

DE GRUYTER

Simone Mehr

**GANZ RHETOR,
GANZ PHILOSOPH –
THEMISTIOS ALS
LOBREDNER AUF VALENS**

ETHIK ALS GÖTTLICHE HERRSCHAFTSLEGITIMATION

m MILLENNIUM-STUDIEN

DE
—
G

Simone Mehr

Ganz Rhetor, ganz Philosoph – Themistios als Lobredner auf Valens

Millennium-Studien

zu Kultur und Geschichte
des ersten Jahrtausends n. Chr.

Millennium Studies

in the culture and history
of the first millennium C.E.



Herausgegeben von/Edited by
Wolfram Brandes, Alexander Demandt,
Peter von Möllendorff, Dennis Pausch,
Rene Pfeilschifter, Karla Pollmann

Band 104

Simone Mehr

Ganz Rhetor, ganz Philosoph – Themistios als Lobredner auf Valens



Ethik als göttliche Herrschaftslegitimation

DE GRUYTER

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde durch 36 wissenschaftliche Bibliotheken aus dem deutschsprachigen Raum ermöglicht, die durch ihren Beitrag die Open-Access-Transformation der Buchreihe Millennium-Studien unterstützen.

ISBN 978-3-11-101295-7

e-ISBN (PDF) 978-3-11-101324-4

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-101366-4

ISSN 1862-1139

DOI <https://doi.org/10.1515/9783111013244>



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Library of Congress Control Number: 2023944090

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2024 bei der Autorinnen und Autorin, publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.degruyter.com.

Satz: Integra Software Services Pvt. Ltd.
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Open-Access-Transformation der Reihe Millennium-Studien

Die renommierte altertumswissenschaftliche Reihe Millennium-Studien wurde im Rahmen des BMBF-geförderten Projekts TransMill und mit Unterstützung des Fachinformationsdienstes Altertumswissenschaften, beide angesiedelt an der Bayerischen Staatsbibliothek, erfolgreich in den Open Access transformiert: Sowohl die Backlist der Reihe (2004–2020) als auch die Publikationen der Jahre 2021 und 2022 sind frei verfügbar. Dank der Unterstützung von 36 wissenschaftlichen Bibliotheken (Stand: Februar 2023) können die Neuerscheinungen der Reihe – darunter dieser Titel – weiterhin im Open Access erscheinen. Für Autorinnen und Autoren entstehen dabei keine Publikationskosten.

Folgende Einrichtungen und Initiativen haben durch ihren Beitrag die Open-Access-Veröffentlichung dieses Titels ermöglicht:

Universitätsbibliothek Basel
Bayerische Staatsbibliothek
Staatsbibliothek zu Berlin – Stiftung Preußischer Kulturbesitz
Humboldt-Universität zu Berlin – Universitätsbibliothek
Freie Universität Berlin – Universitätsbibliothek
Universitätsbibliothek Bielefeld
Universitätsbibliothek der Ruhr-Universität Bochum
Universitäts- und Landesbibliothek Bonn
Universitätsbibliothek der Technischen Universität Braunschweig
Sächsische Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek Dresden (SLUB)
Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf
Universitätsbibliothek Duisburg-Essen
Universitätsbibliothek Eichstätt-Ingolstadt
Universitätsbibliothek der FAU Erlangen-Nürnberg
Universitätsbibliothek Johann Christian Senckenberg Frankfurt
Universitätsbibliothek Gießen
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg – Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg Carl von Ossietzky
Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek – Niedersächsische Landesbibliothek
Technische Informationsbibliothek Hannover (TIB)
Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena
Universitäts- und Stadtbibliothek Köln
Universitätsbibliothek Leipzig
Universitätsbibliothek Mainz
Universitätsbibliothek Marburg
Universitätsbibliothek der LMU München
Universitäts- und Landesbibliothek Münster
Bibliotheks- und Informationssystem (BIS) der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg
Universitätsbibliothek Passau
Universitätsbibliothek Potsdam
Universitätsbibliothek Regensburg
Universitätsbibliothek Rostock
Universitätsbibliothek Tübingen
Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel
Universitätsbibliothek Würzburg
Zentralbibliothek Zürich

Vorwort und Dank

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um die überarbeitete Version meiner Dissertation, die im Februar 2020 angenommen wurde.

Herzlich bedanke ich mich bei Herrn Hartmut Leppin, der schnell erkannt hat, wie sehr Themistios mich einnehmen würde. Ebenso gilt mein Dank Hans Bernsdorff, der meine Arbeit akribisch gelesen hat und mir äußerst hilfreiche Kritik zukommen ließ, die mich zu größerer Genauigkeit angeregt haben.

Die Dissertation wurde durch die Förderung der DFG ermöglicht, wofür ich sehr dankbar bin. Ich danke Herrn Réne Pfeilschifter für die Aufnahme meiner Arbeit in die Millenium-Reihe, für seine Anmerkungen und Korrekturen, aber auch für das Treffen in Würzburg, bei dem er mir in einem frühen Stadium sehr gute Ideen mitgegeben hat. Herrn Ulrich Oevermann (†) bin ich für seine methodischen Anregungen zu tiefem Dank verpflichtet und für die wesentlichen Impulse, die ich bei seinen legendären Praktika bekommen habe.

Insgesamt habe ich während des Schreibens viel Unterstützung durch anregende Gespräche und Treffen erfahren. Hier denke ich besonders an Herrn Ulrich Muhlack, Herrn Hans-Ulrich Wiemer, Herrn Sebastian Schmidt-Hofner, Herrn Michael Schramm und Herrn Felix Maier, der mir während seiner Vertretung in Frankfurt viel seiner Zeit geschenkt hat.

Die Abteilung der Alten Geschichte bot eine wundervolle Atmosphäre um dort zu promovieren. So hatte ich die Gelegenheit meine Thesen immer wieder mit Kollegen zu besprechen, von denen viele zu Freunden wurden, wenn sie es nicht schon waren. Hier ist zuallererst mein guter Freund Timo Christian zu nennen, der mich immer wieder an seinem philologischen Sachverstand teilhaben ließ. Dafür danke ich ihm und möchte ihn zugleich freisprechen von allen Fehlern, die sich dennoch eingeschlichen haben und die allein auf mein Konto gehen. Besonderer Dank gilt Meaghan McEvoy, die mir nicht nur durch ihre Forschung, sondern auch durch ihren Aufenthalt in Frankfurt eine große Stütze war.

Ich möchte mich auch bei all jenen aus der Alten Geschichte in Frankfurt bedanken, die ich hier nicht erwähnt habe. Gleichzeitig bitte ich sie um Verzeihung, wenn ich sie allzu sehr mit Themistios malträtiert habe.

Die wissenschaftliche Dauerkrise einer Dissertation hätte ich schwer ohne den Rückhalt meiner Familie bewältigt. Ich möchte meinen Kindern Nima, Helen und Thea danken, dass sie meine intensive Beschäftigung mit Themistios mit großer Geduld ertragen haben, wie sehr, sieht man daran, dass sie sich wundern mussten, dass außerhalb unserer Familie niemand Themistios zu kennen scheint. Die größte und schönste Stütze war mir intellektuell und emotional mein Mann, der meine späte Berufung voll unterstützt hat und mich ermutigt hat, mir aber auch mit seinem eigenen Witz aufzeigte, wenn es der Gespräche genug war. Ihm sei dieses Buch gewidmet.

Simone Mehr

Friedberg, im Oktober 2023



marito ottimo

Inhaltsverzeichnis

Vorwort und Dank — VII

I Einleitung — 1

- I.1 Positionierung im Forschungskontext und Struktur der Arbeit — 4
- I.2 Die Panegyriken des Themistios als historische Quelle — 12
- I.2.1 Ein Beispiel einer textnahen, abduktiven Interpretation: Der Beginn der sechsten Rede — 17
- I.3 Zur Auswahl der Quellen — 20
- I.3.1 *Oratio* 6 — 20
- I.3.2 *Oratio* 7 — 22
- I.3.3 *Oratio* 8 — 23
- I.4 Der Aufbau der Arbeit — 24

II Die themisteische Philosophie im zeitgenössischen Diskurs — 27

- II.1 Die Or. 6: Die Grenzüberschreitung des Panegyristen Themistios — 31
- II.1.1 Die vermeintliche Homogenität der nicht-christlichen antiken Philosophen in der Altertumswissenschaft — 35
- II.1.2 Der Streit um die ‚wahre‘ Philosophie — 45
- II.1.3 Themistios und die „Giftmischer und Sykophanten“ — 49
- II.1.4 Die gefährliche Nähe der Theurgie zur ‚Magie‘ — 54
- II.2 Die göttliche Legitimation in den Panegyriken — 62
- II.2.1 Themistios als Berater eines gottähnlichen Kaisers — 66
- II.2.2 Rat durch einen Philosophen besser als ein Philosophenkönig — 68

III Die or. 6: Die Nachahmung des Göttlichen des von Gott auf die Erde geschickten Kaisers — 79

- III.1 Göttliche Legitimation erweist sich im Bereich der ἀρετή — 79
- III.1.1 ‚Soldaten nicht Herren der Wahl‘ – göttliche Legitimation im Spannungsfeld des 4. Jahrhunderts — 80
- III.1.2 Aristides als Vorbild für Themistios' Panegyrik — 84
- III.2 Die Nachahmung des Göttlichen im Vergleich zu den Vorstellungen bei Julian und Euseb — 93
- III.2.1 Göttliche Legitimation bei Themistios im Vergleich zu Eusebs *Laudes Constantini* — 95
- III.2.2 Göttliche Legitimation des Themistios im Vergleich zu Julian und seinem Lobredner Libanios — 102
- III.2.3 ‚Zeichen‘ als Beweise für die Gottesteilhaftigkeit und die göttliche Beauftragung bei Themistios und Julian — 107

IV Die Or. 6: Legitimation der spezifischen Herrschaftskonstellation der Kaiser Valens und Valentinian — 111

- IV.1 Die *philanthropia* des Kaisers bei Themistios im Kontext der Zeit — **111**
- IV.1.1 Die Bedeutung der *philanthropia* und der ὁμοίωσις θεῶ innerhalb der Repräsentation des Kaisers gegenüber den nicht-christlichen Eliten — **117**
- IV.1.2 Die Bedeutung der *philanthropia* innerhalb der Repräsentation des Kaisers gegenüber den christlichen Eliten — **120**
- IV.2 Die Ordnung der Herrschaft — **121**
- IV.2.1 Entscheidung zum ‚Guten‘ ist mehr wert als dynastische Zugehörigkeit — **122**
- IV.2.1.1 Die ‚gottähnliche Seele‘ und die ὁμοίωσις θεῶ des Kaisers bei Themistios innerhalb der christlichen und nicht-christlichen Debatten der Zeit — **126**
- IV.2.1.2 Monarchie zweier Kaiser — **136**
- IV.2.1.3 Ernennung des Bruders: wie gleich können die beiden Augusti sein? — **138**
- IV.2.1.4 Ein Reich, zwei Herrscher: die nominelle und die faktische Herrschaft — **144**
- IV.2.1.4.1 Der μέγας βασιλεύς und die Einheit des Reichs — **151**

V Die or. 7 und or. 8.: Legitimation nach der Usurpation von Prokop und im Winterlager von Marcianopolis — 163

- V.1 Politik des Kaisers Ausdruck seiner *philanthropia* — **163**
- V.2 Der späte Zeitpunkt der Rede: reine Rhetorik? — **167**
- V.2.1 Legitimation des Kaisers nach der Krise — **170**
- V.3 Die *philanthropia* als Mittel gegen die rachsüchtigen Kräfte — **173**
- V.3.1 Werbung für Milde bei den Gegnern Prokops — **174**
- V.3.2 Der Kaiser in Gottes Hand — **178**
- V.3.3 Valens verhält sich nach den moralischen Regeln Platons — **179**
- V.3.3.1 Die exempla des Perikles und Lykurgs — **182**
- V.3.3.2 Hoher Stellenwert der Philosophie bei Valens als Indikator einer legitimen Herrschaft — **190**
- V.3.3.2.1 Maximos von Ephesus, der Kronzeuge für Valens‘ göttliche Sendung — **194**
- V.4 Die Or. 8: Die Rede zu den Quinquennialien des Valens — **198**
- V.4.1 Die Gerechtigkeit und das ewige Leben — **200**
- V.4.1.1 Weniger Steuern trotz Krieg — **204**
- V.4.1.2 Die Römische Herrschaft als ein einziger Haushalt — **207**
- V.4.1.3 Die Bitte des Redners um „ein schonendes Verfahren bei der Steuereintreibung“ — **210**

- V.4.1.4 Werben für ein neues Amt: ἔθνῶν ἐπιτροπεία — 216
- V.4.1.5 Der νόμος ἔμψυχος und die Steuerreform — 223

VI Fazit und Ausblick — 231

- VI.1 Zusammenfassung der Ergebnisse — 231
- VI.2 Ausblick — 232

VII Editionen und Übersetzungen — 233

VIII Sekundärliteratur — 241

- VIII.1 Abkürzungen — 241
- VIII.2 Literatur — 241

Register — 251

Stellenregister — 255

I Einleitung

Die Panegyriken des Themistios auf die Kaiser seiner Zeit stellen etwas Neuartiges dar. Diese These meiner Dissertation bedingt eine andere: Der Panegyrist Themistios wurde von seinen Zuhörern und Lesern zugleich als Philosoph und Lobredner wahrgenommen. Eben diese Verbindung, dass ein Philosoph als Panegyrist eines Kaisers auftritt, war nach unserem Wissenstand für die Zeitgenossen neu. Diese Arbeit unterscheidet sich daher von allen bisherigen Untersuchungen des Themistios darin, dass sie den hermeneutischen Versuch unternimmt, ausgewählte Panegyriken auf Valens unter der Prämisse zu untersuchen, dass die Inhalte seiner Reden tatsächlich seinen philosophischen Grundannahmen entsprangen.

Eine große Herausforderung bei der Prüfung der beiden Thesen liegt darin, dass die Literatur über den Panegyristen Themistios eine lange Tradition hat. Unter seinen Zeitgenossen im Osten des Römischen Reiches des 4. Jahrhunderts war er berühmt und galt als einflussreich. Humanisten und Aufklärer zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert verehrten ihn als Vorbild und beabsichtigten, ihm in seiner Kunstfertigkeit nachzueifern.¹ Im ausgehenden 18. und 19. Jahrhundert schenkten die Gelehrten den Panegyriken des Themistios dagegen weniger Aufmerksamkeit. Insbesondere die Historiker jener Zeit versprachen sich kaum Erkenntnis aus Reden, die vor einem Monarchen gehalten wurden, der nach den Kriterien der Zeit am ehesten als absolutistisch gelten konnte. Kaiserliche Lobreden – so nahm man an – enthielten nicht viele glaubwürdige Fakten, ging man doch davon aus, dass sie von einem schmeichlerischen und opportunistischen Redner gehalten wurden. Daher wurden sie mit Blick auf ihre Historizität als uninteressant eingestuft. In den letzten Jahrzehnten entdeckte die Geschichtswissenschaft jedoch die Bedeutung des Genres ‚Lobrede auf einen Kaiser‘. Man versprach sich Einsichten über die Art des Lobes für den Kaiser und damit Aufschlüsse über das „politische Selbstverständnis der Kreise, auf die sie sich bezog“.²

Die Lektüre der ‚Staatsreden‘ des Themistios scheint auf den ersten Blick die Vorbehalte des 19. Jahrhunderts gegenüber den Panegyriken und Panegyristen zu bestätigen. So rühmt Themistios Constantius II. noch in einer Rede und kritisiert denselben dann in der Lobrede auf seinen Nachfolger. Das Lob auf den jeweiligen Kaiser scheint unaufrecht, da jeweils der nächste als der bessere gefeiert wird. Würde das als *Topos* des Überbietens, der zur Gattung der Panegyrik gehört, bei einem ‚normalen Redner‘ nicht weiter stören, so wird es Themistios jedoch als Heuchelei ausgelegt, da er ja vorgibt, als

1 So bezog sich etwa Leibniz auf ihn. Dabei war dieser nicht nur an stilistischen Fragen interessiert, sondern insbesondere auch an Themistios' *philanthropia*-Begriff: Treu, *Philologus* 112, 1968, 297–302; zur Nachwirkung des Themistios im Mittelalter: Kantorowicz, in: ders., *Selected studies*, 264–283 u. 399–408.

2 Leppin/Portmann, *Themistios* 7; vgl. Straub, *Herrscherideal* 145–174; Pabst, *Symmachus* 25–36; eine gute Einführung in die ‚Staatsreden‘ des Themistios: Leppin/Portmann, *Themistios*, Einleitung:1–26.

Philosoph zu sprechen. Da der Inhalt der Lobreden nicht zu den Grundsätzen eines Philosophen zu passen scheint, sprechen große Teile der Altertumswissenschaft Themistios ab, zugleich als Panegyrist und Philosoph gewirkt zu haben.³ Doch Themistios widersprach nicht nur den Erwartungen moderner Gelehrter an einen Philosophen, sondern auch denen seiner Zeit. Anstatt sich nach den Vorschriften des Menander Rhetor zu richten, hebt er eben das an den Kaisern Valentinian und Valens hervor, was nach den Konventionen zeitgenössischer Lobreden besser hätte verschwiegen werden sollen. So lobt Themistios Valens dafür, dass dieser früher selbst Gutsverwalter war, stellt immer wieder heraus, dass der Kaiser kein Griechisch verstehe, und sagt, dass Valens das von Platon imaginierte Vorbild eines Herrschers noch übertreffe, auch wenn er keine *paideia* habe. Selbst bei den Fragen der Herrschaftsordnung macht Themistios nicht halt, sondern erklärt die – nicht unumstrittene – Doppelherrschaft der Brüder Valentinian und Valens zum Beweis ihrer göttlichen Legitimität. Wie soll jedoch die Samtherrschaft ein ernstzunehmendes Ideal sein können, wenn Themistios zuvor doch Constantius II., der alleine herrschte, als göttlich eingesetzten Herrscher gefeiert hat? Ebenfalls ungewöhnlich für die kaiserliche Panegyrik scheint Themistios' Umgang mit der Kriegführung, dem bis dahin unangefochtenen Bewährungsfeld des Kaisers. Im Winterlager erklärt Themistios während des Krieges gegen die Goten ein gerechtes Steuersystem für den ‚wahren Sieg‘.

