor knyttede an til en mere bibelsk og dogmatisk argumentationsform? Det var netop dette spørgsmål, der hidrører fra den ældste forskning, som vi så reaktualiseret hos Earl Doherty, og som lå til grund for Svend Erik Mathiassens åbning for en tidligdatering af Minucius Felix' dialog. Allerede i 1910 gav Richard Heinze dog forskningen et fast holdepunkt i sin analyse af "Apologeticum", med hvilken han sammenlignede de beslægtede afsnit af denne med lignende afsnit i Minucius Felix' "Octavius". På denne vis søgte Heinze at kunne dokumentere Tertullians forrang; ifølge Heinze reducerede Minucius Tertullians mere avancerede arbejde, og "Octavius"-dialogen var derfor sekundær og et senere trin i den teologihistoriske udvikling.⁶¹ Heinze gjorde ved sit arbejde et sådan indtryk på forskningen – i hvert fald den filologiske – at tilhængere af "Octavius" forrang ændrede holdning til fordel for "Apologeticums" kronologiske prioritet.⁶² Det var dog ikke alene Heazines fortjeneste, for faktisk havde

⁵⁹ Octavius, kap. 19, afs. 3.

⁶⁰ For gennemgange af den ældre litteraturs positioner henviser jeg til Axelson 1941, 10 ff og Beaujeu 1964's indledning og kommentarer til hans udgave af "Octavius". Jeg støtter mig i det næstfølgende særligt til Becker 1967. Fraregnet Mathiassen 2006's introduktion er eneste nyere nordiske studie i Minucius Felix (jf. Nordisk Patristisk Bibliografi af Holger Villadsen, www.patristik.dk) Ingvild Sælid Gilhus', "'The Springtime of the Body'. Resurrection in Minucius Felix's Octavius", i: Anne Hege Grung, Marianne Bjel-land Kartzow m.fl. (red.), *Bodies, Borders, Believers. Ancient texts and present conversations* (Eugene, Oregon: Pickwick 2015), 109-124.

⁶¹ Richard Heinze, "Tertullians 'Apologeticum'", *Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften*, hæfte 10 (Leipzig 1910), 62, jf. Becker 1967, 75.

⁶² Det være sig bl.a. Eduard Norden og Johannes Geffcken.

Adolf Harnack allerede i 1904 konkluderet det samme; Harnack greb dog ikke problemet filologisk an.

Harnacks kriterier

Adolf (von) Harnack (1851-1935) var ved skiftet mellem det 19. og 20. århundrede en af tidens mest betydningsfulde granskere af kristendommens historicitet og dogmernes dannelse – og i hans øjne: Jesu oprindelige budskabs forvanskning i kraft af påvirkningen fra især den hellenistiske filosofi. Det sidste er givetvis medvirkende årsag til Harnacks interesse i at datere Minucius Felix så sent som muligt, al den stund en tidligdatering ville føre Minucius Felix' filosofiske kristendom (en så at sige med den græsk-romerske filosofi akkommoderet kristendom) for tæt på både den nytestamentlige tid og dermed Jesu eget (rene og historisk 'ægte' budskab). Til trods for disse historiske interesser, er Harnacks opstillede kriterier for en bedømmelse af Minucius Felix ikke dårlige. Harnack påpegede vigtigheden af at se på Minucius Felix' værk som et værk i egen ret og ikke som et forlæg for eller produkt af Tertullians værk. I den forstand arbejder jeg selv i forlængelse af Harnacks tilgang. Harnack opstillede en række punkter, der som minimum måtte tages i betragtning, hvis man overhovedet ville driste sig til at sige noget om affattelsestidspunktet for Minucius' dialog. Disse kriterier er endnu gyldige i den forstand, at Harnack påpegede, at enhver datering, om den være sig filologisk eller teologisk bestemt, er og bliver teoretisk.⁶³

For det første (1), slår Harnack fast, forudsætter "Octavius" kendskab til Fronto (der som nævnt døde ca. 166), ligesom det er tilfældet for Hieronymus, Lactantius, Novatian, Sixtus, hvilket fører Harnack til, at dialogen stammer fra tidligst 160 og senest 250. For det andet (2) giver Hieronymus' vidnesbyrd om Minucius Felix som apologet og hans omtale af Tertullian før Minucius Felix' "Octavius" ingen større klarhed, for så vidt angår deres indbyrdes forhold. Hieronymus omtaler dog Minucius hele fem steder, og alle steder synes han at betragte ham som senere eller i al fald mindre betydningsfuld i forhold til Tertullian (han nævnes to gange i rækkefølgen Tertullian, Cyprian (d. 258), Minucius).⁶⁴ For det tredje (3) afviser Harnack hy-

⁶³ Dette og næste efter Adolf Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, 2/2, (Leipzig: J.C Hinrichs'che Buchhandlung, 1904), 324-330.

