Christliche humanitas = Christliche Toleranz

Autor(en): **Schäublin, Christoph**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica**

Band (Jahr): **32 (1975)**

Heft 3

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-25773

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Christliche humanitas – christliche Toleranz

Von Christoph Schäublin, Basel

I

Die Ep. 8 des Hieronymus – geschrieben während der Zeit, da der junge Gelehrte als Einsiedler in der Wüste Chalkis weilte – stellt geradezu das Muster eines kunstvoll stilisierten 'Freundschaftsbriefs' dar. Hieronymus hat Niceas, dem Adressaten, im Grunde nichts mitzuteilen, sondern er ruft ihm einzig ihre *recens amicitia* in Erinnerung: sie ist, seit die beiden getrennt sind, gefährdet und bedarf der besonderen Pflege. Wie aber sollen Freunde, die weit voneinander entfernt leben, sich gegenseitig ihrer Zuneigung versichern wenn nicht im Hin und Her von Briefen? Denn der Brief allein verfügt über die Kraft, Abwesende zu vergegenwärtigen, in ein Gespräch eintreten zu lassen, der Sehnsucht Ausdruck zu geben und gleichzeitig Trost zu spenden. Es springt in die Augen, dass Hieronymus für Niceas einen wahren Strauss von Brief-'Topoi' zusammengebunden hat[1], und wer noch daran zweifelte, dass der frühchristliche Brief aus der Tradition der griechisch-römischen Epistolographie zu erklären sei, müsste sich auf der Stelle eines Bessern belehren lassen[2].

Nun macht aber eine Sammlung von Topoi allein noch keinen geistreichen Brief aus. Also umwindet sie Hieronymus mit einem ganzen Geranke von Zitaten und literarischen Anspielungen: Turpilius, Ennius (nach Cicero) und zweimal Cicero selbst kommen dabei zu Wort. Den grössten Raum nimmt der

1 Vgl. K. Thraede, *Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik*, Zetemata 48 (München 1970).

2 Derart mitteilungsarme, fast nur aus Topoi zusammengesetzte Briefe sind freilich gerade bei Hieronymus recht selten. Man gewinnt sonst – trotz Thraede a. O. 6f. – den Eindruck, dass die «neuen christlichen Inhalte» dem Brief generell doch auch zu einer neuen Berechtigung verholfen und ihm etwas von dem Sinn zurückgegeben haben, den die Paganen zuweilen als verloren beklagen. Ein Hieronymus, ein Augustin brauchten nicht krampfhaft, um dem *fastidium* entgegenzuwirken, nach ungewohnten *scribendi semina* zu suchen (vgl. Symm. *Ep.* 2, 35, dem hier ein *error* seines *librarius* den willkommenen Anlass bietet, zur Feder zu greifen; hinter dem ganzen Brief scheint Plin. *Ep.* 3, 20, 10ff. zu stehen, vgl. Symmaque, *Lettres* I, ed. J. P. Callu [Paris 1972] 178 Anm. 2); ihnen wäre nicht eingefallen, das, was sie wirklich zu sagen hatten, *fastidii fuga* in einen Anhang zu verweisen (Symm. *Ep.* 2, 25; vgl. 6, 48; 7, 82) oder dem *tabellarius* zur mündlichen Übermittlung anzuvertrauen (Symm. *Ep.* 3, 30); sie mussten sich nie für die (ohnehin dem Genus gemässe) Kürze ihrer Briefe entschuldigen – meistens ist das Gegenteil der Fall – mit der Begründung: *praeterea nihil argumenti suppetit ad propaganda quae scribimus* (Symm. *Ep.* 4, 28, 3). Gewiss, diese und ähnliche Bemerkungen mögen ihrerseits 'topisch' sein, doch geht bei Symmachus in der Tat die «Entsachlichung des Briefes» (Thraede a. O. 7) zumindest unendlich viel weiter als bei seinen christlichen Zeitgenossen. Oder soll daran etwa allein die Verschiedenheit der Temperamente schuld sein?

Nachweis ein, dass die Sitte des Briefeschreibens gerechtfertigt sei nur schon durch ihr ehrwürdiges Alter. Sie sei jedenfalls aufgekommen vor der Erfindung von Papyrus und Pergament; damals habe man sich einfach mit geglätteten Holztäfelchen oder mit Rindenbast beholfen[3]. Was aber der rauhen Vorzeit recht war, gilt noch viel mehr für die Gegenwart: *quanto*[4] *igitur nos, expolito iam artibus mundo, id non debemus omittere, quod sibi praestiterunt apud quos erat cruda rusticitas et qui humanitatem quodammodo nesciebant.* Kein Zweifel: *humanitas* muss hier im Sinne von 'höherer Kultur', 'feiner Bildung' verstanden werden, obwohl man mit diesem, dem 'ciceronischen' Gebrauch des einstmals so wichtigen und strahlungskräftigen Begriffs seit spätestens dem 1. Jh. n. Chr. nicht mehr zu rechnen pflegt – und schon gar nicht bei einem Christen[5]. Hieronymus scheint ja auch selbst durch den Zusatz von *quodammodo* seinen Lesern anzeigen zu wollen, dass er dem (übrigens keineswegs seltenen) Wort eine Bedeutung unterlegt, die ihnen nicht unbedingt geläufig ist[6]. Wie er aber die *humanitas* hier aufgefasst wissen will, verraten allein schon die Vorstellungen, die sie begleiten: sie tragen unverkennbar Ciceros Marke. So beruht die 'Menschlichkeit' auf den *artes* und stellt das Ergebnis einer 'Glättung' (*expolire*) der 'vormenschlich'-rauhen, urtümlichen Lebensart dar (der *cruda rusticitas*)[7];

3 *Ante chartae et membranarum usum aut in dedolatis ex ligno codicellis aut in corticibus arborum mutua epistularum adloquia missitabant; unde et portitores earum ⟨a tabellis⟩ tabellarios et scriptores a libris arborum librarios vocavere.* Zum Text: So wie die *librarii* sich etymologisch nicht von den zuerst erwähnten *cortices* herleiten lassen (sondern eben von den *libri arborum*), ebensowenig vermögen die *codicelli* den Namen der *tabellarii* zu erklären: und um Etymologien geht es doch in dem mit *unde* eingeleiteten Satz. Vgl. auch Anm. 14.