3 Einige ältere Beispiele für diejenigen, die Themistios' Glaubwürdigkeit als Philosoph anzweifeln: Geffken, Heidentum 167, der ihn „geldgieriger Söldner des Hofes“ nennt; Alföldi, Conflict of Ideas 109, für den er ein moralisierender Redner ist und Schneider, 34. Rede 109, der ihn für unglaubwürdig hält, da er jeden Kaiser als platonischen Philosophenkönig gepriesen habe; auch in jüngerer Zeit werden die Vorbehalte weitergeführt. So deutet etwa Brown, Persuasion 68 f. Themistios als stilisierten Philosophen, dessen Rolle es ihm ermöglicht habe, *parrhesia* zu üben; Errington sieht ihn vor allem als ein politisches Instrument der Kaiser: Chiron 30, 2000, 864 f.: „The function of the panegyrist performing on such ceremonial occasions is thus highly political, not wholly different from that of a modern democratic ‚government speaker‘ or even a totalitarian ‚propaganda minister‘. His function was to ‚sell‘ his product by praising it, whether it was the government, its composition, character, quality of policy, to those high-placed listeners who constituted the broader political class of the Empire“. Heather/Moncur, Politics 20 vermuten, dass Themistios' Stilisierung als Philosoph zu Beginn seiner Karriere noch gegen Zweifel an seinem Lob gewirkt haben mag, dass dieser Effekt sich jedoch mit der Zeit aufgebraucht habe. Ihr Kapitel ‚The usefulness of philosophy‘ enthält als ‚roten Faden‘, dass Themistios sich vor allem aufgrund des großen Nutzens für den Kaiser als Philosoph stilisiert habe. Obwohl sie vermuten, dass die Pose dessen, der die Wahrheit erzählt, nicht lange Wirkung bei den Zuhörern erzielen konnte, geben sie keine Erklärung dafür an, warum er dennoch weiterhin als Lobredner des Kaisers erfolgreich war (Heather/Matthews, Goths 11–46); Heather/Moncur, Politics, Vorwort: IX–XVII, Kapitel 1: 1–42 und Komm. zu or. 5 und 6.: 137–198 stellen Themistios als korrupt dar, indem sie ihn an modernen Ansprüchen messen: „Themistios was thus worldly enough to engage in a little manipulative corruption.“; Schorn, in: Baier, Legitimation 267 behauptet, dass „die Berufung auf den Status des Philosophen eher eine Attitüde sei, ein Topos, der die Ehrlichkeit und Glaubhaftigkeit des Lobes unterstreichen soll.“ Vgl. auch Omissi, Usurper 236, der Themistios' Aussagen für geheuchelt hält, wenn er etwa über Themistios' Erklärung schreibt, warum dieser die or. 7 erst so lange nach der Usurpation des Prokops gehalten habe.

Die vorliegende Arbeit hat den hermeneutischen Anspruch, die Eigenlogik der vermeintlichen Abweichungen in den Reden des Themistios, die auf den ersten Blick gegen die Regeln der Panegyrik verstoßen, aufzuzeigen und sie als ein neues Modell von Lobreden herauszustellen, das immerhin die Zeitspanne von vier Kaisern überdauerte. Die Verbindung der Aufgabe eines Lobredners mit der eines Philosophen muss auf die Zustimmung der Kaiser getroffen sein, da Themistios' Karriere sonst ungleich kürzer gewesen wäre.

Die Frage ist also, warum die Kaiser so lange an dem Panegyristen festhielten und welche Funktion seine Reden für sie hatten. Da die Panegyriken nicht allein dem Kaiser vorgetragen wurden, sondern anlässlich großer Staatsfeiern einem großen Publikum, erweist sich bei der Frage nach ihrer Funktion das Akzeptanzmodell von Egon Flaig⁴ als sehr fruchtbar. Nach Hans-Ulrich Wiemer⁵ dienten die Lobreden bei großen Festlichkeiten für den Kaiser der Verkündigung des Herrschaftsprogramms. So liegt es nahe, davon auszugehen, dass sie darauf ausgerichtet waren, das Herrschaftsprogramms des Kaisers so darzustellen, dass es auf maximale Akzeptanz bei den Eliten stieß. Ein Panegyrist, der allein den Wünschen und Bedürfnissen des Kaisers gerecht geworden wäre, ohne dabei die für die Verwaltung und das Militär enorm wichtigen Eliten im Blick gehabt zu haben, die besonders auch zur Verhinderung einer Usurpation dienen konnten, hätte sich nicht unter vier aufeinanderfolgenden und dabei so unterschiedlichen Kaisern dermaßen erfolgreich halten können. Ein bloßer Opportunist, der den Eliten heute das eine und morgen das andere verkündet hätte, wäre von diesen nicht ernst genommen worden und der Kaiser, in dessen Auftrag Themistios sprach, hätte sich eines neuen Redners bedienen müssen, um Gehör zu finden. Unter diesem Blickwinkel bekommt die immer wiederkehrende Aussage des Themistios, dass er seine Reden als Philosoph halte, eine neue Bedeutung.

Die Richtigkeit dieser Aussage bestreiten indes etwa Heather und Moncur. Sie meinen, dass Themistios nur rhetorisch geschickt vorgegeben habe, Philosoph zu sein. In Wahrheit sei er jedoch nur eine Art ‚spin doctor‘⁶ für den Kaiser gewesen.⁷ Nimmt man jedoch an, dass der Panegyrist bei den Eliten für Akzeptanz des Kaisers geworben hat, überzeugt der in jeder Rede formulierte Anspruch des Themistios, sie als Philosoph zu halten, schon eher. Wenn, wie Heather meint, der beschönigenden Wahrheit des Themistios ohnehin niemand geglaubt hätte,⁸ wäre der philosophische

4 Flaig, *Den Kaiser herausfordern*.

5 Wiemer, *Libanios* 375 f.

6 Heather/Moncur, *Politics* 38.

7 Heather/Moncur, *Politics* 19; insgesamt sieht Heather in Themistios einen vergleichsweise skrupellosen Redner, der seine Aussagen der politischen Großwetterlage geschmeidig angepasst habe und bereit gewesen sei, im Auftrag des Kaisers eine politische Ideologie zu vertreten, die Unstimmigkeiten und historische Unwahrheiten gekonnt verschleiert bzw. rhetorisch umgewertet habe: Heather, *Blüte Roms* 35 f. und 41.

8 Vgl. Heather, *Blüte Roms* 41.

Anspruch als Zumutung empfunden worden, die alles andere als Akzeptanz gefördert hätte. Der Kaiser hätte für den Fall auf einen Redner, der die Rolle des Philosophen bloß präntiert, zugunsten eines anderen, rhetorisch geschickten Redners getrost verzichten können. Seine andauernde Anerkennung spricht jedoch dafür, dass Themistios seiner Rolle als Philosoph unter allen vier Kaisern treu geblieben ist und dass eben diese Kontinuität zu seinem ‚Markenzeichen‘ wurde. Mögen sich die Programmatiken der Kaiser jeweils auch aufgrund der historischen Umstände unterschieden haben, der philosophische Bezug blieb durch den Redner Themistios gewahrt. Zweifelt man den philosophischen Gehalt der Reden nicht von vornherein an, dann ergibt sich ein interessanter Einblick in die Herrschaftspolitik seiner Zeit. Offensichtlich gingen die Kaiser, die sich von dem Philosophen Themistios loben ließen, davon aus, dass sie damit die beste Herrschaftslegitimation erzielen konnten. Die Kaiser hatten augenscheinlich ein Interesse daran, dass ein ‚echter‘ Philosoph, der als solcher von der Mehrheit der Eliten akzeptiert wurde, ihr Herrschaftsprogramm in seinen Reden zum Ausdruck brachte. Das bedeutet zugleich, dass Themistios als Philosoph eine Funktion für die Kaiser hatte. Da er dieser im Sinne des kaiserlichen Herrschaftserhalts nur nachkommen konnte, wenn er von den Eliten gerade nicht als ‚spin doctor‘, in gewisser Weise als ein ‚falscher Philosoph‘ entlarvt wurde, liegt folgendes Fazit nahe: Der Erfolg der Reden des Themistios, so meine These, fußt maßgeblich darauf, dass er tatsächlich als Philosoph mit Anspruch auf Wahrhaftigkeit⁹ gesprochen hat und auch als solcher wahrgenommen wurde, nicht bloß als Verkünder der ‚Propaganda‘ eines ‚Regimes‘.¹⁰

1.1 Positionierung im Forschungskontext und Struktur der Arbeit

Die vorliegende Untersuchung vereint in sich unterschiedliche Themenfelder: Das Philosophieverständnis des Themistios, das sich stark von der zeitgenössischen Strömung der Neuplatoniker absetzte, ist für die Erschließung der Bedeutung seiner Panegyriken elementar. Daher ist es nötig, den philosophischen Ansatz des Themistios von dem der theurgischen Neuplatoniker abzugrenzen, zumal dieser den Hauptaussagege-

9 Vgl. zum Geltungsanspruch der ‚Wahrhaftigkeit‘ Habermas, in: ders., *Theorie des kommunikativen Handelns* 588: Der Sprecher erhebt den Anspruch, „dass die manifeste Sprechintention so gemeint ist, wie sie geäußert wird.“ Themistios entspricht in seinen Reden damit auch dem, was man nach Apel, *Denkweg von Charles Sanders Peirce* 58 „pragmatistische Wahrheitsvorstellung“ nennen kann. Danach handle es sich bei aller Bedeutung, die der Unbegrenztheit und Allgemeinheit des Konsensus zukomme, um „eine Verkörperung von Vernunft“, d. h. „um eine – wie immer unendliche – Gemeinschaft von Wesen, die irgendwelche Sinne besitzen und in Zeichen kommunizieren.“ Dies verbindet Apel wiederum mit dem amerikanischen Pragmatismus des Charles Sanders Peirce.

10 Errington, *Chiron* 30, 2000, 864f.

halt der Panegyriken begründet. Da dies eine Besonderheit darstellte, wird so auch auf das Spezifische der Lobreden des Themistios eingegangen. Zuletzt sind die historischen Umstände der Herrschaft der Brüder Valens und Valentinian relevant, um die angenommenen Bezüge der Reden zu aktuellen Themen des Kaisers und der Eliten zeigen zu können. Der Forschungsüberblick teilt sich daher in diese drei Themenbereiche auf: die Aufgabe der Philosophie in den Augen des Themistios, seine Funktion als Redner und der historische Kontext, auf den seine Panegyriken Bezug nehmen.

Gilbert Dagron gibt mit seinem Werk *„L’empire romain d’Orient au IV^e siècle et les traditions politiques de l’hellénisme. Le témoignage de Thémistios“* – das nur dem Namen, nicht aber dem Umfang und Anspruch nach als Aufsatz erschien – immer noch einen der detailliertesten und erkenntnisreichsten Einblicke, um Themistios in seine Zeit einordnen zu können. Dagron fordert in seinem Werk, dass die rhetorischen Barrieren, die seine Reden für den Historiker bereithalten, überwunden werden müssen, damit sie als Quelle für die politischen Konflikte dienen können, die sich zwischen Konstantin II. und Theodosius I. entwickelt hätten. So sieht Dagron die Polemik der neuplatonischen Philosophen in der Nachfolge des Jamblichos gegen Themistios besonders im Zusammenhang mit diesem Konflikt. Ihre Ablehnung des Themistios erklärt er damit, dass sie ihn für einen Verräter an der Idee des Hellenismus gehalten hätten, da er als Redner politisch für den Kaiser tätig gewesen sei. Die Gegner des Themistios hätten dagegen Konstantinopel und ihre griechische Welt vor einer kaiserlich-römischen Übernahme retten wollen. Dagron zeigt Themistios konsequent innerhalb der intellektuellen, philosophischen und auch politischen Debatten seiner Zeit und verweist etwa auf die Ähnlichkeit zwischen Euseb und Themistios in Bezug auf die Legitimation kaiserlicher Herrschaft.¹¹ In seinem Kapitel *„Le roi et la loi“*¹² bezeichnet Dagron das von Themistios beschriebene Verhältnis zwischen dem Gesetz und dem Kaiser und die damit zusammenhängende Forderung nach einem ‚lebendigen Gesetz‘ (*νόμος ἐμψυχος*) als die Verkörperung der politischen Theorie des Themistios. Darin sieht er den großen Gegensatz zwischen einer griechischhellenistischen¹³ Interpretation von kaiserlicher Herrschaft, wie sie Themistios vertrat, und einer römischen, in der der Kaiser als ein ‚magistrat légal‘ galt.¹⁴ Nach Dagron gründete sich die Polemik der griechischen Intellektuellen gegen Themistios hauptsächlich darauf, dass er sich der ‚römischen Macht‘ als Lobredner des Kaisers zur Verfügung gestellt habe und noch dazu Senator in Konstantinopel

¹¹ Dagron, *Travaux et mémoire* 3, 1968, 135–144.

¹² Dagron, *Travaux et mémoire* 3, 1968, 127–134.

¹³ Der Begriff ‚Hellenismus‘ wird in dieser Arbeit im Sinne Dagrongs verwendet, der in seinem Aufsatz ein Kapitel *„Une crise politique de L’Hellénisme“* nennt und dabei von der Zeit Themistios’ spricht. Hellenismus ist daher in einem weiteren, philosophisch kulturellen Sinn verwandt und nicht als Epochenbegriff. Nutze ich ihn als solchen, mache ich das kenntlich; vgl. Athanassadi, *Mutations of Hellenism* xii–xvii.

¹⁴ Dagron, *Travaux et mémoire* 3, 1968, 127f.

geworden sei. Die Einrichtung des Senats in Konstantinopel hätten sie abgelehnt, da dieser ‚zweite Senat‘ die für die Städte notwendigen Curialen abgezogen hätte.¹⁵

Meine Arbeit baut auf die Dagrons auf, setzt aber einen neuen Akzent. Dagron hat deutlich gemacht, dass Themistios aufgrund seines hohen Ansehens als Philosoph in die Position des Lobredners von Constantius II. kam. Er deutet die Panegyriken allerdings allein unter dem Aspekt, wie Themistios die Herrschaft des Kaisers politisch in seinen Reden interpretiert. Dabei bezieht er jedoch nicht die Frage ein, wie die gänzlich neue Interpretation der kaiserlichen Macht durch Themistios auf Zustimmung der wichtigen Funktionäre im Osten des Reiches treffen konnte. Meine Arbeit setzt sich deshalb zum Ziel, die Verbindung des philosophischen Konzepts mit der Idee des idealen Kaisers etwa als ‚Gesandter von Gott‘ aufzuzeigen. So werde ich in Kapitel III Gründe aufführen, weshalb das philosophische Konzept Anklang finden konnte. In Kapitel IV wird darauf eingegangen, wie sich das philosophische Konzept des Themistios mit den politischen Entscheidungen des Valens verband. Da Dagron die Reden nicht unter der Annahme untersucht hat, dass hier ein Philosoph spricht, konnte er auch eine weitere wichtige Ursache für den Konflikt zwischen den neuplatonischen Theurgen und Themistios nicht sehen. Diese soll in Kapitel II aufgezeigt werden.

Grundlegend für die deutschsprachige Erschließung der spätantiken Herrscherideologie ist das Werk ‚Herrscherideal‘ von Johannes Straub. Er geht nicht davon aus, dass Themistios direkte Vorgaben vom kaiserlichen Hof bekam, sondern sieht dessen Leistung vielmehr darin, die Kaiser so zu loben, dass die Panegyriken bei Kaiser und Publikum gute Aufnahme fanden. Straub hält Themistios insofern für wahrhaftig, als der Panegyrist von den Inhalten seiner Reden überzeugt gewesen sei. Zugleich traut Straub ihm nicht zu, dass er sich über die „Kluft im klaren gewesen [sei], die seine Philosophie von der historischen Situation trennte.“¹⁶ Straub verweist auf alle spezifischen Merkmale in der Darstellung des Kaisers, die auch meine Arbeit herausstellt, wie etwa die „göttliche Sendung“.¹⁷ Allerdings deutet er diese eher als ein Ideal und hält in der Folge die Lobreden für einen ‚Fürstenspiegel‘. Hierzu entwickelt diese Arbeit eine konkurrierende Deutung. Um die Eigenart des philosophischen Konzepts des Themistios zu verstehen und in der Folge erklären zu können, wie Themistios vor den Eliten die Politik des Kaisers nachvollziehbar und akzeptabel darstellte, sind die altertumswissenschaftlichen Untersuchungen über die geistig-philosophische Welt des vierten Jahrhunderts eine grundlegende Voraussetzung. Robert J. Penella verweist in seiner Monographie „Greek philosophers and sophists“ über Eunaps Werk ‚Biographien über Philosophen und Sophisten‘ auf die große Diskrepanz zwischen den Philo-

15 Dagron, *Travaux et mémoire* 3, 1968, 36–48 schildert anhand der Beziehung zwischen Libanios und Themistios die Vorbehalte und Vorwürfe, die Themistios wegen seiner Nähe zum Kaiser gemacht wurden.

16 Straub, *Herrscherideal* 161.

17 Straub, *Herrscherideal* 166.

sophen, die in der Tradition des Jamblichos standen, und dem Philosoph Themistios. Diese sieht er einerseits darin, dass sie einen unterschiedlichen Standpunkt darüber hatten, wie die Philosophie zu verwenden sei, aber auch über die Haltung des Themistios: „Themistius dissociated himself with overly theoretical philosophizing and with the esoteric interiority and mysticism of Jamblichan Neoplatonism“.¹⁸

Die abweichende Sicht in Bezug auf die Philosophie sieht Daly als den Grund dafür, warum Themistios nicht im Werk Eunaps genannt worden sei.¹⁹ Jan Stengers ‚Hellenische Identität in der Spätantike‘ untersucht, wie nicht-christliche Autoren im Osten des Reiches in ihren Schriften auf die Veränderungen ihrer Zeit reagierten, die sie als Krise wahrgenommen hätten. Stenger kommt zu dem Schluss, dass jeder der Autoren auf seine Weise versucht habe, eine hellenische Identität zu konstruieren, die er in der Summe als homogen bewertet. Stenger deutet die Werke der jeweiligen Autoren vor allem geprägt von Ablehnung und Konkurrenz zu den christlichen Konzepten. Themistios grenzt er von den anderen nicht-christlichen Autoren zwar dahingehend ab, dass dieser mit dem theurgischen Neuplatonismus nichts hätte anfangen können. Er sieht ihn jedoch geprägt von der Dichotomie nicht-christlicher und christlicher Deutungsmodelle, indem er Themistios unterstellt, eine Brücke zwischen diesen habe schlagen zu wollen. Die vorliegende Arbeit verweist vor allem in Kapitel II.1 und II.1.1 auf bedeutende Unterschiede zwischen Themistios und den anderen nicht-christlichen Philosophen, die den Schluss zulassen, dass er eben nicht von der erwähnten Dichotomie geprägt war.

Die Arbeit ‚Platonopolis‘ von Dominic O’Meara geht ebenfalls nicht davon aus, dass Themistios zu den Neuplatonikern seiner Zeit zählt. O’Meara zeigt, welche umfänglichen philosophischen Studien nach der Lehre der Neuplatoniker nötig waren, um ihr höchstes Ziel zu erreichen: die ‚Vereinigung der Seele mit dem Einen‘. O’Meara geht dabei auf die Rolle der ‚politischen Tugenden‘ ein, um zum Ziel des ‚Aufstiegs der Seele‘ zu gelangen. Meine Arbeit wendet die Erkenntnisse von Penella und O’Meara für die Deutung der Reden des Themistios vor allem in Kapitel II.1 an, wobei sinnfällig wird, dass die zeitgenössischen neuplatonischen Philosophen Themistios mehr vorwarfen als nur die Tatsache, dass er sich in den Dienst des Kaisers stellte. Es wird dabei auch nachvollziehbar, warum Themistios in den Reden ständig wiederholte, die Reden als Philosoph zu halten.