⁶⁴ Uddrag af Hieronymus-kilden med omtalen af Minucius Felix er optrykt tillige med de andre antikke vidnesbyrd i Kytzler 1993, 138-141. Kytzler påpeger også, at Lactantius' omtale af Minucius før Tertullian og Cyprian ikke nødvendigvis kan bruges som et bevis for Minucius' kronologiske forrang, idet de synes oplistet i stigende rækkefølge efter betydning, således begyndende med den mindst betydningsfulde (Minucius Felix) og sluttende med Cyprian; Kytzler 1993, kommentar, 163.

potesen om en fælles kilde for Minucius og Tertullian (fandt en sådan fælleskilde, ville den heller ikke løse spørgsmålet om deres indbyrdes afhængighedsforhold). Denne teori, der ikke længere har tilhængere, var aktuel på Harnacks tid. Selv en summarisk gennemgang af tesen, viser at den operer på yderst hypotetisk grundlag. Tankegangen minder lidt om Q-teorien i den klassiske nytestamentlige to-kilde-hypotese, og forudsætter altså en tabt fælleskilde mellem Minucius Felix og Tertullian, der således forklarer lighederne de to skrifter imellem. Ideen blev oprindeligt fremsat af Wilhelm von Hartel i 1869, men forbindes især med Friedrich Wilhelm (1887), der forfinede tankegangen, således at der alene var tale om en tabt Cicero-citat-kilde (jf. Q og teorien om dette som en tabt logiekilde med Jesus-ord), hvorfra både Minucius Felix og Tertullian havde deres materiale, som de dog på hver deres måde havde bearbejdet i deres respektive gengivelser af fx filosofkataloget.⁶⁵ Vender vi tilbage til Harnack, hjælper det for det fjerde (4) ikke at inddrage de græske apologeter som fælles baggrund for Minucius og Tertullian, såfremt man interesserer sig for det kronologiske problem. Begge er og bliver latinske apologeter ifølge Harnack, der dermed også afviser den endnu mere spekulative tankegang, at der muligvis kunne være tale om en fælles, tabt græsk kilde, som måske lå til grund for både Minucius og Tertullian.⁶⁶ For det femte (5) står det ifølge Harnack fast, at "Apologeticum" er skrevet i 197, hvilket påvirker det sjette punkt (6), at Fronto, som nævnes i "Octavius" ikke kan bruges som argument for en præcis datering, da Fronto længe vedblev at være en kendt skribent – dermed er vi tilbage ved punkt 1, idet Fronto højst kan hjælpe os til et *terminus post quem*. Endelig ophæver Harnack i virkeligheden alle argumenter, da det i dette spørgsmål er som med et timeglas: Reelt kan alle argumenterne i denne sag vendes på hovedet.

Timeglasset

Vender vi nu Harnacks timeglas på hovedet, er det særlig tydeligt, at der er en indbygget svaghed i at argumentere filologisk-tekstkritisk, når man vil tidsfæste "Octavius"-dialogen. Det gælder i særdeleshed hypotesen om det uharmoniske, fejltyngede skrift som værende

⁶⁵ Friedrich Wilhelm, "De Minucii Felicis Octavio et Tertulliani Apologetico", i: *Breslauer philologische Abhandlungen*, 2, hæfte 1 (1887), 1-86.