4 Soll *quanto* hier wohl adverbielle Bedeutung haben (~*quantum*), oder ist nicht vielmehr (mit den ältern Ausgaben) zu lesen: *quanto ⟨magis⟩ igitur nos* ...? Vgl. z. B. Ambros. *Ep.* 40, 29 (PL 16, 1111 B) *nam si qui vobis militant, certo militiae tempore servantur; quanto magis etiam eos considerare debetis, qui deo militant.*

5 Neuere Arbeiten über *humanitas*: H. Haffter, Neue Schweiz. Rundschau NF 21 (1953/54) 719ff. = *Röm. Wertbegriffe,* Wege d. Forsch. 34, hg. von H. Oppermann (Darmstadt 1967) 468ff.; ders., Philologus 100 (1956) 287ff.; W. Schmid, Gnomon 28 (1956) 589ff. = *Röm. Wertbegriffe* 483ff. Überlegen zusammenfassend W. Schadewaldt, *Humanitas Romana,* in: *Aufstieg u. Niedergang d. röm. Welt,* hg. von H. Temporini, I 4 (Berlin 1973) 43ff. G. Perl, *Röm. Humanismus vor Ausprägung des Humanitas-Begriffs,* Philologus 117 (1973) 49ff. steuert manche brauchbare Beobachtung bei, doch verbaut ihm leider im ganzen sein unhistorischer, aprioristischer (klassenkämpferischer) 'Humanismus'-Begriff den Blick auf wichtige Aspekte und Erscheinungen. Zuletzt: F. Wehrli, *Zur griechischen Begriffsgeschichte des Humanen,* Mus. Helv. 32 (1975) 124ff. – Schmid a. O. 595 Anm. 3 = 492 Anm. 17 weist darauf hin, dass sich «noch beim älteren Plinius ... die Verbindung von *humanitas* mit *doctrina*» finde (*Nat. hist.* 13, 68; s. aber unten S. 212), und nennt (599 Anm. 5 = 499 Anm. 32) Boeth. *Mus.* 1, 1 als «letzten Nachhall ciceronischer *humanitas*».

6 H. Pétré, *Caritas.* Etude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne, Spic. sacr. Lov. 22 (Louvain 1948) 219f. führt als 'übliche Bedeutungen' von *humanitas* bei Hieronymus an: hospitalité, *mansuetudo, clementia, genus humanum,* bonté; *Ep.* 8, 1 hat sie sich entgehen lassen.

7 Vgl. etwa Cic. *Rep.* 1, 28 *appellari ceteros homines, esse solos eos, qui essent politi propriis*

für sie hatte Cicero einst Umschreibungen wie *indoctum et agreste, fera ... sodalitas et plane pastoricia atque agrestis* geprägt[8]. Ist im übrigen nicht die ganze Ep. 8 mit ihrem Ruf nach kultivierter Freundschaft, mit ihrer überlegenen, gelehrten Verspieltheit vom Geist ciceronischer *humanitas* durchdrungen?

Nach der eigenen Darstellung des Hieronymus fällt sein Bekenntnis zu dieser *humanitas* in eine Zeit intensiver Beschäftigung mit Cicero. In der Wüste Chalkis nämlich hatte er «gefastet, um Tullius zu lesen», eben während seines dortigen Aufenthaltes war ihm ja vom himmlischen Richter der vernichtende Satz: *mentiris, ..., Ciceronianus es, non Christianus* entgegengeschleudert worden (Ep. 22, 30). Die *humanitas* in Ep. 8 ist ein Beleg dafür, wie tief das 'Gift' des Ciceronianismus bereits eingedrungen gewesen sein muss, als Hieronymus sich seiner Wirkung schreckhaft bewusst wurde. Wie hätte er sonst auch so geringschätzig von der *cruda rusticitas* sprechen können, die damals doch zu den «Schlagworten der lateinischen Christen» gehörte[9].

Nun mochte natürlich, selbst im 4. Jahrhundert, jeder aufmerksame Leser Ciceros bei Gelegenheit einmal dessen *humanitas* in eine eigene Formulierung einfliessen lassen. So preist Symmachus Ep. 2, 16 einen Klienten, weil er *virtute et humanitate conspicuus* sei[10], und bei Ammianus Marcellinus 27, 6, 9 will Valentinian I. dem Heer seinen Sohn Gratian unter anderm mit folgenden Worten als Mitkaiser beliebt machen: *ineunte adolescentia, quoniam humanitate et studiis disciplinarum sollertium expolitus* [!], *librabit suffragiis puris merita recte secusve factorum*[11]. Trotzdem fragt man sich, ob Hieronymus, der die *humanitas* in einem ganz spezifischen Zusammenhang bringt – einer kurzen 'Geschichte' des Schreibwesens –, nicht einen direkten, unmittelbaren Anstoss erhalten hat. Das scheint auch in der Tat der Fall zu sein – doch wider Erwarten muss Cicero als Gewährsmann wohl ausscheiden, sosehr er in Ep. 8 gegenwärtig ist. Von Schreibmaterialien berichtet auch die mit Ep. 8 eng zusammengehö-

humanitatis artibus ('christlich' bei Lact. *Inst.* 4, 1, 10 *nemo enim potest iure dici homo nisi qui sapiens est.* Vgl. 3, 9, 19 *expedita est igitur hominis ratio, si sapiat: cuius propria est humanitas.* Diese *humanitas* erfüllt sich letzten Endes in der *dei parentis agnitio.* S. unten Anm. 50 und über *sapientia* bei Laktanz die Anm. 40 genannte Arbeit von Wlosok). *Arch.* 2 *omnes artes, quae ad humanitatem pertinent. De or.* 2, 72 *communium litterarum et politioris humanitatis experti*; vgl. 2, 154.