Den Eindruck eines harten Kampfes innerhalb der Debatte um die ‚wahre‘ Philosophie unterstützt die sehr stringente und plausible Argumentation der Arbeit ‚Vertreibung der Wahrsager‘ von Marie Theres Fögen. Sie zeigt sehr überzeugend, dass es im Interesse des Kaisers gewesen sei, die Art der antiken Philosophie zu bekämpfen, die gerade bei den Neuplatonikern nach Jamblichos eng verbunden gewesen sei mit

¹⁸ Penella, Greek Philosophers 136.

¹⁹ Näheres dazu s. Daly, ByzZ 73, 1980, 10; mit Becker, Biographien liegt inzwischen eine sehr hilfreiche und detaillierte deutsche Übersetzung und ein Kommentar des Werks des Eunap vor.

der Deutung dessen, was der Wille der Götter sei. Sie sieht seit Diokletian eine mehr oder weniger konstante Entwicklung hin zu einer ‚monopolisierten Definitionsmacht‘ der Kaiser.²⁰ Die Gesetze, die gegen missliebige Deutungen der Neuplatoniker zur Zeit des Themistios greifen konnten, waren die gegen die ‚Magie‘. Dies war möglich, da die Art und Weise, wie diese nach Erkenntnis strebten, in den Augen des Kaisers als ‚Magie‘ eingeschätzt werden konnte, worauf in Kapitel II.1.4 eingegangen wird.

Eine bedeutende Arbeit über den Zusammenhang zwischen Philosophie und Politik im Hinblick auf den vorliegenden Untersuchungsgegenstand ist die Habilitationsschrift von Michael Schramm „Freundschaft im Neuplatonismus. Politisches Denken und Sozialphilosophie von Plotin bis Kaiser Julian.“ Schramm stellt „Themistios’ Theologie“ als eine „politische Theologie“ dar und kommt zu dem Schluss, dass er „eine konsistente philosophische Position“ vertreten habe.²¹ Die politischen Forderungen des Themistios werden von Schramm auf dessen philosophische Basis zurückgeführt. Dabei zeigt der Altphilologe, wie unterschiedlich Themistios und Julian etwa die Begriffe ‚*philanthropia* oder ‚*paideia*‘ verstanden habe. Die vorliegende Arbeit will wichtige, von Schramm herausgearbeitete, philosophische Grundideen des Themistios in ausgewählten Stellen nachweisen.

Die Besonderheiten des Panegyristen Themistios beschreiben sehr detailliert die zahlreichen Aufsätze Glanville Downeys, die aus seiner Edition aller politischen Reden des Themistios erwachsen sind.²² Downey hat aufgrund seiner reichen Kenntnis ihre inhaltliche Nähe zu den Christen erkannt und in einigen Aufsätzen herausgestellt.²³ Vor allem hat er die „*philanthropia* as a substitute for *agape*“ gedeutet.²⁴ Die Artikel Downeys erarbeiteten damit wichtige Charakteristika der Reden des Themistios. Die vorliegende Arbeit widerspricht jedoch der Intention, die Downey Themistios unterstellt, da er die *philanthropia* des Themistios als Konkurrenzmodell zu der christlichen *agape* interpretiert.²⁵ Er meint, dass Themistios in seinen Panegyriken eine ‚pagane‘ Antwort auf die Doktrin des Euseb von Caesarea habe geben wollen, vor allem auf dessen Behauptung, dass der Kaiser der ‚Vizeregent Gottes‘ sei und seine Herrschaft auf Erden die *mimesis* des himmlischen Reiches darstelle.²⁶ Die vorliegende Arbeit geht deshalb in Kapitel III darauf ein, in welchem Verhältnis das Ideal des guten Herrschers zu den christlichen Vorstellungen in den Panegyriken beschrieben wird.

²⁰ Fögen, Wahrsager.

²¹ Schramm, Freundschaft 201.

²² Schenkl/Downey/Norman, Themistii Orationes, Bd. 1–3.

²³ Downey, *Historia* 4, 2/3, 1955, 199–208; Downey, *TAPhA* 86, 1955, 291–307; Downey, *Speculum* 32, 1957, 48–61; Downey, *HThR* 50, 4, 1957, 259–274; Downey, *Studia Patristica* 5, 1962, 480–488.

²⁴ Downey, *Historia* 4, 2/3, 1955, 203.

²⁵ Downey, *Historia* 4, 2/3, 1955, 203.

²⁶ Downey, *Historia* 4, 2/3, 1955, 202.

Die Übersetzung und der Kommentar der ‚Staatsreden‘ des Themistios durch Hartmut Leppin und Werner Portmann stellen nicht nur eine äußerst hilfreiche Grundlage für die Analyse der Panegyriken dar.²⁷ In ihrer Einleitung gehen die Autoren auf wichtige Phänomene für das Verständnis der Lobreden ein. So behandeln sie kurz die Besonderheit, dass Themistios als „Heide“ Lobreden für christliche Kaiser hält, problematisieren die Panegyriken als historische Quelle, fassen die Charakteristika aller Staatsreden zusammen und zeigen abschließend deren „Leitmotive“. Solche seien etwa, dass der Philosophie „öffentliche Bedeutung zukomme“²⁸, sowie die Betonung der „Philanthropia“ des Herrschers. Leppin/Portmann deuten den Sachverhalt, dass Themistios auf der einen Seite fordere, dass Herrscher und Philosoph zwei Personen sein sollten, und auf der anderen Seite in der or. 2 auf Constantius diesem bestätige, selbst ein Philosoph zu sein, als eine Inkonsequenz. Im Kapitel II dieser Arbeit wird gezeigt, wie die beiden Aussagen ohne Widerspruch zusammengebracht werden können.²⁹

Lawrence Daly sieht in seiner Dissertation und seinen Aufsätzen kaum eine Verbindung zwischen Themistios und den christlichen Ideen der Zeit.³⁰ Stattdessen etikettiert er ihn als einen „pagan thinker of the period who did try to reconcile traditional norms and contemporary demands in this controversial area“.³¹ Nach Daly transformierte Themistios den Kaiser zu einem ‚cult-lord‘, indem er die Funktionen des Herrschers, die ehemals theologisch-kultischer Natur gewesen seien, zu philosophischen erklärt habe. Damit habe Themistios die „anomaly of a Christian emperor in a nominally pagan empire“ neutralisiert.³² Themistios „sought to relate the general principles he advocated as a scholar to the particular problems he observed as an official.“³³ Nach Daly sei es Themistios’ Motivation gewesen, seine philosophischen Grundüberzeugungen auf bestimmte Probleme anzuwenden, um diese zu lösen.³⁴ Daher sieht Daly in Themistios die Verkörper-

27 Die 2022 neu erschienene Übersetzung aller Reden des Themistios auf Valens: Swain, Themistios and Valens konnte aufgrund der zeitlichen Überschneidung nur marginal in die vorliegende Arbeit eingefügt werden, wurde jedoch von mir in einer Rezension besprochen: Mehr, *BMCR* 2022.06.28.

28 Leppin/Portmann, Themistios 23.

29 Angela Pabst leistet Ähnliches in ihrer Übersetzung und ihrem Kommentar der Panegyriken des Symmachus, der Lobreden auf den Bruder des Valens, Valentinian, gehalten hat. Sie geht dabei auf die politische und ideologische Situation ein und damit auch auf das Herrscherlob im Westen des Reiches. Ein Vergleich der beiden Redner würde sich anbieten. Da sich die Panegyriken jedoch sehr unterscheiden, müsste dies in einer eigenen Arbeit verfolgt werden. Aus ähnlichen Gründen können auch andere Lobredner aus der Zeit wie Himerius und Pacatus in dieser Arbeit nicht berücksichtigt werden.

30 Daly, *GRBS* 12, 1971, 65–79; Daly, *Historia* 21,2, 1972, 351–379; Daly, *Byzantion* 45, 1975, 22–40; Daly, *ByzZ* 73, 1980, 1–11; Daly, *JÖByz* 32,2, 1982, 177–186.

31 Daly, *GRBS* 12, 1971, 66.

32 Daly, *GBRS* 12, 1971, 69.

33 Daly, *Historia* 21,2, 1972, 352.

34 Daly, *Historia* 21,2, 1972, 352.

zung von Philosophie und Politik.³⁵ Bislang wurden die Konsequenzen aus dieser Verbindung zu wenig für die Interpretation der Panegyriken genutzt. Meine Arbeit steht daher in der Tradition der Erkenntnisse Dalys, indem in ihr die Anwendung der philosophischen Grundwerte auf die politischen Verhältnisse der Zeit aufgezeigt und damit die Bedeutung des Themistios als politischer Philosoph betont werden soll. John Vanderspoel will in seiner Dissertation „Themistius and the imperial court“ zeigen, dass Themistios nicht länger als „the self-serving flatterer of other portraits“ angesehen werden sollte, sondern als ein „civic leader“ und „civic orator“.³⁶ Er betont in seiner Monographie die Funktion des Themistios, gerade auch als Philosoph, und zeigt dessen Bedeutung auf. Allerdings gelingt es ihm nicht, den Grund dafür nachvollziehbar zu machen. Daher kommt Averil Cameron in ihrer Rezension zu dem Schluss: „The next stage will be to go deeper under the surface of Themistius’s speeches and compare his techniques more closely with those of contemporary Christians. This curiously elusive writer might then emerge as a pivotal figure indeed.“³⁷

Peter Heather und David Moncur setzen sich ebenfalls eingehend mit dem Panegyristen Themistios auseinander. In ‚Politics, Philosophy, and Empire in the Fourth Century: Themistius’ Select Orations‘ kommentieren sie nach einer ausführlichen Einführung ausgewählte Reden, die sie jeweils mit einer Einleitung versehen. Sie setzen sich mit dem Selbstanspruch des Themistios auseinander, dass seine Philosophie originell sei, da für ihn die Philosophie vor allem einen praktischen Nutzen haben müsse und er die Rhetorik in diesem Sinne für wichtig halte. Heather und Moncur gehen davon aus, dass sich Themistios damit zu einem guten Teil gegen die Neuplatoniker gerichtet habe, denen er vorgeworfen habe, dass sie die Philosophie als ein exklusives Gut nur einem kleinen Kreis zukommen lassen wollten. Heather und Moncur halten jedoch die wichtige Rolle der Rhetorik bei Themistios keineswegs für originell. So habe auch Jamblichos, das große Vorbild der Neuplatoniker, Schüler gehabt, denen es vor allem um die rhetorische Ausbildung als Voraussetzung für eine Ämterkarriere gegangen sei. Daher kommen Heather/Moncur zu dem Schluss, dass der von Themistios beanspruchte Unterschied zwischen ihm und den Philosophen seiner Zeit in den meisten Gebieten eher marginal gewesen sei.³⁸ Diese Arbeit will zeigen, dass das Verständnis von der Funktion der Philosophie bei Themistios und den theurgischen Neuplatonikern seiner Zeit nicht nur grundlegend unterschiedlich war, sondern auch zu heftigen Konflikten zwischen den beiden Parteien führte, die sich in den Panegyriken nachweisen lassen.

Felix Maier liefert in seiner jüngst erschienenen Habilitationsschrift eine umfassende Methodik für die Panegyrik als Quelle. Dabei hat er den Anspruch, mit ‚close-reading‘ zu zeigen, wie „wie die Texte ‚funktionieren‘, wie die darin geäußerten Argu-

³⁵ Daly, *Historia* 21,2, 1972, 355.

³⁶ Vanderspoel, *Themistius*, Preface: vii.

³⁷ Cameron, *Av. (Rez.)*, *AHR* 102, 4, 1997, 1136.

³⁸ Heather/Moncur, *Politics* 3.

mente strukturiert sind und welche politischen Dynamiken dadurch ausgelöst wurden“.³⁹ Damit kommt er zu neuen Ergebnissen in Hinsicht auf die Funktion der Panegyriken des Themistios. So zeigt er in den Lobreden des Themistios den allgemeinen Wandel in Bezug auf das Herrschaftsverständnis des Kaisers. Der Untersuchung der zweiten Rede des Themistios auf Kaiser Constantius II. gibt er die überzeugende Überschrift „Logokratie statt Deinokratie“.⁴⁰ Er verweist in diesem Kapitel auf den „markanten Ausdruck der ‚Hegemonie der Vernunft‘“.⁴¹ Dieses Herrschaftsverständnis, das nach Maier vernünftigen Erwägungen die höchste Entscheidungskraft zukommen lasse, kommt auch in allen untersuchten Reden der vorliegenden Arbeit – ebenfalls durch close-reading⁴² – zum Ausdruck.⁴³ Hinsichtlich der Deutung der Struktur der Reden stellt Maier die These auf, dass Themistios „sowohl diejenigen Punkte ansprach, die Constantius in seiner Agenda besonders wichtig waren, als auch diejenigen Aspekte berührte, die bezüglich der genauen Rolle des Kaisers intensiv diskutiert wurden.“⁴⁴

Eine umfassende historische Kontextualisierung für die Zeit der Reden des Themistios auf Valens bietet die Monographie „Failure of Empire. Valens and the Roman State in the fourth century“. Noel Lenski bietet dabei nützliche Quellenverweise auf die Herrschaft des Kaiser Valens. Lenski thematisiert die Herkunft des Valens und alle wesentlichen Bereiche seiner Regierungszeit. Für die Interpretation der Panegyriken des Themistios sind die Passagen seines Buches unerlässlich, in denen er auf den gemeinsamen Herrschaftsbeginn eingeht, auf die Bruderherrschaft und damit zusammenhängend auf das Verhältnis der beiden zueinander. Zudem sind auch die Kapitel über die Usurpation Prokops und schließlich die Beschreibung von Valens’ Herkunft und seiner Steuerpolitik grundlegend.

Zuletzt ist noch die Dissertation von Sebastian Schmidt-Hofner „Reagieren und Gestalten“ zu erwähnen. Schmidt-Hofner argumentiert sehr eng an den jeweiligen Erlassen der beiden Kaiser Valentinian und Valens und zeigt dabei wichtige Grundzüge der kaiserlichen Politik auf, die auffallende Parallelen zu den hier vorliegenden Interpretationen der Reden des Themistios aufweisen. Seiner Meinung nach hatte die ansteigende Zahl von Erlassen in der Zeit der beiden Herrscher die Funktion, als Kommunikationsmedium zu dienen und in diesem Zusammenhang für die Akzeptanz der Kaiser zu werben.⁴⁵ Bei der Untersuchung der Erlasse zur Steuerreform fand Schmidt-Hofner als wesentliches Anliegen der Kaiser „die Entlastung der Dekurionen von einer lästigen

³⁹ Maier, Palastrevolution 71.

⁴⁰ Maier, Palastrevolution 130.

⁴¹ Maier, Palastrevolution 131.

⁴² Hierzu mehr unter Kap. I.2.

⁴³ Besonders klar zeigt sich die Bedeutung der Vernunft in Kapitel IV des vorliegenden Buches.

⁴⁴ Maier, Palastrevolution 133.

⁴⁵ Schmidt-Hofner, in: Wienand, Contested Monarchy 68.

und finanziell riskanten Liturgie“.⁴⁶ Statt jener hätten die *honorati* damit betraut werden sollen.⁴⁷ Die Entlastung der Dekurionen könne nach Schmidt-Hofner unter das „Motiv der kaiserlichen Fürsorge für die Untertanen“ subsumiert werden, das sich wie „ein roter Faden [...] durch viele Maßnahmen“ der Kaiser ziehe.⁴⁸ Die Ergebnisse von Schmidt-Hofner bieten eine Erklärung für die Bedeutung der or. 8, in der Themistios den Kaiser mitten im Heereslager für seine Steuergerechtigkeit lobt. In Verbindung mit der Interpretation wichtiger Steuergesetze durch Schmidt-Hofner war es möglich, in Kapitel V.4. bislang schwer zu erklärende Passagen der Rede zu deuten.

I.2 Die Panegyriken des Themistios als historische Quelle

Das Genre βασιλικὸς λόγος stellt für den Historiker methodisch eine besondere Herausforderung dar, da es ganz bestimmten kunstgemäßen Regeln und Traditionen folgt, die es heute zu erkennen und nachzuvollziehen gilt.⁴⁹ Die Panegyrik fordert den Historiker insofern besonders, weil in ihr programmatisch – wie wir heute sagen würden – Unwahrheiten geäußert wurden. So durfte ein Panegyrist nicht nur keinerlei Kritik am Kaiser üben, selbst „ein sorgfältiges Abwägen oder maßvolles Urteilen“ wurde als unpassend empfunden.⁵⁰ Zudem enthielt jede Lobrede unzählige Topoi, wie etwa den „Überbietungstopos“⁵¹, der vorschrieb, dass der jeweils gelobte Kaiser seine Vorgänger oder antiken Vorbilder übertrifft. Ein heutiger Lobredner würde sich bei seinem Publikum langfristig unglaubwürdig machen, wenn er bei jeder Lobrede den „Überbietungstopos“ anwendete. Das zeitgenössische Publikum des Themistios dagegen wird diesen nicht nur nicht abgelehnt, sondern ganz im Gegenteil erwartet haben. Unter einer neuen Fragestellung wurde die Panegyrik in der jüngeren Forschung als sehr aufschlussreiche Quelle in vielen Studien wiederentdeckt.⁵² In diesen wird sie nicht länger als „Erfüllungsrhetorik“ im höfischen Zeremoniell ohne autono-

46 Schmidt-Hofner, Reagieren 348.

47 Schmidt-Hofner, Reagieren 346.

48 Schmidt-Hofner, Reagieren 346.

49 Zur Methode der Auswertung der Panegyrik ausführlich: Maier, Palastrevolution, 75–79, der in seinem Methodenkapitel grundlegend beschreibt, wie die Panegyrik historisch fruchtbar gemacht werden kann.

50 Wiemer, Theoderich 39; zur Frage der Methode bei der historischen Auswertung von Panegyriken s. Maier, Palastrevolution 68.

51 Leppin/Portmann, Themistios 7.

52 Als ‚Pioniersarbeit‘, die zugleich die Grundlagen für die weitere Forschung gelegt hat, kann hier gelten: Wiemer, Libanios; vgl. auch: Whitby, Propaganda of Power; Enekel, Hermes 128, 2000, 91–126; Errington, Chiron 30, 2000, 861–904; Rees, Layers of Loyalty; Seelentag, Taten und Tugenden; Ronning, Herrscherpanegyrik; Schindler, Per carmina laudes; Roche, Pliny’s Praise; Wienand, Der Kaiser als Sieger und zuletzt Maier, Palastrevolution.

men Geltungsgrad“ gesehen⁵³ und auch nicht als Fürstenspiegel⁵⁴, sondern als wichtiges Zeugnis für das Selbstverständnis der wichtigsten Adressaten.