⁶⁶ Et sent bud på en græsk fælleskilde er fremsat af M. Sordi "L'apologia del martire romano Apollonio, come fonte dell' Apologeticum di Tertulliano e i rapporti fra Tertulliano e Minucio, i: *Rivista di Storia della chiesa in Italia* 18 (1964), 169-188, der mener, at Tertullian og Minucius muligvis har et tabt skrift af Apollonius Apologeten (d. 185) som fælles kilde (jf. Hardwick 1989, 52, note 2 – som afviser tanken).

det ældste, hvilket det yngre skrift korrigerer og omvendt. Harnack var selv, uden egentlig at kunne bevise det, overbevist om Tertullian og "Apologeticums" forrang, men forklaringen lå her i hans dogme-historiske tilgang: Minucius' filosofiske kristendom var udtryk for en større forvanskning end Tertullians mere bibeltro, historiske kristendom. Lakmusprøven for Harnack var imidlertid, om det overhovedet var muligt at tænke sig "Octavius" skrevet før 197 og dermed vende hans egen argumentation på hovedet? Efter en lang argumentationsfølge, der ikke skal refereres her, konkluderer Harnack, at det selv uden filologiske overvejelser må holdes for sandt, at Minucius har skrevet af fra Tertullian. Endog, fortsætter Harnack, på et meget senere tidspunkt end Tertullians skrift. Harnack kan imidlertid ikke give en mere præcis datering (men bliver ved den uudtalte antagelse, at Minucius Felix i en eller anden grad forudsætter Tertullians skrift ukendt, sådan at 'plagiatet' ikke var alt for åbenlyst). Harnack bemærker endvidere, at Hieronymus, der som nævnt er en af få antikke kilder, der nævner dialogen, generelt har ret i sin kronologi, hvorfor der i dette tilfælde skulle være tale om en fejl hos ham, når han nævner Tertullian først og Minucius Felix og andre senere. Til Harnacks argumentation kan vi med de filosofiske indsigter, vi har gjort ovenfor i denne artikel, tilføje, at også Minucius Felix' brug af Cicero, kan tjene til bevisførelsen for en affattelse efter Tertullian og "Apologeticum". Begge benytter sig af Cicero, men Tertullian gør det netop i en mere direkte grad end Minucius, hvor der i højere grad er tale om imitation og brug frem for egentlig genbrug. Negativt bestemt kunne vi også sige, at der med hensyn til Cicero hos Minucius Felix generelt er tale om en reduktion og forenkling, i hvert fald i sammenligning med Tertullians mere ekstensive brug. Her kunne det måske bedre give mening at inddrage det tekstkritiske princip, således at Tertullian med hensyn til brugen af eksterne kilder, såsom Cicero, er et eksempel på en udvikling fra det simple (Minucius) til det komplekse (*lectio difficilior lectio potior*). Omvendt kunne Minucius Felix' "Octavius" forstås ud fra princippet om, at den korte form skal foretrækkes for den lange (*lectio brevior lectio potior*). Nu er det imidlertid ikke tale om vurderingen af manuskripter, ej heller er disse principper at forstå som love. Der er tale om selvstændige skrifter med tematisk og indholdsmæssigt fællesskab – her har Harnack en pointe i sin afvisning af disse filologiske princippers anvendelse. Alligevel vil jeg fastholde, at det første af de nævnte tekstkriterier (*lectio difficilior lectio potior*) kan bruges som argument i denne sag, eftersom Minucius Felix kan forstås som en forenkling, men i en anden betydning end forkortelse, nemlig som en dramatisere-

ring eller fikcionalisering i dialogens form af sværere, mere dogmatisk 'tunge', indholdsmæssige motiver fra Tertullians "Apologeticum"; denne er således ikke bare forud i tid, men reelt kilde til indholdet af Minucius Felix' dialog.

Det litterære genreskift fra decideret apologi til dramatiseret dialog kan på denne måde anskues som en udvikling fra det enklere til det mere komplekse, og er således et argument for Minucius' sekundære kronologiske status i forhold til Tertullian. Når det så er sagt, er der ikke tale om, at Minucius er en bedre sproglig stilist end Tertullian. Tertullian skriver langt mere levende, ja, og er teologisk mere prægnant og polemisk i sit sprog og sin argumentation. Minucius Felix bestræber sig derimod på at tale kristendom på en mere subtil måde, der er i stil med den hedenske filosofi.⁶⁷ Måske af samme grund nævner Minucius Felix ikke sine forlæg eller kilder, når han indarbejder stof fra Cicero, Seneca og andre. Det gør Tertullian derimod. Eller sagt med Bernhard Kytzlers ord: "Das alles lagt die Ausnahme nahe, daß Minucius auch aus Tertullians 'Apologeticum' geschöpft hat, daß er als der Nehmende, nicht als der Gebende anzusehen ist".⁶⁸