8 Vgl. F. Klingner, *Römische Geisteswelt* (München ⁴1961) 729 Anm. 66.

9 Vgl. H. Fuchs, RAC 2 (1954) 352 s.v. *Bildung.* Hieronymus hat sich freilich sein Leben lang gegen eine blinde Überschätzung der *sancta rusticitas* gewehrt, vgl. K. Thraede, *Studien zu Sprache und Stil des Prudentius,* Hypomnemata 13 (Göttingen 1965) 62f. Anm. 154. Thraede verweist auf *Ep.* 27, 1 und 57, 12, 4; aus einer grossen Zahl von Belegen seien lediglich noch *Ep.* 53, 3, 4; 3, 6; 4, 1 und *In Ephes.* 3 praef. (PL 26, 514 C ff.) hinzugefügt.

10 Das Verständnis der Stelle ergibt sich aus dem Vergleich mit analog gebauten Wendungen wie *Ep.* 2, 29 *vita atque eruditione liberalium disciplinarum pariter insignis*; *Ep.* 2, 39 *vita atque eruditione praecipuus.*

11 *humanitas* und *studia disciplinarum* scheinen hier doch wohl weitgehend synonym verwendet zu sein.

rige Ep. 7[12], und zwar erwähnt Hieronymus in ihr (2, 2) die berühmte Geschichte von der 'Erfindung' des Pergaments in Pergamon: es sei dazu gekommen, nachdem Ägypten die Ausfuhr von Papyrus unterbunden habe[13]. Ganz ähnlich schildert diese Vorgänge unser Hauptzeuge Plinius (Nat. hist. 13, 70), im Anschluss an einen kurzen Überblick über die früheren, die 'vorliterarischen' Beschreibstoffe (13, 69) wie Palmblätter, Rindenbast (*arborum libri,* vgl. Hieronymus, Ep. 8, 1), *plumbea* und *lintea volumina* und schliesslich Wachstäfelchen (*cerae, pugillares,* vgl. die *dedolati ex ligno codicelli* bei Hieronymus, Ep. 8, 1). Obwohl Plinius viel mehr bietet als Hieronymus in Ep. 7 und 8[14], werden doch beide dieselbe Vorlage benutzt haben – und Plinius (13, 69) nennt auch zumindest ihren Verfasser: Varro[15]. Überdies aber leitet der Naturhistoriker seine Ausführungen mit folgenden bedeutsamen Worten ein (13, 68): *prius tamen quam digrediamur ab Aegypto, et papyri natura dicetur, cum chartae usu maxime humanitas vitae constet, certe memoria.* Nachdem wir gesehen haben, dass Hieronymus im gleichen Zusammenhang ebenfalls von *humanitas* spricht, liegt es nun nahe, den Begriff auf Varro zurückzuführen. Plinius scheint eine solche Annahme zu bestätigen, wenn er abschliessend (13, 70) nochmals ganz betont den *usus rei* hervorhebt, *qua constat immortalitas hominum*[16].

Es leuchtet unmittelbar ein, dass Varro, der vielschreibende Buchgelehrte, im 'Papier', der Schrift, der Literatur allgemein eine unerlässliche Voraussetzung für alle höhere Zivilisation und Kultur gesehen hat. Die scheinbare Einschränkung *certe memoria* dürfte diesen Gedanken nur näher ausführen und erläutern: wahres 'Menschentum' ist allein dann möglich, wenn das einmal Geleistete und Erkannte dem Vergessen entrissen und für die Nachwelt aufbewahrt wird. Das alles aber passt aufs schönste zu dem, was Gellius an bekannter Stelle (13, 17) darlegt: *humanitas,* heisst es da, habe früher nicht φιλανθρωπία, sondern etwa soviel wie παιδεία, *eruditio, institutio in bonas artis* bedeutet.

12 *Ep.* 8, 2 erwähnt Hieronymus einen Brief von Chromatius und Eusebius. Es dürfte sich um denselben handeln, der *Ep.* 7 angeregt hat.

13 Zur Sache vgl. Th. Birt, *Das antike Buchwesen in seinem Verhältniss zur Litteratur* (Berlin 1882) 50ff.

14 Die Etymologien (s. oben Anm. 3) sind wohl des Hieronymus eigene Zutat; vgl. *Ep.* 7, 2, 2 *rex Attalus membranas e Pergamo miserat ... unde pergamenarum nomen ad hanc usque diem tradente sibi invicem posteritate servatum est.*

15 Birt a. O. 50 denkt an die Schriften *De bibliothecis* oder *De antiquitate litterarum.* – Bereits H. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics,* Stud. Graec. et Lat. Gothoburg. 6 (Göteborg 1958) 102 Anm. 9 hatte Hieron. *Ep.* 7, 2, 2 und 8, 1 mit Plin. *Nat. hist.* 13, 69f. verglichen (dem Herausgeber der Briefe des Hieronymus im Wiener Corpus, I. Hilberg, folgend) und auf ein Buch Varros als gemeinsame 'Quelle' geraten.

16 Also gelten die Erwägungen, die Birt a. O. 54f. an die ausgeschriebenen Sätze anknüpft, genau genommen für die Zeit Varros, nicht des Plinius. – Beiläufig sei doch darauf hingewiesen, dass Hieronymus *Ep.* 33, 2 einen *index* der Werke Varros bietet; seine Herkunft ist freilich zweifelhaft, vgl. H. Dahlmann, RE Suppl. 6 (1935) 1181ff. s.v. *M. Terentius Varro*; O. Regenbogen, RE 20, 2 (1950) 1436f. s.v. πίναξ.

Dafür fänden sich reiche Belege zumal bei Varro und Cicero. So habe jener zum Beispiel geschrieben, wer Praxiteles sei, wüssten alle *paulum modo humaniores.* Solcherlei Kenntnis pflege zu stammen, fügt Gellius hinzu, *et ex libris et ex historia.* Wie auch immer man die *historia* hier erklären will[17]: blickt man auf Plinius, so machen die *libri* jedenfalls einen nicht unbeträchtlichen Teil der von Varro gemeinten *humanitas* aus.