Die vorliegende Arbeit untersucht die Panegyriken des Themistios unter diesem Aspekt.⁵⁵ Methodisch maßgeblich für die hier vorgenommenen Interpretationen sind die Erkenntnisse aus der Studie Wiemers, der in seiner Zusammenfassung die ‚Reden des Libanios als Geschichtsquellen‘ untersucht und eine Kategorisierung vornimmt und dabei den Typ ‚Die offiziöse Kundgebung‘ beschreibt:

Für große Staatsfeiern, bei denen neben dem Kaiser und seinem Hof auch Repräsentanten der maßgeblichen Kreise in Militär und Gesellschaft anwesend waren, wurden vom Hof Lobreden in Auftrag gegeben, die die Untertanen an die Tugenden und Taten des Kaisers erinnern sollten. Diese Reden waren Bestandteil höfischer Zeremonien, richteten sich jedoch keineswegs primär an den Kaiser, auch wenn dieser persönlich anwesend war. Primäre Adressaten dieses Redentypus waren vielmehr die versammelten Würdenträger des Reiches; bei ihnen warb der Lobredner um Zustimmung zur Politik des Kaisers. Dieser Typus ist selbst ein Mittel höfischer Propaganda. Da der Redner über privilegierten Zugang zum Hof verfügt, muß er sich nicht darauf beschränken, abstrakte Tugenden und allgemein bekannte Taten zu loben, sondern kann auf aktuelle politische Entscheidungen eingehen. Er zeigt daher den Kaiser in der Tat so, wie er zum Zeitpunkt des Vortrages gesehen zu werden wünschte.⁵⁶

Die hier zu bearbeitenden Reden können alle als ‚offizielle Kundgebungen‘ gelten, so dass für sie die von Wiemer beschriebene pragmatische Einbettung zutrifft.⁵⁷ Die Reden galten demnach weniger dem Kaiser als den Eliten. Das Ziel der Rede war, sie von der Politik des Kaisers zu überzeugen und sie dem Herrscher geneigt zu machen. Es ist davon auszugehen, dass in diesem Zusammenhang zeitgenössische politische Themen zur Sprache kamen. Maier attestiert den Panegyriken, dass sie „einen erkenntnisreichen Einblick in die bedeutungsvollen Debatten der damaligen Epochen“ geben und dass sich „mit ihren Ausführungen (...) auf einer Art ‚Negativ-Folie‘ die unausgesprochenen Probleme der jeweiligen Zeitspanne rekonstruieren“ lassen.⁵⁸ Aus den pragmatischen Vorgaben ergeben sich folgende Fragen an den Text:

53 Maier, *Palastrevolution* 76; wie beschrieben gedeutet wird die Panegyrik etwa bei: Cameron, *Poetry and Propaganda*; Warmington, *TAPhA* 104, 2007, 371–384; Mac Cormack, *ReAug* 22, 1976, 29–77; MacCormack, *Art and Ceremony*.

54 Zur Gattung der Panegyrik als historische Quelle, die als Fürstenspiegel gedeutet wird s.: Hadot, *Fürstenspiegel*, *RAC* 8, 1972, 555–632, besonders 601f.

55 Auf die besondere Rolle des Panegyristen Themistios und die unterschiedlichen Deutungen in der Altertumswissenschaft wird in Kap. II.1.2 eingegangen.

56 Wiemer, *Libanios* 375f.; ähnlich sieht Wiemer, *Libanios* 376 *Libanios* ‚Hypatikos‘ (or. 12); vgl: Heather/Moncur, *Politics* 26, 179.

57 Die Auswahl der Reden wird unter Kap. I.3 erläutert und die einzelnen Reden Kap. I.3.1–I.3.3 kurz kontextualisiert und vorgestellt.

58 Maier, *Palastrevolution* 79.

- 1) Welche Erwartungen der Eliten, die die eigentlichen Adressaten der Rede waren, sind darin zu finden?
- 2) Wie versucht der Panegyrist, bei dieser Akzeptanz der kaiserlichen Politik zu erhalten?
- 3) Auf welche „politischen Entscheidungen“ geht Themistios jeweils ein?
- 4) Welche, zum Zeitpunkt der Rede aktuellen Debatten lassen sich in den Panegyriken fassen?
- 5) Wie immunisiert Themistios den Kaiser und was erzeugt welche Irritationen zwischen dem Kaiser und den Eliten, aber auch innerhalb der Eliten selbst?

Aufgrund der Besonderheiten des Genre βασιλικὸς λόγος und der damit zusammenhängenden Fragestellungen gilt es Folgendes bei der Interpretation der Texte zu beachten:

- 1) Die antiken genrebedingten Regeln der Lobrede erfordern es, zwischen heutigen und antiken Erwartungshaltungen des Publikums zu differenzieren.
- 2) Topoi und andere Genres- und traditionsgemäße Stilmittel in den zu analysierenden Textpassagen werden auf ihre Funktion hinsichtlich der jeweiligen Fragestellung hin analysiert.
- 3) Bei jeder untersuchten Lobrede wird der individuelle historische Kontext, der für die Interpretation nötig ist, eruiert.
- 4) Wegen ihres offiziösen Charakters ist aufgrund der Erkenntnisse Wiemers davon auszugehen, dass der Kaiser hohen Wert darauf legte, dass der Inhalt der Rede seine Politik so vermittelte, dass sie den Eliten glaubwürdig und plausibel war.⁵⁹

Gerade der zuletzt aufgeführte Punkt begründet den Ansatz dieser Studie, die Aussage des Themistios, als Philosoph die Lobreden auf den Kaiser zu halten, ernst zu nehmen. Hieraus ergeben sich weitere Fragen an die zu bearbeitenden Passagen aus den Reden:

- 1) Welche Methoden und diskursiven Strategien wendet der Panegyrist an, um seine Doppelrolle als Philosoph und Redner miteinander zu vereinbaren?⁶⁰
- 2) Welchen Einfluß haben die historischen Umstände für die Synthese der beiden Profile als Redner und Philosoph. Wie wurde sie ermöglicht oder sogar nötig?

Die Grundannahmen hinsichtlich der Funktion der offiziösen Reden machen es möglich, die Panegyriken als ein Medium unter vielen zu untersuchen, in denen die kaiserliche Herrschaftspräsentation ihren Niederschlag findet. Jede Rede ist allerdings nicht nur ein

⁵⁹ Vgl. Maier, Palastrevolution 77.

⁶⁰ Die besondere Rolle, die Themistios mit seinen Panegyriken einnimmt, hat Murray jüngst in einem Aufsatz beschrieben. Er meint, dass Themistios zwei ursprünglich streng getrennte Genres miteinander verbunden habe: den Rat des Philosophen gegenüber dem Herrscher, der in Form einer schriftlichen Abhandlung oder eines persönlichen Gesprächs erfolgt sei, und die öffentliche Lobrede auf den Kaiser. Nur Themistios habe nach Murray die Grenzen dieser beiden Gattungen als einziger kontinuierlich übertreten: Murray, Roskam/Schorn, *Ideal Rulership* 229 f.

politisches Instrument, sondern zugleich auch ein literarisches Werk. Diesem kann eine gewisse Eigenständigkeit zugestanden werden, denn nach Maier

genügte es ihnen [gem. Panegyristen, Anm. d. Autors] nicht, die kaiserliche Selbstdarstellung exakt zu kopieren, sondern sie entwickelten oft originelle Fortführungen und fungierten geradezu als ideologische Wegbereiter kaiserlicher Panegyrik.⁶¹

Um herauszufinden, wie das kaiserliche Lob zugleich für die Akzeptanz bei den Eliten wirbt, werden sie in einem ersten Arbeitsschritt mit einem ‚close-reading‘-Verfahren untersucht. Die erwartete Originalität des Textes bedingt es methodisch, mehrere Hypothesen hinsichtlich der Bedeutung der einzelnen Textpassagen aufzustellen. Dabei leiteten mich zwei theoretische Ansätze: Die Hypothesengenerierung und -prüfung, wie sie der Sprachphilosoph Charles Sanders Peirce mit dem Begriff der Abduktion verbindet,⁶² und die sozialwissenschaftliche Methode der Objektiven Hermeneutik.⁶³ Einige Historiker wie Johannes Süßmann⁶⁴, Axel Jansen⁶⁵ und jüngst Eric Burkart⁶⁶ haben das Verfahren der Objektiven Hermeneutik bereits in ihren historischen Untersuchungen angewandt. Der Analyseprozess, der sich an der methodischen Vorgehensweise der Objektiven Hermeneutik orientiert, ist freilich zu langwierig, um ihn in einer historischen Arbeit darzustellen.⁶⁷ Ihre Prinzipien spielten jedoch eine wichtige Rolle beim Zustandekommen der hier vorgestellten Thesen: In der Sprache des Soziologen Oevermann soll diese Studie der historisch bereits beschriebenen Anforderung an die Interpretation der Panegyriken des Themistios folgendermaßen gerecht werden:

⁶¹ Maier, Palastrevolution 78.

⁶² Peirce, in: Hartshorne/Weiss, *Collected Papers* 5, 171: „Abduktion ist jene Art von Argument, die von einer überraschenden Erfahrung ausgeht, das heißt von einer Erfahrung, die einer aktiven oder passiven Überzeugung zuwiderläuft. Dies geschieht in Form eines Wahrnehmungsurteils oder einer Proposition, die sich auf ein solches Urteil bezieht, und eine neue Form von Überzeugung wird notwendig, um die Erfahrung zu verallgemeinern.“

⁶³ Der Begriff ‚objektiv‘ bezeichnet hier nicht das Gegenteil von ‚subjektiv‘, sondern verweist auf den Text als das Untersuchungsobjekt.

⁶⁴ Süßmann, in: Becker-Lenz/Franzmann/Jansen/Jung, *Methodenschule* 115–140; Süßmann hat das Verfahren zudem in seiner Habilitationsschrift insbesondere bei der Interpretation eines Altarbildes der Familie Schönborn in der Gaibacher Dreifaltigkeitskirche angewandt: Süßmann, *Vergemeinschaftung* 145–158.

⁶⁵ Jansen, in: Becker-Lenz/Franzmann/Jansen/Jung, *Methodenschule* 147–157; Jansen, *Traverse* 13,2, 2006, 43–56; ein weiteres Anwendungsbeispiel findet sich in Mehr, Chr., *Kultur als Naturgeschichte* 143–160.

⁶⁶ Burkart, *Kreuzzug als Selbstbeschreibung*; Burkart gibt in der Einleitung seiner Dissertation eine ausführliche und sehr gut nachvollziehbare Darstellung der Objektiven Hermeneutik, die er in Verbindung mit dem Ansatz der Foucaultschen Diskursanalyse zeigt. Zudem führt er sehr explizit die Anwendbarkeit der Methode für die Geschichtswissenschaft aus und führt sie an eigenen Beispielen vor. Meine Arbeit will dagegen nur einen kurzen Überblick darüber geben, mit welcher Methode ich zu meinen Ergebnissen komme.

⁶⁷ Hierzu s. Süßmann, in: Becker-Lenz/Franzmann/Jansen/Jung, *Methodenschule* 115–140, der über das Verhältnis der Objektiven Hermeneutik gegenüber der Geschichtswissenschaft reflektiert.

Bei dem zugrundegelegten Verfahren werden die Quellen als Ausdruck einer individuellen Praxis ernst genommen, in der objektive, das meint materiell vorhandene und gegebene Strukturen einer allgemeinen gesellschaftlichen Praxis wirksam sind. Das heißt auch, dass die Quellen selbst einen zugrundeliegenden Sinn dokumentieren, der sich nicht bloß aus bereits bekannten Vorannahmen herleiten lässt. Des Weiteren verpflichtet sich die Interpretation dem Prinzip der Wörtlichkeit, also einer genauen philologischen Rekonstruktion. Damit wird auf eine Argumentation verzichtet, die gleichsam mehr oder weniger stillschweigend den Sprecher mit dem Hinweis korrigiert oder umformuliert, er habe es anders gemeint.

Eine weitere wesentliche Grundlage für den hier genutzten methodischen Ansatz ist, ähnlich der Objektiven Hermeneutik, zwischen dem zu untersuchenden Quellentext, dessen Sinnstruktur rekonstruiert werden soll, und anderen Quellen/Protokollen zu unterscheiden, die im wörtlichen Sinn ‚Kon-Texte‘⁶⁸ darstellen, indem sie ebenfalls Protokolle sozialer Wirklichkeit sind. Der Anspruch meiner Arbeit ist es, die Reden des Themistios aus sich selbst heraus zu erschließen und ihren Inhalt nicht als bloße Validierung bereits bestehender Erklärungen zu deuten.⁶⁹ So soll eine bloße Subsumtionslogik vermieden werden, die dann gegeben wäre, wenn die Aussagen des Themistios den bekannten Konventionen der Panegyrik als absolute Kategorien zugeordnet werden würden.⁷⁰ Stattdessen werden gerade die Stellen, die auf den ersten Blick schwer zu verstehen sind und die den gängigen Vorannahmen widersprechen, als Chance für neue Erkenntnisse gesehen. Abschließend stellt bei diesem Verfahren auch die Einbeziehung des Kontexts, weiterer Quellen und der Forschungsliteratur „eine gehaltvolle und strukturerschließende Operation dar, wenn zuvor eine kontextunabhängige Bedeutungsexplikation vorgenommen wurde“.⁷¹

Zur besseren Veranschaulichung meines Interpretationsvorgehens möchte ich diese Überlegungen exemplarisch an einer Interpretation des Beginns der sechsten Rede des Themistios veranschaulichen.

68 Oevermann, Thesen zur Methodik 9: „Dahinter steckt letztlich nichts anderes als die Trivialität, daß der Kontext, wie schon terminologisch impliziert, natürlich methodisch auch ein Text ist und mit hin mit denselben Verfahren zu dechiffrieren ist wie der ursprüngliche Text, zu dem er als Kontext fungiert. Rein methodologisch gesehen ist also der Kontext zunächst nichts anderes als der Text, der außerhalb der im Fokus der Analyse stehenden Ausdrucksgestalt steht.“

69 Der Originalität, die Maier, Palastrevolution 78, den Panegyristen bei der Beschreibung der herrschaftlichen Programmatik zuschreibt, kann mit dieser Methode besonders gut begegnet werden.

70 Vgl. Wernet, Interpretationstechnik 11–20.

71 Wernet, Interpretationstechnik 22.

1.2.1 Ein Beispiel einer textnahen, abduktiven Interpretation: Der Beginn der sechsten Rede

Niemals, ihr Kaiser, habe ich angenommen, daß es für mich notwendig sei, die Amtssprache zu gebrauchen, sondern ich war immer der Meinung, daß es genüge, die vertraute griechische leidlich zu handhaben. Nun aber würde ich, wenn ich es könnte, mit den Menschen, die jene Sprache verstehen, die Zunge tauschen, damit ich mich mit euch nicht in einer euch fremden Sprache unterhalten muß. Obwohl dies unmöglich ist, werde ich wenigstens nicht gezwungen sein, zum Erlernen der euch gewohnten Redeweise ein Jahr aufzuwenden wie einst Themistokles, der Sohn des Neokles. Da er nämlich nichts Edles im Sinne hatte, wünschte er verständlicherweise keinen Übersetzer für das, was er dem König sagen wollte. Ich aber würde mir wünschen, daß alle Menschen meine Helfer und Übersetzer würden für die folgende Rede. So vertraue ich denn eher dem Sinn dessen, was ich sagen werde, als den Wörtern. Auf alle Fälle müßt auch ihr zu einem eigenen Urteil über die Reden kommen, indem ihr nicht die Wörter im einzelnen prüft, sondern den Sinn, das heißt vor allem jene Reden, die von Menschen verfaßt wurden, die den Anspruch erheben, Philosophen zu sein.⁷² (Them. or. 6, 71c–72a, üb. nach Leppin/Portmann)

Der Panegyrist des Kaisers Valens sagt in diesem ersten Abschnitt der Rede, dass er des Lateinischen nicht mächtig sei und der Kaiser nicht des Griechischen, so dass er nun die Rede in einer dem Kaiser fremden Sprache halten müsse.⁷³ Die Altertumswissenschaften haben diesen Anfang der Rede zum Anlass genommen, nach den lateinischen Sprachkenntnissen des Themistios zu fragen und kamen dabei zu einer gewissen Spannbreite von Ergebnissen. Seeck, Harduin folgend, geht davon aus, dass hinter der Übersetzung des Ernennungsbriefes des Themistios zum Senator, den Constantius II. auf Latein verfasst habe, Themistios stecke, dass er also sehr wohl Latein verstanden habe. Errington deutet die Aussage des Themistios als Entschuldigung, dass er nicht gut genug Latein könne, um eine gute Rede zu halten, meint aber, dass Themistios grundsätzlich Latein verstanden habe. Als Vergleich zitiert Errington Plutarch, der in seinen Schriften ebenfalls angebe, kein Latein zu können, aber dennoch viel lateinische Literatur gelesen habe.⁷⁴

Lässt man einmal die Frage beiseite, ob Themistios nun Latein sprechen konnte oder nicht, so muss doch zunächst irritieren, dass er mit dem Hinweis auf ein solches

72 Them. or. 6,71c–72a: οὐδέποτε, ὃ βασιλεῖς, ἀναγκαίαν εἶναι μοι τὴν διάλεκτον τὴν κρατοῦσαν ὑπολαβών, ἀλλ' ἱκανὸν αἰε νομίσας τὴν πάτριον καὶ Ἑλληνικὴν ἀποχρώντως μεταχειρίζεσθαι, νῦν, εἴπερ οἶόν τε ἦν, διημεψάμην ἂν τὴν γλώτταν πρὸς τοὺς ἐκείνης τῆς λέξεως ἐπιστήμονας, ὥστε μὴ δι' ἄλλοτριᾶς ὑμῖν φωνῆς συγγενέσθαι. ὅμως δ' εἰ καὶ τοῦτο ἀμήχανον, ἀλλ' οὐκ ἐνιαυτοῦ μοι δεήσει πρὸς ἐμπειρίαν τῶν συνήθων ὑμῖν ῥημάτων, ὥσπερ πάλαι Θεμιστοκλεῖ τῷ Νεοκλέους. ὁ μὲν γὰρ οὐ χρηστὰ νοῶν εἰκότως οὐδένα προηρεῖτο ἐξηγητὴν ὑπὲρ ὧν ἔμελλε τῷ βασιλεῖ διαλέγεσθαι, ἐγὼ δὲ εὐξάμην ἂν ἅπαντας ἀνθρώπους γενέσθαι διακόνοισι μοι καὶ ἐρμηνέαις τοῦ μέλλοντος λόγου· οὕτω πέποιθα μᾶλλον τῇ διανοίᾳ τῶν ῥηθησομένων ἢ τοῖς ὀνόμασι. πάντως δὲ καὶ ὑμῖν κριτέον τοὺς λόγους, οὐ τὰ ῥήματα ἐξετάζοντας, ἀλλὰ τὴν γνώμην, καὶ μάλιστα τὰ γε τοὺς τῶν φιλοσοφεῖν προσποιουμένων.

73 Hier wird die Aussage, dass die Sprache dem Kaiser fremd sei, so gedeutet, dass Themistios damit zum Ausdruck bringt, dass der Kaiser sie nicht gelernt hat und sie nicht versteht.

74 Errington, Chiron 30, 2000, 866, Anm. 23; Plut. Dem. 2.2–4.

Defizit überhaupt eine Rede eröffnet. Er hätte dies genausogut verschweigen können, zumal auch die Unfähigkeit des Kaisers, Griechisch zu sprechen und zu verstehen, die in dem Bild des ‚Zungentauschs‘ mitschwingt, unvoreteilhaft erscheinen konnte.