Et par filologiske iagttagelser

Harnack advarede mod de filologiske argumenter i forsøget på at tidsfæste dialogen. Senere forskere har alligevel ikke afholdt sig fra at gøre forsøget, og nogle pointer skal her nævnes. En af de faglitterære kilder til Kytzlers kommentar, som jeg citerede ovenfor, er Carl Becker. Også han støtter sig til tesen om "Apologeticums" kronologiske prioritet, men gør Harnack øvelsen efter og vender timeglasset på hovedet på ny. Becker anfører således en række argumenter for det modsatte i sit forsøg på klarhed omkring affattelsestiden for "Octavius". Bl.a. skriver han, at eftersom argumenter og tankerækker får plads i dialogen uden introduktion eller angiven anledning, kunne dette tale for Minucius' forrang i forhold til Tertullian; Minucius Felix taler med andre ord den hedenske filosofis sprog naturligt og uden polemik for øje.

⁶⁷ På samme vis Michael Fiedrowicz og hans generelle vurdering af Minucius Felix ift. Tertullian, fx som her: "Einer kompromißlosen Polemik gegen die pagane Kultur, Religion und Philosophie (Terian, Theophilus, Tertullian, Hermias) stand eine differenzierte Kritik gegenüber, die zugleich nach Anknüpfungspunkten im heidnischen Denken suchte, um die christliche Wahrheit als Vollendung des dort nur fragmentarisch Erkannten zu präsentieren (Minucius Felix, Clemens von Alexandrien, Origenes)"; i Fiedrowicz' egen *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitanspruch in den ersten Jahrhunderten* (Paderborn: Ferd. Schöningh 2000), 68.

⁶⁸ Kytzler 1993, kommentar, 165.

Ved nærmere eftersyn viser det sig dog, at Minucius Felix som sagt har filosofiske forlæg. Skønt indflydelsen fra Cicero, Seneca og Platon er åbenlyse, når først disse er iagttaget, er der ligegodt gennemgående tale om indirekte citater, omskrivninger og allusioner. Altid er de imiterede argumentationsrækkefølger behændigt dækkede af nye ordstillinger og ved brugen af synonymmer. Vi ser altså, hvorledes der er tale om en bevidst strategi hos Minucius Felix: at lade filosoferne komme til orde til forsvar for kristendommen, at vække genklang, uden at se ud som om man bevidst omtolker filosoffer, der ikke var kristne. Ser vi til Tertullians "Apologeticum", er der langt større ordrette lighedspunkter mellem de hedenske forlæg og den apologetiske brug. Det peger på, at Minucius slører Tertullians brug af filosofferne, så det går fra en direkte brug til en indirekte. Her har han gjort sig umage. Derimod er selve omkalfatringen af Tertullians egen tekst, i forhold til citaterne hos Tertullian, af Minucius foretaget på en mere utilsløret måde.⁶⁹ Selvom det er muligt at finde et antal næsten ordrette overensstemmelser mellem Tertullian og Minucius Felix, anvender Minucius til dels stadig brugen af synonymmer – måske for at dække over den tætte afhængighed af Tertullians skrift, altså på sin vis samme fremgangsmåde som ved de klassiske forlæg, men dog ikke i samme grad. Ved det sidste eksempel giver det selv ved de danske oversættelser mening, og vi aner straks slægtskabet, men også hvor lille en omskrivning, der er tale om. Fx bruger Tertullian ordene "lux" (lys) og "sidera" (stjerner) i "Apologeticum" (48,8), mens Minucius i gengivelse af samme blot udskifter disse ord til synonymmerne "sol" og "astra".⁷⁰ Med andre ord: Minucius Felix omskriver i højere grad, hvor Tertullian citerer klassiske forlæg, mens han kun i mindre grad omskriver Tertullians egne ord.