Nochmals sei also festgehalten: Hieronymus übernimmt Ep. 8, 1 den Begriff *humanitas* von Varro, gibt ihm aber eine durch und durch ciceronische Färbung. Er hat ihn später anscheinend nicht mehr in diesem Sinne gebraucht, doch als der rechte *Ciceronianus,* der er trotz allen Anfechtungen sein Leben lang geblieben ist, hat er ihn sicher nie ganz aus den Augen verloren.

II

Humanitas, deutet W. Schadewaldt an[18], bezeichne in gewisser Hinsicht auch «einen Sinn der Toleranz». Es wäre zweifellos verlockend, einmal abzuklären, mit welchen andern Wörtern Griechen und Römer annähernd das zu erfassen versuchten, wofür wir heutzutage 'Toleranz' sagen – mehr noch: ob die gemeinte Sache, abgesehen von aller Begrifflichkeit, der Antike überhaupt zum Problem geworden ist, ob und wieweit man sie jemals durchdacht hat. Ausdrückliche Stellungnahmen scheinen jedenfalls selten zu sein, wohl einfach deshalb, weil nicht vieler Worte bedarf, was sich von selbst versteht: und in Griechenland so gut wie in Rom wurde – anspruchslos und natürlich – 'Toleranz' in der Tat geübt und gelebt, sei es, dass wir damit ganz allgemein die Bereitschaft begreifen, 'aufeinander zu hören'[19], sei es in dem spezifischen Sinn, dass man jedermann zubilligte, sich auf seine Weise dem letzten Endes doch unergründbaren Geheimnis des Göttlichen zu nähern[20]. Gewiss erschwerte die dogmatische Erstarrung der hellenistischen und kaiserzeitlichen Philosophenschulen zuweilen die Verständigung[21]; gewiss hatte Athen seine Asebieprozes-

17 Schmid a. O. 596 Anm. 1 = 494 Anm. 20 empfiehlt – überzeugend, wie mir scheint –, *historia* hier als 'eigene Anschauung' zu fassen.

18 a. O. (oben Anm. 5) 44.

19 «They listened to one another», sagt K. von Fritz, *The Relevance of Ancient Social and Political Philosophy for our Times* (Berlin/New York 1974) 7, der in diesem Zug sogar «one very essential difference between them [sc. the ancient Greeks] and the moderns» erkennt.

20 Eine gewisse Offenheit ergab sich allein schon aus der Natur des Polytheismus. Vgl. etwa B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes* (Hamburg ³1955) 44f. Für die Römer: Min. Fel. 6, 3 *dum universarum gentium sacra suscipiunt, etiam regna meruerunt.* Athenag. *Leg.* 1, 2 τὸ μὲν οὖν μηδ' ὅλως θεὸν ἡγεῖσθαι ἀσεβὲς καὶ ἀνόσιον νομίσαντες, τὸ δὲ οἷς ἕκαστος βούλεται χρῆσθαι ὡς θεοῖς ἀναγκαῖον. Dazu Mommsen, *Ges. Schriften* 3, 403.

21 Vgl. Snell a. O. 419f.; H. Langerbeck, Gnomon 28 (1956) 500. Dem hält von Fritz a. O. 8 entgegen: «They never refused to argue it out.» Cicero weist verschiedentlich darauf hin, dass allein die Akademie – dank ihrer Skepsis – einer solchen Verhärtung entgangen sei; z. B. über sich selbst *Nat. deor.* 1, 17 *tu autem nolo existimes me adiutorem huic venisse sed auditorem, et quidem aequum, libero iudicio, nulla eius modi adstrictum necessitate, ut mihi velim nolim sit certa quaedam tuenda sententia.* Dass mit diesem Satz die Haltung des Akademikers umschrie-

se[22], und Rom machte ein latent stets vorhandenes, freilich politisch motiviertes Misstrauen gegenüber fremden Kulten noch und noch zu schaffen[23], doch im ganzen herrschten eine Offenheit und Freiheit, die spätern Zeiten abhandengekommen sind. Dass dieser Verlust mit dem Auftreten des Christentums zusammenhängt, lässt sich kaum bestreiten[24]. Es war dieselbe «ideologische Intoleranz», die den römischen Staat im 2. und 3. Jahrhundert vom bisher eingehaltenen gemässigten Kurs abdrängte und die zu einem unschönen Kennzeichen des christlich gewordenen Imperiums werden sollte[25].

Den nachchristlichen Jahrhunderten blieb es denn auch vorbehalten, der von beiden Seiten unablässig bedrohten Toleranz in Wort und Schrift beizutreten. Nicht manche freilich urteilten von so hoher Warte aus wie Valentinian I., durch den gleich zu Beginn seiner Regierung gesetzlich garantiert wurde *unicuique, quod animo imbibisset, colendi libera facultas* (Cod. Theod. 9, 16, 9)[26]. Kein Wunder, dass Ammianus Marcellinus, selbst ein rühmenswerter Vertreter antiker Unparteilichkeit und Grossmut, mit starken Worten das religionspolitische *moderamen* dieses Kaisers herausstreicht[27]. Weniger überraschend – weil

ben ist, lehrt das Vergleichsmaterial, das Pease in seinem Kommentar (Cambridge Mass. 1955; Nachdruck Darmstadt 1968) beibringt. Ciceros Skepsis steht im Mittelpunkt eines wenig klärenden Aufsatzes von A. Michel: *Les origines romaines de l'idée de tolérance,* REL 48 (1970) 433ff.

22 Vgl. J. Rudhardt, Mus. Helv. 17 (1960) 87ff.

23 Vgl. S. L. Guterman, *Religious Toleration and Persecution in Ancient Rome* (London 1951); wenig ergiebig M. Adriani, *Tolleranza e intolleranza religiosa nella Roma antica,* Stud. Rom. 6 (1958) 507ff.

24 Vgl. C. Schneider, *Geistesgeschichte des antiken Christentums* (München 1954) 1, 514f.; von Fritz a. O. 9ff.; kirchlich-apologetisch dagegen A. Chevel, *Histoire de l'idée de la tolérance,* Rev. d'hist. de l'église de France 27 (1941) 129ff.