Es ist also auffällig und erklärungsbedürftig, dass der Redner gleich zu Beginn der Rede deutlich macht, dass er kein Latein und der Kaiser kein Griechisch könne und letzteres die Sprache sei, in der die Rede nun gehalten werde. Wesentlich bei der Deutung ist auch hier nicht, ob und wieviel Griechisch der Kaiser wirklich konnte, ein Wissen, das man womöglich in den ‚Kon-Texten‘ der Zeit finden kann. Es ist für meine Fragestellung bereits ein Datum⁷⁵ mit Bedeutung, dass gleich zu Beginn einer Rede vor griechischen Eliten behauptet wird, der Kaiser könne kein Griechisch und der Redner kein Latein.

Die pragmatische Einbettung der Rede, ihr offiziöser Charakter, spricht dagegen, dass der Kaiser ab- und die Zuhörer aufgewertet werden sollen. Die Lobrede wäre keine, würde sie den Kaiser desavouieren. Ginge es nur um eine an das Publikum adressierte Schmeichelei, dann müsste sie dem Kaiser selbst in den Mund gelegt werden. Die bloße Abwertung des Kaisers mag das Publikum für Themistios einnehmen, aber eben nicht für den Kaiser. Der Kaiser schien auch eine weitergehende Vermutung nicht als eine Schmälerung seines Ansehens zu befürchten: die mit der griechischen Sprache in engem Zusammenhang stehende *paideia* stellt für ihn anscheinend ebenfalls kein wichtiges Merkmal dar, obwohl er doch von einer Griechisch sprechenden Elite Anerkennung erhofft. Bis hierhin ist schwer nachvollziehbar, wie die Aussage, dass der Kaiser kein Griechisch könne und damit zusammenhängend auch keine *paideia* besitze, für Lobpreis oder Akzeptanz bei den Zuhörern sorgen soll.

Ein anderes Verständnis erscheint weiterführend: Die Aussage des Themistios ist so zu verstehen, dass er dazu auserwählt wurde, die Rede zu halten, obwohl er kein Latein konnte, er gar nicht anders gekonnt habe („unmöglich“), als in seiner Muttersprache zu sprechen. Durch diese Lesart wird angezeigt, dass – obwohl der Kaiser umgekehrt kein Griechisch konnte – dieser dennoch einen Griechisch sprechenden Redner bei bedeutenden Anlässen ausgewählt habe. Das signalisiert implizit den Zuhörern, dass der Kaiser, von dem sie wussten, dass er aus Pannonien stammt, einfacher Herkunft ist und keine Bildung hat, ihrer Sprache im Zusammenhang kaiserlicher Herrschaftsrepräsentation dennoch Bedeutung zukommen lässt, selbst auf die Gefahr hin, dass er der Rede selbst gar nicht folgen kann. Es scheint plausibel, dass der Redner hoffte, die griechischen Eliten mit diesem Entgegenkommen, das der Kaiser mit der Auswahl seines Redners dokumentiert, für den Kaiser einzunehmen.

Im Weiteren behauptet Themistios von sich, dass er nur Edles im Sinn habe, wodurch er sich von Themistokles unterscheidet. Thukydides berichtet, dass die Athener Themistokles verurteilt hätten, da er sie an den persischen Herrscher Artaxerxes I.

⁷⁵ Der Begriff ‚Datum‘ ist der Soziologie entlehnt und stellt den Wert einer Variablen für einen bestimmten Sachverhalt dar.

verraten habe.⁷⁶ Was mochte diese Thukydidesstelle den Eliten über den Kaiser sagen? Themistios distanziert sich ausdrücklich gerade von Themistokles, der ebenfalls mit einem Herrscher fremder Sprache zu tun hatte. Artaxerxes verstand genauso wenig Griechisch wie Valens. Die Vorbehalte der griechischen Intellektuellen im Osten des Reiches gegen eine römische Vorherrschaft, die keine Rücksicht nimmt auf die im Hellenismus gewachsenen Strukturen, lässt es plausibel erscheinen, dass manche von ihnen Valens als einen ähnlichen Fremdherrscher sehen konnten wie die Griechen zu Thukydides' Zeit Artaxerxes. Er, so ist Themistios zu verstehen, habe jedoch nicht vor, aufgrund der asymmetrischen Kommunikationssituation einen Verrat zu begehen, weder am Kaiser noch am griechischen Publikum. Würde er Latein sprechen, müsste das seine Zuhörer misstrauisch machen, wie auch Themistokles seine Ränke durch eine fremde Sprache verschleiern wollte, indem er sich mit Artaxerxes auf Persisch unterhielt. So ist seine Rede jedoch transparent für die Zuhörer, was bedeutet, dass es eben auch auf ihre Akzeptanz ankommt. Themistios versucht ein umfassendes und wechselseitiges Vertrauensverhältnis aufzubauen: Die Griechen dürfen darauf vertrauen, dass er sie nicht an einen Nicht-Griechen verrät und der Kaiser vertraut ihm gerade als Griechisch sprechendem Redner, dessen (sprachlicher) Kontrolle es nicht zu bedürfen scheint. Die Reden in einer Sprache halten zu dürfen, die dem Herrscher nicht vertraut war, kann von den Eliten als hohes Maß an Unabhängigkeit des Philosophen gedeutet werden, das ihm vom Kaiser gewährt wird, so dass letztlich auch sie als die Zuhörer dem Kaiser vertrauen können, da er ihnen mit der Wahl des Redners so weit entgegen kommt.

Ein weiteres wichtiges Indiz dafür, dass der Redner die Zuhörer für den Kaiser einnehmen will, besteht nun darin, dass Themistios schon zu Beginn seiner Rede darauf verweist, dass er nicht nur als Grieche, sondern auch als Philosoph Griechisch spricht. Damit verdeutlicht der Panegyrist den Eliten, dass sie es mit einem Kaiser zu tun haben, der nicht nur ihrer Sprache einen breiten Raum gewährt, sondern auch dem, worauf sie am meisten stolz sein können: Die Philosophie ist schließlich die Erzungenschaft der Griechen – so scheint die Aussageintention. Das Publikum wird nun durch seinen Redner noch weiter für den Kaiser eingenommen, und dies in einem ganz existentiellen Sinn. Themistios verbürgte durch sein Wesen als Grieche und Philosoph, dass der Kaiser es mit den Zuhörern gut meine. Deshalb wäre es eine Katastrophe für den Anspruch der Rede gewesen, hätte sich Themistios doch noch als Latein sprechender Redner zu erkennen gegeben oder wäre er doch kein Philosoph gewesen. Dies wäre einem Verrat gleichgekommen, wie Themistokles ihn begangen hatte. Diese Erwartung an seine Person musste Themistios umso mehr erfüllen, als den Zuhörern in der Rede im Weiteren mitgeteilt wird, dass der Kaiser sich an Kriterien der griechischen Philosophie messen lassen will. Nur als Philosoph kann Themistios gewissermaßen ein lobpreisendes Gutachten ausstellen, um für die Akzeptanz

76 Thuk. I,137.

des Kaisers bei den griechischen Eliten zu werben. Es ist die Sprache der Zuhörer und ihre Philosophie, nach der bewertet wird: „auf alle Fälle müsst ihr zu einem eigenen Urteil kommen“. Die Zuhörer werden somit selbst aufgefordert zu überprüfen, ob Themistios seinem Anspruch gerecht wird. Würde sich Themistios als philosophischer Dilettant erweisen, so wären der Redner und mit ihm der Kaiser der Scharlatanerie verdächtig. Die anfangs mühsam errichtete Vertrauensbasis wäre auf einen Schlag hinfällig. Diese Sinnstruktur, das Wirken des Themistios als Redner und Philosoph, und weitere damit in Zusammenhang stehende Thesen will ich an anderen Beispielen in meiner Arbeit überprüfen. Bei meiner Untersuchung werde ich auf diese zurückkommen und versuchen, textimmanent die Argumentation zu überprüfen und sie mit der Forschungsliteratur in einen Zusammenhang zu setzen.

I.3 Zur Auswahl der Quellen

Um den jeweiligen Sinn und damit die Funktion einer Rede eruieren zu können, wird sie in dieser Arbeit kleinschrittig analysiert. Diese Methode ist zu aufwendig, um sie bei allen Panegyriken des Themistios auf Valens anzuwenden. Daher werden nur paradigmatisch wichtige Stellen analysiert, die den durch die erläuterte Methode gefundenen Sinn darstellen. Die oberflächliche Bearbeitung eines größeren Textcorpus würde dagegen der hohen Komplexität der Textstrategien nicht gerecht werden. So verspricht die jeweilige Textanalyse den größten Aufschluss hinsichtlich der grundlegenden Fragen.⁷⁷

I.3.1 *Oratio 6*

Or. 6 des Themistios, seine erste Rede auf Valens, legt ihren Fokus darauf, den Eliten das neue Herrschaftsprogramm der beiden Kaiser zu vermitteln und damit im Osten des Reiches für Akzeptanz eines neuen und noch dazu eines aus dem Westen des Reiches stammenden Kaisers zu werben. So kann sie als eine „Grundsatzrede über die Bedeutung der doppelten Herrschaft der Brüder Valentinian I und Valens gelten“⁷⁸ Die Lobrede wurde kurz nach dem Herrschaftsantritt des Valens von Themistios in Konstantinopel gehalten, vermutlich noch im Jahre 364.⁷⁹ Es scheint sehr plausibel, dass die Eliten wissen wollten, wie der Kaiser zu den alten Kulte und den Nicht-Christen unter

⁷⁷ Alle ins Deutsche übersetzten Quellentexte, bei denen kein Übersetzer angegeben ist, stammen vom Verfasser; zu den Fragen s. Kap. I.2.

⁷⁸ Portmann/Leppin, Themistios 113.

⁷⁹ Zur Datierung der or. 6 s. Leppin/Portmann, Themistios 113. Die Rede wird in den Beginn der Herrschaftszeit datiert, wobei September 365 dabei den *terminus ante quem* bildet, da die Usurpation des Prokop nicht erwähnt wird. Leppin/Portmann gehen mit Scholze, Themistios davon aus, dass die Rede

den Eliten stand, vor allem nach der Herrschaft des Kaisers Julian, der das Christentum zurückdrängen und die paganen Kulte erneuern wollte. Zudem mochten sie sich fragen, ob er die Regeln der gebildeten Welt anerkenne, den besonderen Status und die Privilegien der Oberschicht, wo der Kaiser doch keine Bildung hatte und zudem viele Illiterate als enge Berater.⁸⁰ Zudem war ungeklärt, wie Valens' Verhältnis zu seinem Bruder als *senior Augustus* sein mochte und wie er seine Herrschaft legitimierte. Gerade die letzte Frage wird virulent gewesen sein, da die Art der Legitimation im vierten Jahrhundert plötzlich kompliziert geworden war: Wurde es in der Zeit vor den christlichen Kaisern vorausgesetzt, dass der Kaiser die Unterstützung der Götter hatte, so war seit Constantius II.⁸¹ für die Eliten unklar, welche göttliche Unterstützung der Herrscher nun für sich beanspruchte. Mit der Frage der Legitimation ist zudem eng verbunden, wer ihm diese zuspricht. Die alten Formen der göttlichen Zeichen und deren Deuter konnten bei einem christlichen Kaiser schlecht verfangen. Daher drängte sich vermutlich die Frage auf, wie Themistios, der zuvor schon Lobreden auf Constantius II. und Jovian gehalten hatte, dem Kaiser Valens nun die göttliche Legitimation zusprechen würde. Die Art und Weise, wie der Redner die göttliche Einsetzung des Kaisers beschreibt, versprach zugleich Aufschluss über dessen Gottesverständnis. Gerade vor dem Hintergrund der christlichen und nicht-christlichen Eliten wird es eine wichtige Frage dargestellt haben, von wem sich der Kaiser göttlich legitimiert sah.⁸²

Die Interpretation der or. 6 soll Antworten auf die bereits genannten möglichen Fragen der Eliten geben. Daher wird sie hier als eine Art ‚Ankerrede‘⁸³ bearbeitet. An ihr wird deutlich, wie sehr Themistios' philosophisches Konzept des ‚Guten‘ die Grundlage für sein Modell eines ‚guten‘ Herrscher bildet, das er auf Valens' individuelle Situation und die Verhältnisse der Zeit anpasst.

In der or. 6 betont Themistios, dass der Kaiser ihn als Philosoph schätze, andere Philosophen jedoch vom Hof vertrieben habe. Dabei setzt sich Themistios, so die Deutung dieser Arbeit, von den theurgischen Neuplatonikern ab, etwa von Julian. Themistios bezeichnet in ihr andere Philosophen als ‚falsche‘, was den Schluss zulässt, dass Themistios und jene Philosophen, die in der Tradition des Jamblichos standen, innerhalb des Diskurses um die ‚richtige‘ auf gegensätzlichen Seiten standen. Meine These ist, dass Themistios sich als Lobredner des Kaisers ganz bewusst innerhalb dieses Dis-

in der 2. Jahreshälfte gehalten wurde, da aus ihr geschlossen werden kann, dass sich Valentinian zum Zeitpunkt der Rede in Italien und Valens in Konstantinopel aufgehalten haben.

80 Das Selbstverständnis der Eliten im Römischen Reich und die Rolle der *paideia* ist sehr anschaulich dargestellt bei Brown, *Power and Persuasion*.

81 Sicher begann diese Frage auch schon mit Konstantin I., doch erst Constantius II. gab sich ausschließlich als christlicher Kaiser; Zur Religionspolitik des Constantius s. Barnes, *Athanasius 165–175*; Klein, *Constantius II.*; Barceló, *Constantius II.*; Dieffenbach, *Millennium* 9, 1, 2012, 59–122.

82 Für die Bedeutung der ‚Religion‘ für die kaiserliche Herrschaft vgl.: Lenski, in: Cain/Lenski, *Power of Religion* 8–10.

83 Für diesen Begriff möchte ich mich bei Herrn Pfeilschifter bedanken.

kurses positioniert. Wenn sie sich bestätigt, ergäben die nicht-christlichen philosophischen Konzepte ein weniger homogenes Bild als bisher in der Forschung angenommen.

Ebenfalls zeigt sich in or. 6 ein Grundmuster, das in allen Reden auf Valens zu finden ist. Themistios stellt gerade das als Zeichen für die Einsetzung des Valens durch Gott heraus, was am ehesten das Potential in sich trug, für Akzeptanzverlust bei den Eliten zu sorgen.⁸⁴ Er stützt sich dabei auf sein philosophisches Konzept, so dass der Schluss nahe liegt, dass dieses das Potential in sich barg, traditionelle Erwartungen an den Kaiser umzulenken. Methodisch geht Themistios dabei so vor, dass er in den Reden die traditionellen Erwartungen zum Ausdruck bringt und gerade darin, wie der Kaiser davon abweicht, die Nachahmung des Göttlichen sieht. Da es sich um die erste Rede auf Valens handelt, geht Themistios – um ein Beispiel für die eben aufgestellte Behauptung zu geben – sehr intensiv auf die Doppelherrschaft der beiden Brüder ein (73d–78b). Er thematisiert die Wahl des Valens durch seinen Bruder Valentinian (75b) und stellt das Herrschaftssystem der beiden gezielt als eine monarchische Zweierherrschaft dar. Nachdem er unmissverständlich deutlich gemacht hat, dass die beiden als Brüder gemeinsam herrschen, bringt Themistios Beispiele von ‚schlechten‘ Bruderherrschaften (74b–c) und erinnert damit an die Erfahrungen der Bruderkriege, Verwandtschaftsmorde und auch an den drohenden Bürgerkrieg zwischen Constantius und Julian, also an die Schrecken, deren Fortsetzung bei den Eliten aufgrund der Herrschaft des Valentinian und Valens durchaus evoziert werden konnte. Themistios dagegen zeigt gerade in der Bruderherrschaft das Zeichen für die göttliche Legitimation der beiden.⁸⁵

I.3.2 *Oratio 7*

Nichts stellt die tatsächliche Akzeptanz eines Kaisers mehr auf die Probe als eine Usurpation. Daher bildete or. 7, vermutlich gehalten in Konstantinopel in den Herbst- oder Wintermonaten des Jahres 366/67⁸⁶ nach dem gescheiterten Versuch des Prokop, die Herrschaft zu erlangen, eine der größten Herausforderungen für die Legitimation des Valens. Themistios entschuldigt sich zu Beginn der Rede dafür, dass er sie erst so spät halte. Das hat in der Altertumforschung zu unterschiedlichen Deutungen ge-

⁸⁴ Vgl. Errington, *Chiron* 30, 2000, 879: Themistios würde in seiner or. 6 alle ‚kritischen Punkte‘ in Bezug auf die Herrschaft Valentinians und Valens ansprechen; vgl. Maier, *Palastrevolution* 133.

⁸⁵ Eine ausführliche und zugleich interpretierende Einführung der or. 6 auf Valens findet sich bei Swain, *Themistius and Valens* 26–28 und 63–75 mit einer synoptischen Zusammenfassung; zur or. 6 hier s. Kap. II.1–II.1. 4, Kap. III und IV.

⁸⁶ Als *terminus post quem* ist die Niederschlagung der Prokop-Usurpation anzusetzen. Da dieser erst in der Schlacht bei Nakoleia besiegt wurde, gilt als frühester Termin Herbst 366. Die Mehrheit der Forschung geht jedoch von Winter 366/67 aus: Seeck, *RhM* 61, 1906, 302; Scholze, *Themistius* 28f.; Stegemann, *Themistios* (2), *RE* 5A2, 1934, 1659; Dagron, *Travaux et mémoires* 3, 1968, 21; Vanderspoel, *Themistius* 162; Leppin/Portmann, *Themistios* 129.

führt. Die Interpretation von Ausschnitten der or. 7 in der vorliegenden Arbeit unterscheidet sich von den bisherigen Deutungen darin, dass sie den späten Zeitpunkt der Rede mit eben der Frage der wiedererlangten Legitimation in Verbindung bringt welche in dieser Arbeit vorgestellt werden soll.⁸⁷

In or. 7 finden sich einige Hinweise darauf, dass Themistios nach der Herrschaft des Prokop, die vor allem für Konstantinopel spürbar war, als Panegyrist für Valens dessen Herrschaft dort neu legitimieren und zugleich wieder für dessen Akzeptanz werben wollte. Dies gilt besonders in Hinsicht auf jene, die Prokop unterstützt hatten. In or. 7 betont Themistios, dass sich der wahre Herrscher damit auszeichne, wie er mit den Verlierern umgehe. So bestrafe Valens zurecht Prokop als einen Verbrecher. Diejenigen jedoch, die von Prokop verleitet wurden, behandelt Valens nach Meinung des Themistios richtig, indem er sie schone und seine Milde zeige. Dies sei ein Grund für die Beliebtheit des Kaisers. Der Umgang mit den ehemaligen Anhängern des Prokop ist ein weiterer Grund für die Auswahl der or. 7 in dem vorliegenden Untersuchungszusammenhang. Darüber, wie Valens mit den Anhängern des Prokop umgegangen sei, gibt es in den Altertumswissenschaften weit auseinandergehende Ansichten.⁸⁸ Wenn man annimmt, dass Valens so gegen die ehemaligen Gegner wütete, wie es Ammian entnommen werden kann, dann wäre das ein starkes Gegenargument der These dieser Arbeit, dass Themistios die ‚gute‘ Herrschaft des Valens für die Eliten glaubhaft vermittelt. Daher stellt or. 7 eine Art ‚Probe aufs Exempel‘ dar. Wenn Valens in Wahrheit im Umgang mit den ehemaligen Prokopanhängern gewütet hätte, dann hätte es Themistios seine Glaubwürdigkeit gekostet, wenn er den Kaiser als ‚milde‘ im Umgang mit diesen dargestellt hätte. Diese war jedoch meiner Hypothese nach für den Kaiser in gewisser Weise sein höchstes Gut. Der Deutungsansatz dieser Arbeit zeigt, dass sich die Aussagen Ammians und die des Themistios in or. 7 über das Verhalten des Valens nicht gegenseitig ausschließen müssen. An or. 7 lässt sich zudem besonders gut zeigen, welches Potential die Panegyriken des Themistios als Quelle für die Erschließung des Herrschaftsverständnisses nach Konstantin dem Großen bis Theodosius bieten.⁸⁹

I.3.3 *Oratio 8*

Die Grundaussage des Themistios hinsichtlich des göttlich legitimierten Kaisers ist nach der These der vorliegenden Studie, dass sich der rechtmäßige Herrscher weniger in seinen militärischen Taten erweist, sondern darin, dass er sich im Bereich des ‚Guten‘ auszeichnet. Die Frage ist nun, ob Themistios daran auch in or. 8 festhalten

⁸⁷ S. Kap. V.2.