Ovennævnte fører Carl Becker til den iagttagelse, at såfremt man vil omvende prioritetsforholdet mellem Tertullian og Minucius, da vil man bringe begge forfattere i nød.⁷¹ Såfremt Minucius var først med sin apologi, virker det besynderligt, om han skulle have anvendt en anden teknik end den ovenfor nævnte, selvom det selvføl-

⁶⁹ Eksempler på disse lighedspunkter, hvor Minucius ofte udtrykker sig noget mere ordknap end Tertullian, er bl.a. "Apologeticum", kap. 44, afs. 3 over for Octavius, kap. 35, afs. 6 (i Oftedals ov. særlig tydeligt l. 29f) og Apol. Kap. 48, afs. 7 over for Octavius kap. 34 (særligt i Oftedals ov. l. 53ff).

⁷⁰ Her citeret efter Becker 1967, Tertullian, "Apologeticum", kap. 48, afs. 8. Dansk oversættelse af Tertullians skrift er udgivet som Tertullian, *Forsvarsskrift for de kristne*, ov. ved Niels Willert, (Århus: Aarhus Universitetsforlag 1990).

⁷¹ Se Beckers argumentation, som jeg her gengiver, i Becker 1967, 74-97; tilslutning til denne i mere kortfattet form hos Fiedrowicz 2000, 62

gelig ikke er til at udelukke helt, at de apologetiske afsnit simpelthen er af Minucius' egen hånd, hvortil må tilføjes, at ved denne omvendelse af forholdet de to apologeter imellem, ville også Tertullian skrift være skrevet med en anden teknik end den hos ham ellers kendte, hvorfor sandsynligheden stadig taler mest for Minucius som den imiterende apologet. Becker oplyser, at selv ikke i Tertullians første apologetiske skrift, "Ad nationes", der baserer sig på græske forlæg, har fundet en så forsigtig og til forlægget tæt knyttet omskrivning sted.⁷² Hvad, der gælder for enkelthederne, gælder for det hele, udleder Becker af sine eksempler på omskrivninger og ligheder mellem "Apologeticum" og "Octavius" (samt de klassiske forlæg). I samme forbindelse påpeger Becker en række indlysende forskelle mellem Cæcilius' og Octavius' taler i dialogen, hvad der fører ham til den konklusion, at der simpelthen kunne være tale om to, oprindeligt uafhængige taler. Først ved Minucius' hånd er de så ført sammen til et hele. Jeg kan give et par eksempler på Beckers observationer. Fx nævner han, at Cæcilius' omtale af hedenskabet, er langt mindre omfattende set i forhold til, hvor meget og hvor vidt Octavius' forsvar strækker sig. Fx inddrager Cæcilius forsynet og betvivler dette, mens Octavius ikke blot vil bevise, at verden er styret af Guds forsyn, men tilmed, at dette er et bevis for den ene Gud. Ligeså taler Cæcilius om romernes gudfrygtighed, mens Octavius tilbageviser dette ikke kun ved enkelte modbeviser, men indfører hele den romerske religion, altså udbreder han sin kritik langt videre ved hjælp af sin omtalte dæmonologi. Det kan også fremhæves, at Octavius taler om kristenforfølgelserne, hvilket vi så, at Cæcilius faktisk slet ikke selv var inde på. Alle disse afsnit, som Octavius bringer på banen i første del af sin tale, er i et stærkt slægtskab med afsnit i "Apologeticum", tilsvarende er Cæcilius' tale nærmere beslægtet med elementer hentet hos Cicero og Seneca. Konklusionen er derfor, at det kristne-apologetiske afsnit er inspireret af Tertullians apologi, mens forudsætningen for det hedensk-filosofiske afsnit i højere grad beror på inspiration fra Cicero og Seneca. Følger vi Beckers tankegang, kan vi dermed sige, at det selvstændige i Minucius' værk er sammenstillingen af Cicero og Seneca med Tertullian, som hver især for deres respektive vedkommende repræsenterer klassiske forlæg.

⁷² Der er tidligere blevet fremført til støtte for teorien, at Tertullian gjorde brug af Minucius Felix (som således var primær), at der syntes at ske en udvikling fra hans tidlige "Ad nationes" til den senere "Apologeticum" i form af en mere intensiveret brug fra det første til det sidste. Beviserne er dog ikke overbevisende, og teorien er i dag forladt. Hardwick 1989, 52; jf. Axelson 1941, 66.