25 Vgl. A. Dihle, *Die Sendung des Inders Theophilos,* in: *Politeia und Res publica* (Gedenkschrift R. Stark) = Palingenesia 4 (Wiesbaden 1969) 330ff., bes. 334f. Auf die Probleme der Christenverfolgungen kann hier natürlich nicht eingetreten werden; einen guten Überblick vermitteln J. Vogt/H. Last, RAC 2 (1954) 1159ff. s.v. *Christenverfolgung.*

26 Ähnliche Formulierungen bereits im 'Mailänder Edikt' (lat. Fassung) bei Lact. (?) *Mort. pers.* 48, 2 *ut daremus et Christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem, quam quisque voluisset.* 48, 4 *libere ac simpliciter unus quisque eorum, qui eandem observandae religionis Christianorum gerunt voluntatem, citra ullam inquietudinem ac molestiam sui id ipsum observare contendant.* 48, 5 *quo scires nos liberam atque absolutam colendae religionis suae facultatem isdem Christianis dedisse.* 48, 6 *intellegit dicatio tua etiam aliis religionis suae vel observantiae potestatem similiter apertam et liberam ... esse concessam.* Ferner kommen Valentinians I. Worte sehr nahe auch gewissen Ausführungen bei Tertullian, *Ad Scap.* 2, 2 *tamen humani iuris et naturalis potestatis est unicuique quod putaverit colere; nec alii obest aut prodest alterius religio.* Diese Stelle wird im folgenden noch verschiedentlich heranzuziehen sein.

27 Amm. Marc. 30, 9, 5 *postremo hoc moderamine principatus inclaruit, quod inter religionum diversitates medius stetit nec quemquam inquietavit neque ut hoc coleretur imperavit aut illud; nec interdictis minacibus subiectorum cervicem ad id, quod ipse voluit, inclinabat, sed intemeratas reliquit has partes, ut repperit.* Lakonisch bemerkt dazu R. Syme, *Ammianus and the Historia Augusta* (Oxford 1968) 13: «This is strong language» – man bedenke, dass Ammianus unter Theodosius geschrieben hat!

eigennütziger – wirkt der Ruf nach Freiheit des Kultes natürlich, wenn er aus dem Lager der jeweils Unterdrückten ertönt. So sind ja berühmt gewisse neuplatonisch inspirierte Abschnitte, welche die 3. Relatio des Symmachus zieren (8. 10) und die in den prächtigen Sätzen gipfeln: *quid interest, qua quisque prudentia verum requirat? uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum*[28]. Aber auch die christliche Gegenseite hatte seinerzeit, als sie noch um ihre Existenz kämpfen musste, in die Diskussion eingegriffen: indem sie die Verfolgungen verurteilte, warb sie für 'Toleranz' im weitern Sinn. Bemerkenswerte Voten werden da zumal Laktanz verdankt, wobei nicht so sehr an die ursprünglichen Äusserungen im 5. Buch der Divinae institutiones zu denken ist wie an die geschlossene, sich eigentümlich steigernde Argumentation mit ihren kraftvollen Formulierungen, die er in der Epitome 47–50, 4 durchzuführen vermochte[29]. Auf sie sei mit allem Nachdruck hingewiesen. Freilich wird sich im folgenden ergeben, dass die formale Leistung des Laktanz entschieden höher veranschlagt werden muss als die gedankliche. Etwas ist eben an dem bis in die Gegenwart oft nachgesprochenen Urteil des Hieronymus über seinen Vorgänger schon dran (Ep. 58, 10): *utinam tam nostra adfirmare potuisset quam facile aliena destruxit* – was die modernen Kritiker allerdings nicht hätte hindern sollen, die versteckte Reverenz zu erkennen, die dem *Cicero Christianus* damit erwiesen wird. Als Vorbild hat nämlich ein Satz Ciceros über sich selbst gedient (Nat. deor. 1, 91): *utinam tam facile vera invenire possim quam falsa convincere*[30].

Zuerst hält Laktanz fest (48, 1–5), dass die heidnischen Götter, besteht ihr Anspruch zu Recht, menschlicher Hilfe nicht bedürfen, dass sie imstande sein sollten, sich selbst zu verteidigen. Damit nimmt er die Ausführungen Inst. 5, 20, 2–4 auf, und dort ist ausdrücklich hingewiesen auf Cicero, Leg. 2, 19: *pietatem adhibento, opes amovento. qui secus faxit, deus ipse vindex erit*[31]. Ähnlich hatte von den Christen bereits Tertullian argumentiert[32], auch er natürlich in Übereinstimmung mit jener gut römischen Denkweise, die Tiberius bei Tacitus (Ann. 1, 73, 4) auf die unübertreffliche Formel *deorum iniurias dis curae* gebracht hatte[33]. – Wem dienen überdies, fährt Laktanz fort (48, 6ff.), die den

28 Zur Einordnung vgl. den Kommentar bei J. Wytzes, *Der Streit um den Altar der Viktoria* (Paris/Amsterdam 1936) 118ff.; neuestens R. Klein, *Symmachus*, Impulse der Forschung 2 (Darmstadt 1971) 83ff.

29 Vgl. bereits H. Berkhof, *Kirche und Kaiser* (Zollikon/Zürich 1947) 108, im Rahmen des im ganzen lesenswerten Kapitels «Um die Toleranz» (105ff.).

30 Laktanz selbst hat den Satz verschiedentlich zitiert, vgl. Pease a. O. (oben Anm. 21) ad loc.

31 Pearman in seinem Kommentar (Cambridge 1881) ad loc. erinnert an Xen. *Anab.* 5, 3, 13 ἂν δέ τις μὴ ποιῇ ταῦτα, τῇ θεῷ μελήσει.

32 *Apol.* 28, 1 *nolo mihi Iovem propitium; tu quis es? me conveniat Ianus iratus ex qua velit fronte; quid tibi mecum est?*

33 Vgl. Mommsen, *Ges. Schriften* 3, 392; Waltzing im Kommentar zum *Apologeticum* (Paris 1931) ad loc.; Guterman a. O. (oben Anm. 23) 35. 50f. 61 Anm. 83.