⁸⁸ Auf diese wird ausführlich eingegangen in Kap. V.2–V.3.3.2.1.

⁸⁹ S. die Einleitung zur or. 7 bei Swain, Themistius and Valens 28 f. und 95–122 mit einer synoptischen Zusammenfassung; die hier angesprochenen Fragen finden sich in der vorliegenden Arbeit in Kap. V.–V. 3.3.2.1.

kann, die im Winterlager in Markianopel anlässlich der Quinquennalienfeier des Valens während des Gotenkrieges, vermutlich 368, gehalten wurde.⁹⁰ Wie geht Themistios damit um, dass er den Kaiser während eines Krieges lobt? Die These der Arbeit, dass der Kaiser sich nach Themistios nur im ‚guten Handeln‘ als von Gott erwählt erweist, kann nur dann verifiziert werden, wenn dies auch in einer Kriegssituation behauptet wird. Tatsächlich findet sich in or. 8 die Grundforderung des Themistios an einen gerechten Herrscher wieder. Themistios spricht von einem ‚wahren Sieg‘, wenn der Kaiser es schaffen sollte, auch in Kriegszeiten für ein gerechtes Steuersystem zu sorgen. Von besonderen Kriegstaten des Valens spricht Themistios hingegen nicht.⁹¹ Or. 8 eignet sich daher besonders gut, die Konsistenz des philosophischen Grundkonzepts des Themistios zu prüfen. Zudem drängt die Lektüre der achten Rede zu der Frage, welche Funktion sie hinsichtlich der Akzeptanzwerbung gehabt haben soll. Welche Bedeutung hat das Loben der gerechten Steuern, für die der Kaiser gesorgt habe, mitten im Heerlager? Die Interpretation der Rede soll in Kapitel V.4 zeigen, dass es sich bei dem Thema der Steuerpolitik nicht einfach um ein kluges Ablenkungsmanöver handelt, wie es bislang von dem Gros der Historiker angenommen wird.⁹²

I.4 Der Aufbau der Arbeit

Obwohl sich die genannten Reden jeweils mit eigenen Schwerpunkten präsentieren, ist die Arbeit systematisch gegliedert und nicht nach den Reden. Daher wird keine von ihnen ganz vorgestellt und interpretiert. Die Hypothese, es handle sich bei Themistios um einen Redner, der mittels seines philosophischen Konzepts den Kaiser göttlich legitimiert, kann nur sinnvoll belegt werden, wenn dabei das geschieht, was Susanna Elm als ‚to cross disciplinary boundaries‘ bezeichnet.⁹³ Nach Elm könne eine althistorische Arbeit etwa über den Kaiser Julian dessen philosophische Schriften zwar auslassen, einen Blick auf die Eigentümlichkeit seines ‚Paganseins‘ könne man aber nur bekommen, wenn man sich mit seinen schriftlichen Werken auseinandersetze.

⁹⁰ Leppin/Portmann, Themistios 150 datieren die Quinquennalienfeier, zu deren Anlaß die Rede in Markianopel, im Winterlager des Valens, gehalten wurde, mit Scholze, Themistios 29 auf den 28.3.368, wie zuvor schon Harduin (bei Dindorf 493). Harduin und Scholze folgen: Stegemann, Themistios (2), RE 5A2, 1934, 1659; Dagron, Travaux et mémoires 3, 1968, 21; Heather/Matthews, Goths 14 und Vanderspoel, Themistios 168; Seeck, RhM 61, 1906, 302 datiert die Feier dagegen auf den 29.3.369; zur Datierung der Quinquennalienfeier s. Chastagnol, in: Christol/Gautier/Huvelin, Mélange à Bastien 261 und Kienast, Kaisertabelle 325; s. die Einleitung zur or. 8 bei Swain, Themistios and Valens 30 f. und 145–166 mit einer synoptischen Zusammenfassung.

⁹¹ Die or. 2 des Symmachus auf Valentinian zeigt, dass ein Krieg ohne Siege noch kein hinlänglicher Grund dafür ist, den Kaiser nicht doch als Sieger zu rühmen: s. Mehr, in: Kuhnle/Wirbelauer, Am andern Flussufer 50–59.

⁹² S. unter Kap. V.4–V.4.1.5.

⁹³ Elm, in: Baker-Brian/Tougher, Emperor and Author 4.

Um die Anfeindungen gegen Themistios durch andere Philosophen seiner Zeit zu verstehen, wird in Kapitel II auf die Unterschiede in der nicht-christlichen Philosophie eingegangen. Dabei werden die differierenden Konzepte der nicht-christlichen Philosophie nicht nur nebeneinandergestellt. Stattdessen wird im Kapitel II gezeigt, dass der zeitgenössische Diskurs über die Frage nach der ‚richtigen‘ Philosophie in den Panegyriken auf Valens eine bedeutende Funktion hat. Diese werden durch die Interpretation exemplarischer Textstellen aufgezeigt. Es wird sich zeigen, dass Themistios seinem Konzept von Philosophie treu bleibt, wenn er als politischer Philosoph spricht und dass er plausiblerweise als solcher von den Eliten wahrgenommen wurde. Besonders wird dabei auf das Konzept von der göttlich legitimierte Herrschaft des Kaisers eingegangen werden.

Im dritten Kapitel wird herausgearbeitet, wie Themistios als Philosoph den Kaiser göttlich legitimiert. Dabei soll die Position des Philosophen Themistios innerhalb der philosophischen Debatte der Zeit über die Frage der göttlichen Legitimation bestimmt werden. Spannenderweise unterscheiden sich das Bild des ‚guten Herrschers‘ und auch die Anforderungen an ihn stark von den traditionellen Vorstellungen.⁹⁴ Zudem wird sichtbar werden, dass es sich bei Themistios' Konzept weniger um eine Gegenposition zu einer christlichen Herrschaftslegitimation handelt, sondern – konsequenterweise zu den Erkenntnissen aus Kapitel zwei – um eine zu der neuplatonischen, wie etwa Julian sie vertrat.

Im vierten Kapitel soll gezeigt werden, dass der Panegyrist den Kaiser in der or. 6 nicht allgemein lobt, sondern im Kontext der spezifischen Herrschaftskonstellation der Bruderherrschaft. Gerade in ihr sieht Themistios die *philanthropia* des Kaisers verwirklicht.

Das fünfte Kapitel stellt sich zweierlei Herausforderungen. Zum einen will es zeigen, wie Themistios als Philosoph den Kaiser in der Rede nach der gescheiterten Prokop-Usurpation göttlich legitimiert und wie er dieses Ziel während des Gotenkrieges in der achten Rede erreicht. Beides soll Aufschluss über die veränderte Erwartungshaltung der Eliten im Osten an einen Kaiser geben.

⁹⁴ Zum spätantiken Ideal eines guten Herrschers s. Leppin, in: Forness/Hasse-Ungeheuer/Leppin, *Good Christian Ruler*, 39–63.

II Die themistische Philosophie im zeitgenössischen Diskurs

Die alttumswissenschaftliche Vorstellung von der spätantiken Philosophie ist geprägt vom Neuplatonismus, der von Plotin grundgelegt wurde. Unter Iamblichos wurde er um das Element der ‚Theurgie‘ erweitert.¹ Die philosophischen Zeitgenossen des Themistios, die uns in den Quellen begegnen, sind in der überwiegenden Zahl Anhänger des Iamblichos und praktizierten daher auch Theurgie.² Nach Shaw betonte Iamblichos noch mehr als Plotin die Bedeutung der Natur für die Rückkehr der Seele zum Göttlichen:

Iamblichus emphasized even more than Plotinus that the way back to the gods is revealed in the hieroglyphs of nature: in minerals, plants, animals, seasonal changes, and in the traditional rites that celebrate them through song, prayer, dance, images, and finally in the subtlest of all hieroglyphs, the divine numbers that sustain all forms of life and allow the soul its most intimate participation in the One.³

Durch die Einbindung der genannten ‚Hieroglyphen‘ in religiöse Rituale⁴ sollte es der menschlichen Seele möglich werden, ihre Sterblichkeit zu transzendieren und sich auf eine höhere Ebene zu bringen.⁵

1 Zu Iamblichos vgl. Leppin, *Millennium* 1, 2004, 73: Iamblichos, der selbst in der Tradition des Plotin gestanden habe, habe die theurgische Praxis innerhalb des Neuplatonismus stark gemacht; zur Stellung der Theurgie bei Iamblichos sowie zum Unterschied zwischen ‚Magie‘ und Theurgie vgl. Stäcker, *Theurgie*, Shaw, *Theurgy and Soul* 45–97, Van Liefferinge, *La théurgie*; Bussanich, in: Erler/Kobusch, *Metaphysik und Religion* 39–61 und jüngst Schramm, *Freundschaft* 126–181; Leppins Meinung nach könne man das Phänomen der Verbindung zwischen Neuplatonismus und Theurgie nicht einfach als ‚Niedergangerscheinung‘ abtun; hierzu s. auch Shaw, *AncP* 19,1, 1999, der entgegen E. R. Dodds die Theurgie nicht als ein Beispiel für ‚failure of nerve‘ hält sondern als die Antwort der Platonisten auf die sozialen und philosophischen Herausforderungen des 4. Jhd.; vgl. Fowden, *Egyptian Hermes* 95–153.

2 Vgl. Stenger, *Identität*; Schramm, *Freundschaft*; Hartmann, *Spätantiker Philosoph*; die Verbindung zwischen Gebeten, Opfern und Steinen zeigt anschaulich und quellennah Zito, *MEG* 21, 2021, 453–484; auf die politischen Implikationen dieser Praxis wird in Kap. II.1.4 eingegangen.

3 Shaw, *AncP* 19,1, 1999, 126.

4 „The theurgic art, recognising this principle [of φιλία], and generally, in accordance with the properties of each one of the gods, having discovered receptacles adapted to them, often brings together stones, plants, animals, aromatic substances, and other sacred, perfect, and godlike objects of a similar kind, and from all these produces an integrated and pure receptacle.“ (Iambl. de myst. 233,9–13; üb. Knipe in: Cain/Lenski, *Power of Religion* 96)

Iambl. de myst. 233.9–13[Saffrey/Segonds]: ταῦτα τοίνυν κατιδοῦσα ἡ θεουργικὴ τέχνη, κοινῶς τε οὕτωςι κατ’οικειότητα ἐκάστῳ τῶν θεῶν τὰς προσφόρους ὑποδοχὰς ἀνευρίσκουσα, συμπλέκει πολλὰ κισ λίθους, βοτάνασ, ξῶα, ἀρώματα, ἄλλα τοιαῦτα ἱερὰ καὶ τέλεια καὶ θεοειδῆ, κάπειτα ἀπὸ πάντων τούτων ὑποδοχὴν ὀλοτελῆ καὶ καθαρὰν ἀπεργάζεται.

5 Knipe, in: Cain/Lenski, *Power of Religion* 96; vgl. Lloyd, *Anatomy of Neoplatonism* 123; Saffrey, in: Blumenthal/Clarke, *Iamblichus* 144–158.

Ganz anders stand es laut Stenger bei Themistios, dessen erklärtes philosophisches Ziel gewesen sei, „den Menschen einen praktischen Dienst zu erweisen“.⁶ Seine Sicht auf die Philosophie zeigt sich in seinen uns erhaltenen Paraphrasen der *Analytica posteriora* des Aristoteles. Zu deren Beginn schreibt er, dass er keinen Kommentar zu Aristoteles verfassen, sondern eher das Verständnis des Aristoteles erleichtern wolle.⁷ Nach Schramm konvergiert „für Themistios Platon und Aristoteles in der praktisch-politischen Ausrichtung ihrer Philosophie.“ Themistios habe „das platonische summum bonum der Homoiosis an Gott (...) von der Ethik auf die Politik übertragen“.⁸ Themistios gehe nach Schramm von einer Weltordnung aus, in deren Mittelpunkt die *philanthropia* und der Kaiser stünden. Mittels der *philanthropia* könne allein der Kaiser die *homoiosis* an Gott vollziehen.⁹

6 Stenger, Identität 117; damit stellt sich Themistios in die Tradition des Dion von Prusa, wenn er in einer seiner Reden fordert, dass sich die Philosophen zum Philosophieren nicht zurückziehen dürften. Stattdessen sollten sie der großen Menge die Philosophie zukommen lassen und nicht nur einigen ausgewählten Schülern, zu Dion von Prusa als philosophischem Redner: Momigliano, JRS 41, 1951; Desideri, Dione di Prusa; Moles, JHS 98, 1978; Sidebottom, Historia 41,4, 1992; Them. or. 21 nennt – ironisch gebrochen – die Merkmale eines guten Philosophen, dazu: Penella, Private Orations, 14–16; zur Philosophievorstellung des Themistios: Daly, Historia 21,2, 1972, 352.; Vanderspoel, Themistius 91; O’Meara, Platonopolis 207; Schramm, Freundschaft 182–299; zur philosophischen Karriere des Themistios, der aus einer berühmten Philosophenschule stammt und zunächst von seinem Vater unterrichtet wurde, s. Dagron, Travaux et mémoires 3, 1968, 6–9; Vanderspoel, Themistius 34f. äußert die Vermutung, dass es sich bei Themistios’ Rhetoriklehrer um Basilius von Neocaesarea gehandelt haben könnte, dem Vater von Basilius von Caesarea, da Themistios in Neocaesarea Rhetorik studiert habe. Vanderspoel nimmt an, dass für Eugenius, den Vater des Themistios, ausschlaggebend gewesen sein könnte, dass Basilius von Neocaesarea nicht nur Rhetorik, sondern auch Philosophie unterrichtet habe (Gregor v. Nazianz geht in seiner Grabrede für Basilius von Caesarea auf dessen Vater ein und nennt dessen Interesse an Philosophie: Greg. Naz. or. 43,9–12). Ebenso meint Vanderspoel, dass Themistios von Basilius Wissen über christliche Glaubensvorstellungen erhalten habe, was er für seine spätere Laufbahn genutzt habe; zur Ausbildung des Themistios insgesamt s. Vanderspoel, Themistius 34–40; zu seiner Zeit als Lehrer s. Heather/Moncur, Politics 1–5; auf die Verbindung ‚Philosoph – Erhebung in den Senatorenstand durch Constantius II.‘ geht Murray, in: Roskam/Schorn, Ideal Rulership 230 ein; grundlegend zu Themistios’ Leben und seinen Arbeiten immer noch: Stegemann, Themistios (2), RE 5A2, 1934, 1642–1680 u. Schmid/Stählin, Geschichte der griechischen Literatur 1004–1014.

7 Them. an. post. par. 1, 2–15.

8 Schramm, Freundschaft 200.

9 Them. or. 22,265c: τούτους μὲν οὖν ἐατέον ἐνταυθοῖ μένειν οὐπὲρ μένειν ἐθέλουσιν, ἡμῖν δὲ προσακτέον εἰς τὸ φῶς τοὺς λόγους καὶ συνεθιστέον αὐτοὺς ὄχλον τε ἀνέχεσθαι καὶ θόρυβον ὑπομένειν καὶ δῆμου φωνὴν συγκαθημένου ... πάντως εἰ καθ’ ἓνα εὔ ποιεῖν ἱκανοί, καὶ πολλοὺς ἅμα δυνήσονται: Dagron, Travaux et mémoires 3, 1968, 43; Dagron, a. a. O. verweist darauf, dass Themistios mit dem Vorwurf, dass die Philosophen die öffentlichen Plätze mieden, auf sein Vorbild Dion von Prusa zurückgreife, der sich in or. 32,8f. gegen die Philosophen richte, die sich nicht trauten sich der Öffentlichkeit zu stellen: „For some among that company do not appear in public at all and prefer not to make the venture, possibly because they despair of being able to improve the masses; others exercise their voices in what we call lecturhalls, having secured as hearers men who are in league with them and tractable (Dion or. 32, 8f.; üb. Cohoon): οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν ὄλως εἰς πλῆθος οὐκ ἴασιν οὐδὲ θέλουσι διακινδυνεύειν, ἀπεγνωκότες ἴσως τὸ βελτίους

Die beschriebenen Unterschiede des Themistios zu den theurgischen Neuplatonikern sind soweit bekannt. Bislang wurde jedoch die politische Bedeutung dieser Differenz zu wenig beachtet. Die folgende Quelle, ein Auszug aus dem Schreiben des Constantius II., mit dem er Themistios zum Senator ernannte, soll als Indiz dafür gelten, dass die Wahl des Themistios eng verbunden war mit seinem besonderen Philosophieverständnis.

Dieser Mann widmet sich nicht einer Philosophie, die nicht mitgeteilt werden kann, sondern das Gute, das er mit Mühe angehäuft hat, teilt er mit noch größerer Mühe mit allen, die es haben wollen. Als Vermittler der alten weisen Männer, als Hierophant der verborgenen Räume und Tempel der Philosophie lässt er nicht zu, dass die althehrwürdigen Lehren vergehen, sondern dass sie statt dessen immer blühen und neu werden.¹⁰ (Dem. Const. 20a)

Diesen Brief hielt bereits Dagron für das wertvollste Dokument, um die Rolle, die Themistios für den Kaiser einnahm, zeigen zu können.¹¹ Er deutet die Worte des Constantius II. im Kontext eines Streits unter den Intellektuellen und den Philosophen, der in dieser Epoche hinsichtlich der Herrschaftspolitik ausgetragen worden sei, und sah darin polemische Anspielungen auf die Neuplatoniker.¹² Dagron meint, dass der Brief die Wut der Intellektuellen und Philosophen erkläre, die aus ihrer traditionellen Vorstellung einer *politeia* heraus Themistios eine Mitschuld daran gegeben hätten, dass die „dignité curiale“ im Fall von Konstantinopel eine „dignité ‚romaine“ geworden sei.¹³

Dagrons These, dass es sich bei den Philosophen, die hier als Negativfolie für die Erhöhung des Themistios dienten, um die Neuplatoniker handelt, wird in dieser Arbeit unterstützt. Allerdings ergibt das Wissen um die Unterschiede des Themistios zu den theurgischen Neuplatonikern eine weitere Bedeutung der zitierten Quelle.