Ud fra denne på Harnack baserede, men nu udvidede og begrundede argumentation, må også jeg fastholde, at prioriteten tilfalder Tertullians "Apologeticum" fra 197, og "Octavius" må være skrevet herefter, mens Beckers teori om "Octavius"-dialogens to tale-kilder nok bestyrker denne argumentation, men i sig selv fortsat er temmelig spekulativ. En nærmere tidsstadfæstelse kommer man jf. Harnacks indvendinger nok ikke – Becker nævner perioden mellem 212 og 246/49. Det er Harnacks antagelse, der hermed bliver stående.

AFSLUTTENDE BEMÆRKNINGER

Stiller vi nu timeglasset fra os et øjeblik, står det klart, at Svend Erik Mathiassens lille åbning for en tidligdatering af Minucius Felix' dialog selvfølgelig kan have noget for sig. Argumenterne for en datering efter Tertullian er imidlertid overvældende og overbevisende. Og uanset dateringen vidner "Octavius"-dialogen om en tidlig kristen interesse og aktiv apologetisk brug af den klassiske filosofi og tilfældet med Ciceros filosofkatalog en nærmest kontrafraktur-agtig brug af de gamle græske filosoffer. I den forstand er Minucius Felix, upåagtet dateringen, udtryk for kristendommens transformation fra jødisk religion til en religiøs tankegang med filosofisk argumentations- og overbevisningskraft hentet fra førende hedenske filosoffer. Harnacks væsentligste krav med hensyn til dateringen af dialogen var at anskue den som et værk i egen ret, og holder vi fast i denne indsigt, er det i og for sig ligegyldigt, om dialogen måske er en sammensmeltning af to uafhængige taler (Carl Becker), hvor Cæcilius' tale var baseret på Ciceros skeptiske akademiker, mens Octavius' kristne apologetiske del var hentet fra "Apologeticum". Snaerre omskabte Minucius Felix flere forlæg, deriblandt Cicero og Tertullians "Apologeticum" i en fiktiv form, hvor ikke bare det filosofiske indhold, men også den retoriske struktur fra Cicero bliver aktiveret (her tilslutter jeg mig Alfons Fürst). Således gjorde Minucius Felix kristendommen attraktiv for en romersk elite, ikke som religion, men netop som filosofisk sandhed og overbygning til både jødedommen og den hellenistiske tradition, og gjorde den i samme moment plausibel på en anden måde end Tertullians forsøg på at udskille den fra selvsamme filosofi til fordel for en forståelse af kristendommen som en historisk arvtager til jødedommen. I den forstand var den historiske Jesus irrelevant, og derfor blev en direkte brug af de nytestamentlige kilder fravalgt. Det er dog ikke det samme, som at kristendommen fødtes som filosofi og først siden blev historisk (således Earl Doherty). Minucius Felix' "Octavius"-dialog er ikke et bevis på

dette; og tidsfæster vi den som ovenfor efter Tertullian, er den blot en apologi i en anden genre, ikke et eksempel på en glempt, filosofisk kristendom, der sidenhen blev opmytologiseret.

BIBLIOGRAFI

- Aland, Barbara (1983), "Christentum, Bildung und Römische Oberschicht. Zum "Octavius" des Minucius Felix", i: *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Ergänzungsband 10 (Münster: Aschendorff), 11-30.
- Axelsson, Bertil (1941), *Das Prioritätsproblem Tertullian – Minucius Felix*, Skrifter utgivna av Vetenskaps-societeten i Lund 27 (Lund: Gleerup).
- Beaujeu, Jean (1964), *Minucius Felix: Octavius* (Paris: Les Belles Lettres).
- Becker, Carl (1967): *Der 'Octavius' des Minucius Felix. Heidnische Philosophie und frühchristliche Apologetik*, Bayerische Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte, hæfte 2 (München: Beck).
- Clarke, C.W. (1974), *The Octavius of Marcus Minucius Felix* (New York: Newman / Paulist).
- Doherty, Earl (1999), *The Jesus Puzzle. Did Christianity Begin with a Mythical Christ?* (Ottawa, Canada: Canadian Humanist Publications).
- Engberg, Jakob; Jacobsen, Anders-Christian og Ulrich, Jörg (red.) (2006), *Til forsvar for kristendommen. Tidlige kristne apologeter* (København: Forlaget Anis).
- Engberg, Jakob; Jacobsen, Anders-Christian og Ulrich, Jörg (red.) (2014), *Defence of Christianity. Early Christian Apologists* (Frankfurt: Peter Lang).