Christen abgezwungenen Opfer? Niemand wird doch glauben, dass die Götter an einer Gabe ihr Wohlgefallen haben, die man ihnen nur widerwillig, gewissermassen erst auf der Folter anbietet[34] – denn was für sie zählt, gilt es zu ergänzen, ist die fromme Gesinnung des Spenders, nicht das Opfer an sich[35]. Wiederum schliesst Laktanz an Gedanken an, die er bei Tertullian hatte finden können[36], Gedanken übrigens, die in der spätern Ethik weit verbreitet waren[37] und die sich bis in die griechische Frühzeit, ins 'Jahrhundert der Novelle', zurückverfolgen lassen[38].

Ebensowenig wie den Göttern aber widerfährt den Menschen etwas Gutes, wenn sie unter Drohungen an die Altäre getrieben werden (48, 7–10): schliesslich kann, wogegen man sich sträubt, was man im äussersten Fall selbst um den Preis des Todes zu vermeiden sucht, unmöglich ein *beneficium* sein[39]. Um diesen – auf den ersten Blick einleuchtenden – Satz abzustützen, versteigt sich Laktanz zu Erwägungen, die dem subjektiven Ermessen des einzelnen einen sehr weiten, nach antikem Denken wohl einen zu weiten Spielraum offenhalten. So behauptet er (48, 9), ein *beneficium* sei zu beurteilen nicht *ex qualitate rei,* sondern *ex animo eius qui accipit.* Dem hätte ein Seneca entgegengehalten, dass manche echte Wohltat dem Empfänger keinerlei Freude bereite, dass darauf aber niemals Rücksicht genommen werden dürfe (De ben. 5, 20, 2): *nihil refert, an bonam rem malo animo quis accipiat*[40]. Laktanz indessen – mit zweckbedingtem Rigorismus – möchte sogar in der Verhinderung eines Selbstmords ein unerwünschtes, also bloss scheinbares und darum verwerfliches *beneficium* sehen (48, 8): *an si aliquis prementibus malis ad mortem confugere cogatur, num potes, si aut gladium extorseris aut laqueum ruperis aut ⟨a⟩ praecipitio retraxeris aut venenum effuderis, conservatorem te hominis gloriari, cum ille quem servasse te putas nec gratias agat et te male secum arbitretur egisse, quod mortem sibi prohibueris optatam, quod ad finem, quod ad requiem malorum pervenire non*

34 Vgl. *Inst.* 5, 20, 7f.

35 Vgl. auch *Inst.* 5, 19, 26ff.

36 Tert. *Ad Scap.* 2, 2 *et hostiae ab animo libenti expostulentur. ita etsi nos compuleritis ad sacrificandum, nihil praestabitis diis vestris: ab invitis enim sacrificia non desiderabunt, nisi si contentiosi sunt. contentiosus autem deus non est. Apol.* 28, 1f.

37 Vgl. z.B. Sen. *De ben.* 1, 6, 3 *ne in victimis quidem, licet opimae sint auroque praefulgeant, deorum est honor, sed recta ac pia voluntate venerantium.* Fr. 123 (vol. 3 p. 444 Haase), zitiert bei Lact. *Inst.* 6, 25, 3. H. Schmidt, *Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus,* RGVV 4 (1907) 19ff., bes. 30ff.

38 Vgl. F. Wehrli, Λάθε βιώσας (Leipzig/Berlin 1931) 51ff.

39 *Epit.* 48, 7 *non est utique beneficium, quod quis ne accipiat mori mavult.* Vgl. auch *Inst.* 5, 20, 5f.

40 Vgl. auch die vorangehenden Sätze: *«beneficium», inquit, «vocas, quo ille offenditur, quo torquetur?» multa beneficia tristem frontem et asperam habent ... non est spectandum, an doleat aliquis beneficio accepto, sed an gaudere debeat.* Laktanz und Seneca: vgl. A. Wlosok, *Laktanz und die philosophische Gnosis,* Abh. Heidelb. Ak., Phil.-hist. Kl. (1960) 2, 194 Anm. 35; W. Trillitzsch, *Seneca im literarischen Urteil der Antike* (Amsterdam 1971) 1, 130ff. (nicht eben tiefgreifend).

siveris? Damit widerspricht er nicht nur abermals Seneca[41] – obwohl die Stoa dem Selbstmord in ihrem System durchaus seinen Platz einräumt[42] –, sondern auch der christlichen Lehre, wie er sie selbst vertritt[43]: diese nämlich gesteht niemandem das Recht zu, sein eigenes Leben zu vernichten[44]. Stammt das sehr extreme Argument des Laktanz wohl gar nicht aus philosophischer Tradition? Vielleicht hat der ehemalige Redelehrer sich statt dessen irgendwelcher Controversien erinnert – beim ältern Seneca (Contr. 5, 1) begegnet ja immerhin der Fall, dass ein verhinderter Selbstmörder seinen 'Retter' vor Gericht zieht[45].

Soweit spricht Laktanz völlig aus der Defensive. Natürlich sind auch die anschliessenden Beweisgänge stets vor dem Hintergrund der Christenverfolgungen zu sehen, doch enthalten sie zumindest zwei Argumente von allgemeiner Geltung, mit denen jederzeit der Anspruch auf religiöse Toleranz untermauert werden konnte. Zuerst einmal (49, 1ff.): Religion beruht auf Freiheit. Um diesen Satz vorzubereiten, entwirft Laktanz einleitend ein Bild harter Unterdrückung[46] – ein Bild, das er gleich darauf (50, 3f.) selbst relativiert, indem er sagt, alle Völker, selbst die Ägypter, dürften straflos ihrem Glauben anhangen, die Mimen die Götter dem Spott preisgeben, die Philosophen ihre lästerlichen Lehren ausstreuen: allein den Christen (50, 4 *soli ex omnibus*) werde das gleiche Recht vorenthalten. Derartige Anklagen hatten die christlichen Apologeten – nicht ohne Grund – seit langem erhoben; erneut denkt man zumal an Tertullian, dessen wiederholtes *nos soli* jedem Leser des Apologeticums im Ohr klingt[47]. Tertullian war es auch gewesen, der leidenschaftlich die *libertas* in Fragen der Religionsausübung vertreten, der jeden Zwang entschieden abgelehnt hatte[48]. Indessen geht Laktanz über ihn noch hinaus, wenn er sagt (49,

41 Vgl. Sen. *De ben.* 2, 14, 1 *sunt quaedam nocitura impetrantibus, quae non dare sed negare beneficium est; aestimabimus itaque utilitatem potius quam voluntatem petentium ...* 2 *ut frigidam aegris negamus et lugentibus ac sibi iratis ferrum, ut amantibus quidquid contra se usurus ardor petit, sic omnino, quae nocitura sunt, ... perseverabimus non dare ...* 4 *... quemadmodum pulcherrimum opus est etiam invitos nolentesque servare, ita rogantibus pestifera largiri blandum et adfabile odium est.* Vgl. 3, 9, 1.