ἀν ποιῆσαι τοὺς πολλοὺς· οἱ δ' ἐν τοῖς καλουμένοις ἀκρατηρίοις φωναίκοῦσιν, ἐνπόνδους λαβόντες ἀκρατάς καὶ χειροῆθεις ἑαυτοῖς (bei von Arnim fehlt Kap. 8 der Rede, daher Kap. 9); Schramm sieht Themistios' Theologie und sein *philanthropia*-Konzept von zentraler Bedeutung für Themistios' politische Philosophie: Schramm, Freundschaft 200–228; zur Bedeutung der *philanthropia* in seinen Reden auf Valens s. Kap. IV.

10 Dem. Const. 20a: οὐτοσί δὲ ὁ ἀνὴρ, ὃν ὁ παρὼν λόγος κηρύττει, οὐ μέτεισι φιλοσοφίαν ἀκοινώνητον, ἀλλ' ὁ μετὰ πόνου συνήγαγεν ἀγαθόν, τούτου σὺν πλείοσι πόνῳ τοῖς βουλομένοις μεταδίδωσι, προφήτης μὲν τῶν παλαιῶν καὶ σοφῶν ἀνδρῶν καθεστηκώς, ἱεροφάντης δὲ τῶν ἀδύτων τε καὶ ἀνακτόρων φιλοσοφίας· μαραίνεσθαι δὲ οὐκ ἔῃ τὰς ἀρχαίας δόξας, ἀλλὰ ἀκμάζειν αἰεὶ καὶ γίνεσθαι νέας; Dagron, Travaux et mémoires 3, 1968, 61; der Brief des Constantius, der ihn auf Latein geschrieben hat, an den Senat ist in seiner griechischen Übersetzung erhalten und ist ediert bei Schenkl/Downey/Norman, Themistius Bd. 3, 121–128; Zur adlectio des Themistios, der nicht in den Senatorenstand hineingeboren und von Constantius II. zum *clarissimus* ernannt wurde s. Bouchéry, Themistius 54; Vanderspoel, Themistius 51–113; zu Einleitung, Übersetzung und Kommentar von Dem. Const. s. Heather/Moncur, Politics 97–107; Moser, Emperor 244, 266 f.

11 Dagron, Travaux et mémoires 3, 1968, 59.

12 Dagron, Travaux et mémoires 3, 1968, 60: „Quelques passages sur l'enseignement de Thémistios semblent directement inspirés des thèmes polémiques que le philosophe développe à la même époque.“

13 Dagron, Travaux et mémoires 3, 1968, 61.

Zuallererst rühmt der Kaiser an Themistios, dass er sich nicht einer Philosophie verschrieben habe, die nicht kommunizierbar sei. Die Anspielung auf die theurgischen Neuplatoniker, die ihr Wissen auf einen exklusiv auserwählten Kreis beschränken wollten, ist kaum zu überhören. Themistios dagegen sei ein Philosoph, der das, was er sich mühsam angeeignet habe, an jeden abzugeben bereit sei. Damit verweist der Kaiser indirekt auf Themistios' großen Ruhm, den er sich vor allem als Kenner des Aristoteles erworben hatte, und darauf, dass Themistios der Meinung sei, dass die Philosophie allen zugute kommen soll.¹⁴ In den weiteren Sätzen, und das ist besonders interessant, verleiht Constantius II. Themistios aber auch kulturelle und sogar religiöse Attribute: Er sei ein Prophet der alten Heiligen und ein Hierophant (ιεροφάντης) der „verborgenen Räume und Tempel der Philosophie“. Es ist auffallend, dass Themistios von Constantius II. mit diesem Begriff beschrieben wird. Hierophant ist im 4. Jahrhundert ein schillernder Begriff, da er sowohl eine nicht-christliche als auch christliche sakrale Bedeutung hatte. Traditionell war er ein hoher Titel für Initiationspriester der eleusinischen Mysterien, für römische *pontifices* oder aber den jüdischen Hohepriester.¹⁵ Euseb hat ihn auf Konstantin angewandt,¹⁶ was eine christliche Umdeutung des Begriffs in der Zeit vor Euseb oder auch durch Euseb selbst vermuten lässt. Indem Constantius Themistios mit dem Wort *ιεροφάντης* auszeichnet, verwendet er für einen Nicht-Christen den gleichen Begriff, den der Christ Euseb Konstantin zugeschrieben hat.¹⁷ Neben der Verwendung des Wortes in einem christlichen Sinn existierte in der zeitgenössischen Literatur zudem noch die ursprüngliche Bedeutung des Wortes *ιεροφάντης*, wie sie etwa noch Eunap gebrauchte.¹⁸ War sich Constantius dieser Verwendung bewusst, hat er den Begriff in einer weiteren Hinsicht verändert:

Themistios nimmt für ihn den Rang eines Hierophanten innerhalb der Philosophie ein, indem er das Wissen der Alten zwar bewahrt (μαραίνεσθαι δὲ οὐκ ἔῃ τὰς ἀρχαίας δόξας), es aber zu etwas Neuem werden lässt (ἀλλὰ ἀκμάζειν αἰεὶ καὶ γίνεσθαι νέας).¹⁹ Constantius hat so den Begriff für einen hohen Kultträger der theurgischen Neuplatoniker, die eine nicht mitteilbare Philosophie (φιλοσοφία ἀκοινώνητος) betreiben, auf Themistios übertragen, den er positiv von den unverständlichen theurgi-

¹⁴ Siehe S. 28, Anm. 6.

¹⁵ LSJ s. v. ὁ *ιεροφάντης*.

¹⁶ Eus. LC 3,1.

¹⁷ Das soll nicht heißen, dass Constantius die Lobrede des Eusebs auf Konstantins dreißigjähriges Jubiläum für die Verwendung des Begriffs gekannt haben muss, aber Euseb ist ein Beispiel für einen Christen, der diesen Begriff als hohe Auszeichnung vergibt.

¹⁸ Eun. vit. 7,3,1 schreibt von einem Hierophanten, von dem er selbst in die Mysterien eingeweiht worden sei und den Julian aufgesucht habe, als er in Gallien war; vgl. dazu S. 53 Anm. 124

¹⁹ Zu der Aussage, dass Themistios die altehrwürdigen Lehrmeinungen mit neuem Leben fülle, besonders interessant Dagron, *Travaux et mémoires* 3, 1968, 61: „d'abord parce que Constance désigne peut-être ainsi un atelier de copie des manuscrits de l'antiquité à la création duquel il associa sans doute Themistios, ensuite parce que cette ‚renovation‘, entendue dans un sens plus général, évoque ce que d'autres appellent pour les critiquer les ‚innovations‘ de Thémistios.“

schen Neuplatonikern abhebt. Der zitierte Ausschnitt aus dem Ernennungsbrief legt die Vermutung nahe, dass die Wahl des Themistios zum Senator gerade wegen seines abweichenden Philosophieverständnisses erfolgte und dass der Kaiser mit seinem Brief offen Stellung gegen die theurgische Philosophie bezog.²⁰ Die Wut der neuplatonischen Philosophen wird sich daher nicht nur darauf gerichtet haben, dass Themistios dabei half, die „dignité ,romaine“ – wie Dagron schlussfolgerte – zu etablieren, sondern dass er als Panegyrist und Senator des Constantius II. als ein philosophisches Gegenmittel für die theurgische Art der Philosophie diene.

Ganz anders wurde bislang die Ernennung des Themistios zum Senator in der Altertumswissenschaft erklärt. So deuten etwa Heather/Moncur und Moser die große Ehre, die Themistios damit zuteil wurde, vor allem als Geste des Kaisers an die Eliten des Ostens.²¹ Der ausdrückliche Wunsch des Herrschers, Konstantinopel zu einem Zentrum der Philosophie zu machen,²² wird als Bemühen gedeutet zu zeigen, dass er ein guter Kaiser sei, der die *paideia* unterstütze und die Regeln der Kultur der Eliten akzeptiere.²³

The adlection of Themistius, one of Constantinople's most important teachers of philosophy, to the senate in 355 was thus an important political move: it manifested Constantius' intention to develop the senate along traditional lines, while also securing a willing spokesman in the senate who could function as a link between the absent emperor and the new senate. As is well known, Themistius quickly advanced to the position of go-between, channeling communication and information by delivering panegyrics to the senators that reflected imperial ideology and, in turn, bringing current trends in opinion in Constantinople to the attention of the praised emperor.²⁴

Doch damit wird ein allzu homogenes Bild der östlichen Eliten vorausgesetzt.

II.1 Die Or. 6: Die Grenzüberschreitung des Panegyristen Themistios

Ging es im letzten Abschnitt eher darum, dass die Unterschiede des Philosophen Themistios zu den theurgisch-neuplatonischen Philosophen bereits für Constantius II. eine

²⁰ Ballériaux (†)/Schamp, *Thémistios LII-LXXXVI* zeigen in ihrem Einführungskapitel sehr quellennah, wie gefährlich es für Philosophen zur Zeit Constantius II. war, die Nähe zur Theurgie zu erkennen zu geben, leider konnte die 2022 neu erschienene französische Übersetzung der ersten vier Panegyriken des Themistios mit ihrem ca. vierhundert Seiten umfassenden Einleitungsteil aufgrund der zeitlichen Überschneidung nur marginal in die vorliegende Arbeit eingefügt werden.

²¹ Moser, *Emperor 265*.

²² *Dem. Const.* 20d.

²³ Moser, *Emperor 264–268*; Heather/Moncur, *Politics* 97–101, Text und Kommentar der *Dem. Const.* 108–114; Vanderspoel, *Themistius* 88.

²⁴ Moser, *Emperor 268*; vgl. Heather/Moncur, *Politics* 29–42.

Rolle gespielt haben, soll nun der Fokus auf die Besonderheit des Themistios als Panegyrist gelegt werden, wobei dies eng mit seinem Philosophieverständnis zusammenhängt.

Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass das Verhältnis zwischen Philosoph und Herrscher traditionsreich ist, wie Moser sagt,²⁵ doch wie sehr entspricht es den ‚traditional lines‘, wenn Constantius Themistios zu seinem Lobredner macht? Es war zwar üblich, dass ein Philosoph einen Kaiser nach moralischen Kriterien beurteilte und ihm als Berater zur Seite stand.²⁶ Dies erfolgte jedoch streng nach den Gesetzen des Genres. So meint Murray in seinem Aufsatz ‚The classical traditions of panegyric and advice to princes‘,²⁷ dass ein Philosoph nur persönlich und nicht öffentlich Rat gab. Als Beispiel nennt er Dion von Prusa, der seinen philosophischen Rat *peri basileias* als schriftliche Abhandlung verfasst hat. Zum Genre des philosophischen Rats gehört nach Murray, dass der Philosoph den idealen König immer nur abstrakt beschrieb und sich dabei nie auf einen speziellen Herrscher bezog. Diese Unterscheidung sei in der Theorie ganz klar gewesen und habe sich auch in der jeweiligen Bezeichnung widergespiegelt. Die Rede des Panegyristen auf einen Kaiser wurde dagegen mit *eis basileia* bezeichnet. In der Praxis seien die beiden Genres zwar kombiniert worden, doch Murray meint, dass sich der Panegyrist, der den Bereich des Philosophen betreten habe, immer bewusst gewesen sei, dass er dabei eine Grenze überschritt. Der einzige, von dem Murray behauptet, dass er die beiden theoretisch getrennten Genres auf Dauer zu einem verbunden habe, sei Themistios gewesen.²⁸ Zu Themistios' Erfolg als Redner schreibt er:

The secret of Themistius' success with his contemporaries was indeed that he was not a rhetorician, but a professor of philosophy, the author of famous and still extant paraphrases of Aristotle, and a man whose knowledge of Plato was so profound that the fourth century text of certain dialogues can be partially reconstructed from this use of them.²⁹

Moser hat somit Recht, wenn sie behauptet, dass Constantius mit Themistios als Panegyristen anzeigt, die ‚Welt der *paideia*‘ mit all ihren Regeln zu achten. Allerdings wurde bislang zu wenig die Bedeutung dessen beachtet, dass Themistios bewusst das Genre der Rhetorik und der Philosophie verschmilzt, dass er – mit den Worten des Constantius – die alten Lehren zu etwas Neuem werden lässt (ἀλλὰ ἀκμάζειν αἰεὶ καὶ γίνεσθαι νέας).³⁰ Damit bewegte sich Themistios nicht mehr innerhalb der ‚traditional

25 Moser, Emperor 268.

26 S. Rawson, in: Griffin/Barnes, *Philosophia Togata* 235–252; Koskenniemi, *Apollonios* 31–44.

27 Murray, in: Roskam/Schorn, *Ideal Rulership* zeigt in seinem Aufsatz sehr klar die unterschiedlichen literarischen und rhetorischen Traditionen in Zusammenhang mit dem Herrscherlob.

28 Murray, in: Roskam/Schorn, *Ideal Rulership* 229 f.

29 Murray, in: Roskam/Schorn, *Ideal Rulership* 230.

30 Ein weiteres Indiz dafür, dass Themistios seine Rolle als Philosoph in seiner Eigenschaft als Redner und Senator betont hat, ist seine Aussage in or. 34, 14, dass er Constantius im Philosophenmantel beraten habe (ἀλλὰ καὶ σύνεδρον πολλακίς ἐποιήσατο ἐν τῷ τριβωνίῳ καὶ συντρέπεν καὶ συνοδοιπόρον); vgl. *Lib. ep.* 66,2; zu Themistios im Philosophenmantel s. Heather/Moncur, *Politics* 12.

lines'. Das Verständnis der Reden ist somit nicht mehr zu trennen von Themistios' Philosophie. Indem er behauptete, dass er mit seinen Reden Philosophie treibe, stellte er sich gegen die Auffassung der bislang vermuteten Hauptströmung der Philosophie seiner Zeit, die der Anhänger des Jamblichos.³¹ Indem Constantius mit der erwähnten Begründung Themistios als Philosoph zum Senator und zu seinem Lobredner machte, richtete sich auch der Kaiser bewusst gegen diese philosophische Strömung der Zeit.

Die Abweichungen vom theurgisch-neuplatonischen Philosophieverständnis bei Themistios trat am deutlichsten durch seine Tätigkeit als (Lob-) Redner hervor und wurde in der Forschung bereits erkannt. Bereits Kabiersch meint in Anlehnung an Stegemann, dass „Themistios zu wenig zum Neuplatonismus“ neigte, um mit Julian in einer engen Freundschaft verbunden gewesen zu sein.³² Stenger etwa hat auf den Unterschied zwischen Themistios als platonisch-aristotelisch orientiertem Philosophen und den theurgischen Neuplatonikern seiner Zeit hingewiesen. So schreibt er Themistios innerhalb des „Leitbilds des griechischen Intellektuellen“ ein anderes Konzept von der Aufgabe der Philosophie zu.³³ Das leitet Stenger aus den Charakteristika ab, die Themistios in seinen privaten Verteidigungsreden gegen seine Gegner anführt. Stenger folgert aus den sogenannten privaten Reden des Themistios den Vorwurf gegnerischer Philosophen, dass er sich als Philosoph in den Dienst der Politik stelle und diese „vulgarisiere“, indem er „wie ein Sophist“ öffentliche Reden halte.³⁴ Er verderbe die Philosophie – so der Vorwurf –, da er vor einem sehr großen Publikum spreche und sich in den Bereich der Politik gebe.³⁵ Nach Ansicht des Themistios, so Stenger, war es dagegen die Hauptaufgabe der Philosophie, „den Menschen einen praktischen Dienst zu erweisen“.³⁶ Daher habe er die Philosophen aufgefordert, sich zum Philosophieren nicht zurückzuziehen und statt nur wenigen Menschen lieber der großen Menge die Philosophie zukommen zu lassen.³⁷ Stenger kommt zu dem Schluss, dass

³¹ Murray, in: Roskam/Schorn, *Ideal Rulership* 231; vgl. Anm. 91.

³² Stegemann, *Themistios* (2), RE 5A2, 1934, 1645 und 1648; Kabiersch, *Philanthropia* 14.

³³ Stenger, *Identität* 220.

³⁴ Stenger, *Identität* 220; zum Konflikt zwischen Themistios und Philosophen seiner Zeit: Dagron, *Travaux et mémoires* 3, 1968, 42–54; Penella, *Greek Philosophers* 134–137; Stenger, *Identität* 209–246; Vanderspoel, *Themistius* 71–134.

³⁵ Lib. ep. 407 (Foerster) = 409 (Wolf), vom Jahre 355, schreibt Themistios, dass er gehört habe, dass dieser von anderen in Antiochien angefeindet werde und rät ihm in diesem Zusammenhang von einem Besuch dorthin ab; dazu: Bouchery, *Themistius* 51–57, der gegen Seeck, *Briefe Libanios* 294, meint, dass es sich bei denen, die Themistios schlecht gemacht hätten, nicht um Christen gehandelt habe; zu den Angriffen mancher Zeitgenossen an Themistios beschäftigte sich bereits 1906 Méridier, *Le philosophe Themistios*; Stenger, *Identität* 220.

³⁶ S. 28 Anm. 6.

³⁷ Them. or. 22,265c: τούτους μὲν οὖν ἐατέον ἐνταυθοῖ μένειν οὐπὲρ μένειν ἐθέλουσιν, ἡμῖν δὲ προσακτέον εἰς τὸ φῶς τοὺς λόγους καὶ συνεθιστέον αὐτοὺς ὄχλον τε ἀνέχεσθαι καὶ θόρυβον ὑπομένειν καὶ δήμου φωνὴν συγκαθημένους ... πάντως εἰ καθ' ἓνα εὖ ποιεῖν ἱκανοί, καὶ πολλοὺς ἅμα δυνήσονται: Dagron, *Travaux et mémoires* 3, 1968, 43. Dagron, a. a. O. verweist darauf, dass Themistios mit dem Vorwurf, dass die Philosophen die öffentlichen Plätze mieden, auf sein Vorbild Dion von Prusa zu-

Themistios mit der theurgischen Richtung, die die Neuplatoniker seiner Zeit hauptsächlich vertraten, nichts anfangen konnte.³⁸ Der Konflikt zwischen dem Philosophen Themistios und den theurgischen Neuplatonikern lässt sich nicht nur in Themistios' Reden finden. Auch bei seinen philosophischen Gegnern zeigt sich die Ablehnung, hier sogar in einer Art *damnatio memoriae*: Dass Themistios in dem Werk des Eunap, das die berühmten Sophisten und Philosophen seiner Zeit beschreibt, keine Erwähnung findet, wird inzwischen von den meisten Altertumswissenschaftlern mit der inhaltlichen Differenz zwischen den philosophischen Konzepten des Eunap und des Themistios erklärt. Penella gibt die Sprengkraft der unterschiedlichen Konzepte der ‚wahren‘ Philosophie im nicht-christlichen Bereich wieder, wenn er Themistios in den Augen des Eunap einen ‚Häretiker‘ nennt.³⁹ Nach Stenger verbinde der „Neuplatonismus jamblichischer Prägung“ alle Philosophen und Rhetoren, die bei Eunap vorkommen.⁴⁰ Gleichzeitig sei es aber auch das, was Themistios lautstark abgelehnt habe.⁴¹

Die inhaltliche Differenz bleibt im Falle des Themistios nicht beschränkt auf eine hitzige Debatte unter Philosophen. Es scheint nicht plausibel, dass allein der Umstand, dass Themistios als bekannter Philosoph Reden auf einen christlichen Kaiser hielt, die Ursache dafür war, dass die innerphilosophische Debatte ihren Kreis verließ und zu einem Politikum wurde. Nachvollziehbar wird es allerdings, wenn man bedenkt, dass Themistios in Anspruch nahm, mit seinen Lobreden auf den Kaiser zugleich Philosophie zu betreiben. Da die Panegyriken nicht ohne grundsätzliche Zustimmung des Kaisers gesehen werden können, wurde damit sein Philosophiekonzept zu dem des Kaisers erklärt, was Themistios wiederum gegen Angriffe seiner Gegner immunisierte. Die Frage, was in den Augen des Kaisers die ‚wahre‘ Philosophie sei, wurde somit nicht durch eine innerphilosophische Debatte entschieden, sondern durch die kaiserliche Wahl des Themistios als Lobredner.

rückgreife, der sich in or. 32,8f. gegen die Philosophen richte, die sich nicht trauten sich der Öffentlichkeit zu stellen: „For some among that company do not appear in public at all and prefer not to make the venture, possibly because they despair of being able to improve the masses; others exercise their voices in what we call lecturhalls, having secured as hearers men who are in league with them and tractable (Dion or. 32, 8f.; üb. Cohoon): οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν ὄλως εἰς πλῆθος οὐκ ἴσασιν οὐδὲ θέλουσι διακινδυνεύειν, ἀπεγνωκότες ἴσως τὸ βελτίους ἂν ποιῆσαι τοὺς πολλούς· οἱ δ' ἐν τοῖς καλουμένοις ἀκροατηρίοις φωνασκοῦσιν, ἐνπόνδους λαβόντες ἀκροατὰς καὶ χειροῦθεις ἑαυτοῖς (bei von Arnim fehlt Kap. 8 der Rede, daher Kap. 9); allgemein zu Dion von Prusa als philosophischem Redner: Momigliano, JRS 41, 1951; Desideri, Dione di Prusa; Moles, JHS 98, 1978; Sidebottom, Historia 41,4, 1992.