- Fiedrowicz, Michael (2000), *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten* (Paderborn: Ferd. Schöningh).
- Fürst, Alfons (1999), Die philosophiegeschichtliche Ort von Minucius Felix' Dialog "Octavius", i: *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 42. årgang, (Münster: Aschendorff), 42-49.
- Gilhus, Ingvild Sælid (2015), "'The Springtime of the Body'. Resurrection in Miniucius Felix's Octavius", i: Anne Hege Grung, Marianne Bjelland Kartzow m.fl. (red.), *Bodies, Borders, Believers. Ancient texts and present conversations* (Eugene, Oregon: Pickwick), 109-124.
- Grant, R.M. (1988), *Greek Apologists of the second century* (London: SCM).
- Hardwick, Michael E. (1989), *Josephus as a historical source in Patristic literature through Eusebius*, *Brown Judaic Studies* 128, (Georgia, USA: Scholars' Press 1989)
- Harnack, Adolf (1904), *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, 2/2, (Leipzig: J.C Hinrichs' che Buchhandlung).
- Heinze, Richard (1910), "Tertullians 'Apologeticum'", *Sitzungsberichte der Sächsische Akademie der Wissenschaften*, hæfte 10 (Leipzig).
- Hoven, D. van (1766), *Compensia sive specilegia critico-antiquaria* (Amsterdam).
- Kytzler, Bernhard (1993), "Nachwort" til udgaven *Octavius. Lateinisch/Deutsch* fra 1993 (henvises til som Kytzler 1993).
- Mathiassen, Svend Erik (2006), "Minucius Felix, Octavius", i: Engberg, Jacobsen og Ulrich 2006, 269-288.
- Minucius Felix, *Octavius. Lateinisch/Deutsch*, Bernhard Kytzler (ov./udg.) (Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1965; 3. udg. 1993) (henvises til som Octavius).
- Minucius Felix, *Octavius. Et Forsvarskrift for Christendommen*, Vidnesbyrd af Kirkefædrene 12, Lars Oftedal (ov./udg.) (Christiania: Malling 1885) (henvises til som Oftedal ov.).
- Müller, Mogens (2012-13), "Paul: The Oldest Witness to The Historical Jesus", i: Thompson og Verenna 2012-13a, 117-130.
- Pellegrino, Michele (1947), kommentar til *Minucius Felix Octavius* (Torino: Società Editrice Internazionale).
- Price, Robert (2012-13), "Does the Christ Myth Theory require an early date for the Pauline Epistles?", i: Thompson og Verenna 2012-13a, 95-116.
- Seidenfaden, Tøger (2009), "Ledende artikel. Politiken mener: Katolske kannibaler", i: *Politiken* 19. februar 2009.

- Shanzer, Danuta (2012), "Augustine and the Latin Classics", i: Mark Vessey (red.), *A Companion to Augustine* (Oxford: Blackwell), 161-174.
- Sordi, M (1964), "L'apologia del martire romano Apollonio, come fonte dell' Apologeticum di Tertulliano e i rapporti fra Tertulliano e Minucio, i: *Rivista di Storia della chiesa in Italia* 18, 169-188.
- Tertullian, *Apologeticum*, dansk oversættelse som *Forsvarsskrift for de kristne*, Niels Willert (ov.), (Århus: Aarhus Universitetsforlag 1990).
- Thompson, Thomas L. (2005), *The Messiah Myth: The Ancient Near Eastern Background of Jesus and David* (New York: Basic Books).
- Thompson, Thomas L. og Verenna, Thomas S. (red.) (2012-13a), 'Is this not the Carpenter?' *The Question of the Historicity of The Figure of Jesus* (Durham: Equinox/ Acumen).
- Thompson, Thomas L. og Verenna, Thomas S. (2012-13b), "Introduction", i: Thompson og Verenna 2012-13, 1-23.
- Wilhelm, Friedrich (1887), "De Minucii Felicis Octavio et Tertulliani Apologetico", i: *Breslauer philologische Abhandlungen*, 2, hæfte 1 (1887), 1-86.
- Willert, Niels (2006), "Tertullian", i: Engberg, Jacobsen og Ulrich 2006, 233-268.