42 Vgl. R. Hirzel, *Der Selbstmord,* Arch. f. Religionswiss. 11 (1908) 282ff.

43 Vgl. *Inst.* 3, 18, 5ff.

44 Vgl. Hirzel a. O. 469ff.

45 Vgl. ferner *Contr.* 3, 9; 3, 4.

46 *Epit.* 49, 1 *sed quis audiet, cum homines furiosi et impotentes minui dominationem suam putent, si sit aliquid in rebus humanis liberum?*

47 *Apol.* 2, 3. 13. 20; 24, 9; 49, 1. Ägypter: vgl. Lact. *Inst.* 5, 20, 12; Tert. *Apol.* 24, 7f.; Athenag. *Leg.* 1, 1. Mimen: vgl. Lact. *Inst.* 5, 20, 12f.; Tert. *Ad nat.* 1, 10, 44f.; *Apol.* 15, 1ff. Philosophen: vgl. Lact. *Inst.* 5, 20, 14; Tert. *Ad nat.* 1, 4, 4ff.; *Apol.* 46, 3ff.; dazu A. Schneider, *Le premier livre Ad nationes de Tertullien,* Bibl. Helv. Rom. 9 (Rom 1968) 139ff. (140 die griechischen Vorlagen).

48 *Apol.* 24, 5f. *videte enim, ne et hoc ad irreligiositatis elogium concurrat, adimere libertatem religionis et interdicere optionem divinitatis, ut non liceat mihi colere quem velim, sed cogar colere quem nolim.* Vgl. 28, 1f.; *Ad Scap.* 2, 2.

1f.): *atquin religio sola est, in qua libertas domicilium conlocavit. res est enim praeter ceteras voluntaria*[49] *nec inponi cuiquam necessitas potest, ut colat, quod non vult.* Warum *religio sola*? Warum *praeter ceteras*? Bestimmt einmal deshalb, weil in der *religio* das wesentliche, ja wohl das einzige Distinctivum des Menschen zu sehen ist (Inst. 7, 9, 10): *quia ... religio ... sit paene sola, quae hominem discernat a mutis*[50]. Dort also, darf man folgern, wären wir frei, wo wir 'am menschlichsten' sind. Trotzdem: klingt die Behauptung, allein in der Religion sei Freiheit, aus dem Munde eines verfolgten Christen nicht geradezu paradox? Oder hat Laktanz das Paradoxon gar gesucht, im Anschluss an den bekannten stoischen Satz, *nisi sapientem liberum esse neminem*[51]? Schliesslich stellt sich ihm das Christentum als «Synthese von *sapientia* und *religio*» dar[52]. Und wenn denn die *religio,* und nur sie, ausschliesslich uns Menschen zugehört, so hätte es seinen guten Grund, in ihr auch eben das Gut zu erkennen, worüber wir frei verfügen – stoisch gesprochen: τὸ ἐφ' ἡμῖν[53]. Dass Laktanz überdies im folgenden die Begriffe *necessitas* und *voluntas* gegeneinander ausspielt, scheint ebenfalls zumindest auf stoische Färbung der Stelle zu deuten.

Zum Schluss das andere Argument von überzeitlicher Bedeutung (50, 1f.): Es ist unsinnig, den *maiores* auch dort zu folgen, wo sie offensichtlich geirrt haben; keine Tradition, auch keine religiöse, verdient es, um ihrer selbst willen hochgehalten zu werden. Andernfalls begeben wir uns der Freiheit, zu neuen Erkenntnissen vorzustossen (50, 2): *liceat sapere, liceat inquirere veritatem*[54]! Keine Frage: für Laktanz ist *sapere/sapientia* eine festumrissene Grösse im

49 Vgl. *Inst.* 5, 19, 23. Bezeichnenderweise liegt die 'willentliche' Hinwendung dem Christen, dem Vertreter der 'Offenbarungsreligion', besonders am Herzen: vgl. A. D. Nock, *Conversion* (Oxford 1933).

50 Gesagt im Anschluss an Cic. *Leg.* 1, 24; dazu Wlosok a. O. (oben Anm. 40) 206. Vgl. *Inst.* 3, 10, 1 *summum igitur hominis bonum in sola religione est. nam cetera etiam quae putantur esse homini propria, in ceteris quoque animalibus reperiuntur.* Das *summum bonum* nur dem Menschen eigen: *Inst.* 3, 8, 3f.; 9, 1. Hier gilt es allerdings auch die folgenden Zusammenhänge zu berücksichtigen: Die *sapientia* macht den Menschen zum 'Menschen' (*Inst.* 4, 1, 10: oben Anm. 7), die 'Religion' unterscheidet ihn vom Tier; 'wahre' *sapientia* findet sich aber nur in der christlichen Religion (z. B. *Inst.* 4, 10, 4 *quid aliut obstabit, quominus veram sapientiam clarum sit in hac sola religione versari*?): ist also die christliche allein eine 'wahre' Religion? Und 'wohnt' die Freiheit nirgends als in ihr? Ja sind am Ende bloss die Christen 'wahre Menschen'? Vielleicht ist Laktanz damit etwas zuviel Konsequenz zugemutet, doch liegen derartige Folgerungen ganz in der Richtung seines – im Grunde eben intoleranten – Denkens. Hier verkehrt sich jede *humanitas* dann in ihr Gegenteil.

51 Mit ihm beschäftigt sich Cicero, *Paradox. Stoic.* 5; zu Ciceros *Paradoxa* insgesamt vgl. K. Kumaniecki, Philologus 101 (1957) 113ff.; A. Michel, Acta antiqua Acad. scient. Hung. 16 (1968) 223ff. Wichtiger als Ciceros stark verkürzende Behandlung unseres Problems ist freilich Epict. *Diss.* 4, 1 (Περὶ ἐλευθερίας).

52 Wlosok a. O. 212ff.

53 Vgl. eben Epict. a. O. 65ff. Ferner Lact. *Inst.* 3, 8, 14 *summum autem bonum* (für Laktanz *in sola religione* zu finden: *Inst.* 3, 10, 1, vgl. Anm. 50) *non potest efficere quemquam beatum, nisi semper fuerit in ipsius potestate.* 3, 8, 19. 39.

54 Vgl. *Inst.* 5, 19, 3ff. und besonders 2, 6, 7–7, 6.

göttlichen Heilsplan; und die Wahrheit braucht nicht mehr 'erforscht' zu werden – die Suche war ohnehin stets eitel –, denn sie hat sich mittlerweile offenbart[55]. Doch auf diese Probleme kann hier nicht eingegangen werden. Um so erstaunlicher wirkt die scheinbar ganz undogmatische Offenheit der von Laktanz in unserm Zusammenhang zweifellos bewusst gewählten Formulierung. Sie erweckt durchaus den Eindruck, als fielen *sapientia* und *inquisitio veritatis* zusammen[56], vor allem aber, als sei dieses Suchen – das Geschäft der Philosophen[57] – an sich ein hoher Wert. Da ist man denn einerseits – zumindest den Worten nach – nicht mehr allzu weit entfernt von der skeptischen Zurückhaltung, die aus den oben (S. 215) erwähnten Sätzen des Symmachus spricht (Rel. 3, 10): *quid interest, qua quisque prudentia verum requirat.* Und anderseits erinnert der Nachdruck, mit dem die Erforschung der Wahrheit als ewige Aufgabe, ja fast als letztes Ziel hingestellt wird, an Ciceros Hortensius, der die Philosophie eben in der unverdrossenen Suche sich erfüllen lässt und dessen breite – allein schon in zahlreichen Anspielungen und Zitaten sich äussernde – Wirkung auf Laktanz[58] noch lange nicht in vollem Umfang geklärt ist (fr. 101 Müller = 107 Grilli = August. C. Acad. 1, 3, 7): *placuit enim Ciceroni nostro beatum esse qui veritatem investigat, etiamsi ad eius inventionem non valeat pervenire*[59]. Natürlich kann und will Laktanz es bei solchem 'Agnostizismus' nicht belassen – im Gegenteil, nur zu bald werden die Christen wieder als die *soli* gepriesen, *qui deum, qui veritatem secuntur* (50, 4)[60]. Dennoch scheint er seinen Cicero in diesem Punkt verstanden zu haben, scheint Cicero es jedenfalls gewesen zu sein, der ihm zu dem schönen Bekenntnis verholfen hat.

Es ging hier nicht darum, einen vollständigen Kommentar zu den 'Toleranz-Kapiteln' der Epitome zu liefern. Vielmehr sollte an ein paar Beispielen gezeigt werden, wie heterogen das Material ist, mit dem Laktanz arbeitet: in welchem Masse ihm – zumal dank Tertullian – die christliche Tradition zu Gebote steht, und wie er anderseits gerade an den hervorstechendsten Stellen pagane Anregungen, und zwar solche ganz verschiedener Provenienz, auf-

55 Über *sapientia* vgl. Wlosok a. O., bes. 190ff. Nichtiges Streben der Philosophen – Offenbarung der Wahrheit: z. B. *Inst.* 1, 1, 1–6; 1, 1, 19; 2, 3, 23; 3, 30, 1–8. Aufschlussreiche Bemerkungen über die erfolglose Philosophie auch am Anfang von *Inst.* 3; dazu jetzt O. Gigon, *Romanitas et Christianitas* = Festschrift Waszink (Amsterdam 1973) 166ff.

56 Vgl. *Inst.* 2, 7, 4 *sapere id est veritatem quaerere.*

57 Vgl. Lact. *Inst.* 1, 1, 1; 1, 5, 15 *investigandae veritati studuisse creduntur* (sc. *philosophi*), vgl. die im Text gleich anzuführende Wendung Ciceros; 4, 1, 12 *studium inquirendae veritatis.*

58 Vgl. O. Gigon, Philologus 106 (1962) 223f. = *Studien zur antiken Philosophie* (Berlin 1972) 327f.

59 Vgl. fr. 106 Gr. = August. *Conf.* 8, 7, 17. Die Frage, wie die aristotelische ϑεωρία sich im *Hortensius* in die akademische *inquisitio veritatis* verwandelt hat, braucht uns hier nicht zu beschäftigen; dazu O. Gigon, Hermes 87 (1959) 154 = *Studien* ... 317.

60 Vgl. bereits 50, 1 *praescribetur nobis, quominus vera et meliora sectemur?* Doch sind die Formulierungen hier viel unbestimmter als an der vergleichbaren Stelle *Inst.* 2, 7, 6, wo Laktanz ausdrücklich gesagt hatte: *nos qui verum invenimus.*

nimmt und verwertet[61]. Mit seinem stilistischen Geschick aber hat er trotz allem ein sinnvolles Ganzes, ein eindrückliches Stück lateinischer Prosa geschaffen, das ihm in jeder Hinsicht Ehre macht und das es verdient, gelesen und überall dort genannt zu werden, wo von 'Toleranz' die Rede ist.

61 Ferner dürfte deutlich geworden sein, dass ein Christ letzten Endes auch dann, wenn er 'Toleranz' forderte, sich kaum oder gar nicht von der Intoleranz des eigenen Anspruchs zu lösen vermochte.

Klassisch - philologisches
Seminar der Universität
ZÜRICH