³⁸ Stenger, Identität 223; vgl. O'Meara, 207; bereits Dagrón, Travaux et Mémoires 3, 1968 zeigt, dass es sich bei Eunap und Themistios um zwei unterschiedliche Richtungen der Philosophie gehandelt habe; vgl: Cracco Ruggini, in: Chausson, Consuetudinibus amor 189–216; Penella, Greek Philosophers 134–137; Stenger, Identität 222f.; dagegen: Steinrück, Eunapios 124f.

³⁹ Penella, Greek Philosophers 136.

⁴⁰ Stenger, Identität 223.

⁴¹ Stenger, Identität 223.

II.1.1 Die vermeintliche Homogenität der nicht-christlichen antiken Philosophen in der Altertumswissenschaft

Wie ist es zu erklären, dass die Forschung, obwohl sie um die inhaltlichen Differenzen zwischen den theurgischen Neuplatonikern und Themistios wusste, dieses Wissen nicht konsequent bei der Interpretation der Reden anwandte?

Bisher gab es in der modernen Forschung eine scharfe Trennlinie hinsichtlich der sogenannten paganen und der christlichen Gottesvorstellung. Diese wird bisweilen an manchen Stellen weicher, da immer mehr Altertumswissenschaftler die Idee des Monotheismus auch in paganen Gottesvorstellungen nachweisen.⁴² Das Hauptaugenmerk der Forschung bleibt jedoch auf einer vermeintlichen starken Dichotomie christlicher und nicht-christlicher Vorstellungen und deren Vertreter.⁴³ Ein Beispiel für diesen Fokus bietet die Untersuchung der or. 2[3 Bidez] des Julian auf Constantius II. durch Stefan Schorn, der darin die These aufstellt, dass die Rede offen vor Constantius II. gehalten worden sei.⁴⁴ Bringmann dagegen bezweifelt das⁴⁵ mit folgendem Hauptargument: In or. 2[3 Bidez] fordert Julian im Unterschied zu or. 1 von einem guten Kaiser die Verehrung der Götter (86a). Julian kann hier wegen des Plurals nur die antiken Götter gemeint haben. Eben diese Mahnung Julians, den Kult der Götter nicht zu verachten, schätzt Bringmann als gefährlich ein, da Constantius II. gegen nicht-christliche Praktiken der Gottesverehrung streng vorgegangen sei.⁴⁶ Daher bezweifelt Bringmann, dass Julian diese Rede an Constantius adressiert habe.⁴⁷ Schorn sieht die or. 2[3 Bidez] dagegen mehr als Fürstenspiegel denn als Enkomion und meint, dass sie Constantius sehr wohl zugedacht gewesen sei. Er geht davon aus, dass es den Philosophen in einem Fürs-

42 Vgl. Athanassiadi/Frede, *Pagan Monotheism*; Al. Cameron, *Last pagans*.

43 Vgl. Elm, in: Baker-Brian/Tougher, *Emperor and Author 3*: „Recently scholarship has modified and nuanced this binary model to a considerable degree. Yet old dichotomies are hard to shake and the division of the late Roman world into pagans and Christians has proven particularly resilient.“

44 Schorn, in: Baier, *Legitimation 243–274*; seine Studie bietet einen Überblick über die kontroversen Auffassungen bezüglich der Frage, ob diese Rede tatsächlich Constantius II. zugedacht war.

45 ebenso: Drake, in: Baker-Brian/Tougher, *Author and Emperor 42f.*, der die Rede für eine Parodie hält, aus der Julians religiöses Programm klar hervortrete. Mehr Gewicht legt Drake jedoch auf die Kritik Julians an der defensiven Strategie des Constantius; Stenger, *Identität 151* nimmt wie Bringmann und andere ebenfalls an, dass „eine Rede mit dieser Intention nicht vor dem üblichen Publikum der Panegyrici, also dem kaiserlichen Hof, vorgetragen werden konnte, geschweige denn vor dem Kaiser selbst.“; ebenso: Geffken, *Julianus 135*; Bidez, *Julien (1932) 115*; Bradbury, *Innovation 64f.*; anders: Gladis, *De orationibus in Constantium 11f.*; von Borries, *Julianos (26), RE 10,1, 1917, 68* und Athanassiadi, *Julian 65f.*

46 Bringmann, *Julian 50f.*; Bringmann bezieht sich dabei auf das nächtliche Opferverbot vom 23. November 353 und darauf, dass Constantius am 1. Januar 346 oder 354 angeordnet habe, alle nicht-christlichen Tempel zu schließen. Am 19. Februar 356 habe er auch im Namen seines Cäsars Julian ein „generelles Verbot heidnischer Kulte“ ausgesprochen (CTh 16,10,5; 23. November 353; 16,10,4; 1. Dezember 346 (354?) und 16,10,6; 19. Februar 356); zur Kriminalisierung des Heidentums: Leppin, *Millennium 1, 2004, 66*; Leppin, *Athenaeum 87, 1999, 471ff.*; Noethlichs, *Maßnahmen der christlichen Kaiser*.

47 Bringmann, *Julian 50–51*.

tenspiegel erlaubt gewesen sei, den Kaiser zu kritisieren. Schorns Meinung nach habe der Kaiser die *parrhesia* des Philosophen geduldet, um nicht als Tyrann zu gelten.⁴⁸ Als Beweis für diese These führt Schorn Themistios an, den er als „... heidnisch-philosophischen Redner par excellence“ bezeichnet.⁴⁹ Dieser sei nach Schorn in seinen Lobreden immer offener geworden und dabei so weit gegangen, Constantius II. mit Göttern zu vergleichen. Julian habe, so Schorns Behauptung, Themistios den Rang eines philosophischen Ratgebers streitig machen wollen, indem er ihn hinsichtlich der *parrhesia* übertroffen habe. Das ‚Phänomen‘ Themistios habe Julian gezeigt, dass pagane Philosophen von Constantius geduldet wurden.⁵⁰ Indem Schorn Themistios vor allem als nicht-christlichen Philosophen sieht, der „sich zum Sprachrohr der Ideale und somit zur Integrationsfigur der heidnischen Eliten gegenüber dem Kaiser“ gemacht habe,⁵¹ geht er auf einige Unterschiede zwischen Julians or. 2 [3 Bidez] und den Panegyriken des Themistios nicht ein.

Themistios hat zwar rhetorisch *parrhesia* für sich reklamiert, sein ideologisches Programm jedoch hat die Religionspolitik des Constantius nie in Frage gestellt, so wie er auch nie die christliche Haltung des Kaisers kritisierte. Von einem guten Kaiser dagegen die Verehrung der Götter zu verlangen, wie Julian in or. 2[3 Bidez], konnte in dem Kontext der anti-heidnischen Gesetze als eine klare Kritik an einem wichtigen Pfeiler der Herrschaftsideologie des Constantius gedeutet werden. Die Forderung an den Kaiser, die alten Götter zu verehren, hätte die Gefahr in sich geborgen, dass Constantius II. Julian für einen Gegner des Christentums halte. Eine solche Annahme des Constantius wäre umso gefährlicher gewesen, als es sich bei Julian um einen der letzten Überlebenden der konstantinischen Dynastie handelte.⁵² Damit stellte dieser für die Herrschaft des Constantius II. immer dann eine besondere Bedrohung dar, wenn die Gegner des Christentums nach einer konsensfähigen Alternative zum christlichen

48 Zur *parrhesia* in der Spätantike von Philosophen im Umkreis des Kaisers: Brown, Power 83–94; Beer, *Parrhesia*, RAC 26, 2014, 1014–1033.

49 Schorn, in: Baier, Legitimation 268.

50 Schorn, in: Baier, Legitimation 263.

51 Diese Einschätzung setzt voraus, dass der Panegyrist vor allem im Sinn hatte, seiner eigenen philosophischen Weltansicht Ausdruck zu verleihen. Dies würde jedoch der historisch plausiblen Annahme Wiemers widersprechen, dass es sich bei den Panegyriken zu öffentlichen Anlässen vor allem um die Verkündigung des kaiserlichen Programms gehandelt habe. Eine rein persönlich gedachte Motivation bei der Komposition seiner Rede verneint zudem die Möglichkeit, dass der Panegyrist bei den Eliten für Akzeptanz des Kaisers geworben hat; vgl. Kap. I.1.

52 Bringmann, Julian 50; auch Stenger, Identität 149 sieht, dass Julian in der Rede nicht nur als Philosoph spricht, sondern vor allem auch als Caesar, für den *parrhesia* ungleich problematischer ist. So folgert er: „Mögen auch Dion von Prusa und Themistios in ihren an Kaiser adressierten Reden darin vorangegangen sein, so war dies im Falle Julians ein unerhörtes Ansinnen. Während sie sich nämlich auf die *παρρησία* des Philosophen berufen konnten, stand es dem Caesar nicht an, einen Fürstenspiegel für seinen Augustus zu konzipieren, es sei denn, er hätte Constantius ohne Umschweife als Verkörperung dieses Ideals gefeiert. Genau dies unterlässt Julian jedoch mit Bedacht, obgleich er den Kaiser am Ende der Rede durchaus lobt.“

Herrscher Constantius II. suchten.⁵³ Gerade weil die Forderung nach der für das Wohl des Reiches unerlässlichen Verehrung der Götter in einer fürstenspiegelartigen Lobrede auf den Kaiser vorgetragen wurde, wie Schorn vermutet, handelt es sich bei der zweiten Rede um eine klare Kritik an dessen Herrschaftspolitik. Die Vernachlässigung der antiken Kulte stellte – so der naheliegende Schluss der zweiten Rede an Constantius – eine Gefährdung für das Reich dar. Der Philosoph Julian geht mit dieser Aussage nicht einfach nur weiter als der Philosoph Themistios. Seine Aussage stellt eine eindeutige Kritik an der Herrschaftsideologie und -praxis dar. Themistios hingegen nennt die antiken Götter nie, um an sein Publikum zu appellieren, dass diese kultisch verehrt werden sollen, sondern allein in einem veranschaulichenden Sinn.⁵⁴ Julian selbst sah mit hoher Wahrscheinlichkeit die Gefahr, die in seiner Opposition zu Constantius' Religionspolitik lag, was sich daraus schließen lässt, dass er sich erst nach dem Tod des Constantius II. offen gegen das Christentum und für die antiken Götterkulte ausgesprochen hat.

Da viele altertumswissenschaftliche Untersuchungen von einem prinzipiellen Antagonismus zwischen nicht-christlichen und christlichen Autoren ausgehen, erzeugt es bei ihnen Erklärungsbedarf, dass Themistios als Nicht-Christ Lobreden auf einen christlichen Kaiser hielt, dass also ein „paganer Philosoph den christlichen Herrscher als idealen Kaiser pries“.⁵⁵ Eine gängige Erklärung der Forschung für diesen vermeintlichen Widerspruch ist, dass von Seiten des Herrschers ein Ausgleich zwischen Christentum und traditioneller Kultur angestrebt worden sei, da ein großer Teil der Eliten keine Christen gewesen seien. Stenger etwa sieht Themistios vor allem als einen ‚paganen‘ Philosophen, der aus dem Geiste seines ‚Paganseins‘ heraus agiert:

in der Rolle eines weitgehend unabhängigen Maklers, der zwischen den Institutionen des Kaisers, des Senates von Konstantinopel, den Eliten und dem Volk vermittelt. [...] Indem er in entscheidenden Punkten wie etwa dem Gottesbild durch Vermeiden allzu genauer Festlegungen und Betonung des Verbindenden Ansätze für verschiedene Deutungen bereitstellt oder auch explizit für religiöse Toleranz eintritt, trägt er dazu bei, einer für viele akzeptablen Ordnung Ausdruck zu verleihen. Sein Herrschaftsideal verträgt sich mit den Vorstellungen von Kaisern, die unterschiedlichen Richtungen innerhalb des Christentums anhängen, mit denen des christlich geprägten Hofes, des konfessionell gemischten Senates und auch der zumindest in der Anfangszeit noch überwiegend paganen lokalen Eliten.⁵⁶

⁵³ Vgl. Stenger, Identität 135.

⁵⁴ Stenger, Identität 121 meint, dass bei Themistios „religiöse Polemik“ nicht vorkomme.

⁵⁵ Stenger, Identität 116; vgl. Heather, in: Whitby, Propaganda 125: „Although Constantius was a Christian and Themistios a traditional, non-Christian Hellene, imperial favour quickly followed.“ Stertz, CJ 71,4, 1976, 353: „Themistios although a pagan and a pleader for religious freedom for pagans, as in Oration 5, held high office under a succession of Christian emperors and, unlike „orthodox Hellenist“ rhetors and sophists, took no part in the posthumous adulation of Julian“; Vanderspoel, Themistios 6: „His own religious attitudes, though important, did not prevent him from addressing Christian emperors.“

⁵⁶ Stenger, Identität 133.

So wird Themistios bei ihm vor allem zu einem Vermittler zwischen einem christlichen Kaiser und den nicht-christlichen Eliten, der größtmögliche Akzeptanz für den Herrscher erreichen wollte.⁵⁷ Diese Sicht auf Themistios deckt sich in gewisser Weise mit der Rolle, die etwa Heather/Moncur und jüngst Moser Themistios bereits unter Constantius zugeschrieben haben.⁵⁸

Die beschriebene angenommene Dichotomie scheint dabei dazu geführt zu haben, dass die nicht-christliche spätantike Welt, vor allem die der Philosophie, allzu gleichförmig gedeutet wird. So lässt es sich erklären, dass vor dem Hintergrund einer vermeintlich homogenen nicht-christlichen Philosophie Themistios' Aussage, seine Reden als Philosoph zu halten, von Altertumswissenschaftlern nicht ernst genommen wurde, da er damit nicht den modernen Erwartungen an einen spätantiken nicht-christlichen Philosophen entsprach.

So vergleicht Errington ihn mit einem „government speaker“ einer demokratischen Regierung oder auch einem „propaganda minister“ eines totalitären Regimes. Er sieht die Funktion des Panegyristen darin, die Politik des Kaisers zu loben und sie damit den Eliten, die bestimmte Erwartungen an das stilistische Niveau der Reden hatten, möglichst gut zu verkaufen („to sell his product“).⁵⁹ Der Ansatz Erringtons ähnelt der These Wiemers, nach der die Lobreden anlässlich großer Staatsfeiern sich vor allem an die Eliten des Reiches wendeten, deren Zustimmung der Kaiser damit zu gewinnen suchte.⁶⁰ Diese Arbeit geht ebenfalls von der Wiemerschen These zu den ‚offiziösen Kundgebungen‘ aus, so dass hier die Annahme gilt, dass Themistios in seinen Reden der Haltung des Kaisers und seines Hofes nicht widersprochen haben wird. Für die Frage der Funktion der Lobreden ist die Einschätzung Wiemers elementar, dass der Panegyrist die politische Haltung des Hofes kannte und sich daher nicht auf Allgemeines beschränken musste. So scheint es plausibel, dass die Reden sich auf aktuelle politische Themen bezogen. Das Wort „to sell“ vermittelt jedoch den Eindruck, als ob es – um den wirtschaftlichen Sprachgebrauch beizubehalten – keinen inneren Zusammenhang zwischen Verkäufer und Produkt gegeben habe, so als sei der Inhalt der Rede völlig unabhängig von den eigenen Überzeugungen des Themistios gewesen. Gerade der Bezug zwischen dem grundsätzlichen philosophischen Konzept des Themistios zu den Aussagen seiner Panegyriken kann aber als Bedingung dafür gelten, dass dieser als ‚wahrhaftig‘ gelten konnte.⁶¹ Der Inhalt der Reden sollte also nicht so beliebig angenommen werden, wie es für einen guten Verkäufer beliebig ist, welche Ware er anpreist.

57 Zur Herrschaft des Constantius II. im Osten des Reiches s. Moser, *Emperor* 83–213.

58 Heather/Moncur, *Politics* 19–29.

59 Errington, *Chiron* 30, 2000, 864f.; vgl. Kap. I.2.

60 Wiemer, *Libanios* 375 f.; vgl. Kap. I.2.

61 Vgl. Kap. I.1; einen Überblick über die unterschiedlichen Einschätzungen von Themistios' philosophischem Standpunkt bietet Schramm, *Freundschaft* 182–185.

Ähnlich wie Errington betont Heather, dass Themistios die Politik des Herrschers in seinen Reden bewerben sollte. Er schreibt, dass Themistios seine Karriere seiner gekonnten Manipulation des Senats von Konstantinopel zu verdanken gehabt habe.⁶² Den großen Erfolg des Themistios sieht Heather darin, dass er sich nur als Philosoph stilisiert habe, in Wahrheit jedoch ein reiner ‚Propagandist‘ gewesen sei, dem die Eliten geglaubt hätten.⁶³ Warum Themistios in die Rolle des Philosophen geschlüpft sei, erklärt Heather so:

As Peter Brown has recently reminded us, in Hellenic cultural tradition the philosopher was the defender *par excellence* of the correct social values imparted by a traditional education (*paideia*). He was the ultimate intellectual, called in at moments of high drama to identify and defeat the forces of evil: *Zola* and *J'accuse*. In particular, it had long been traditional for cities to employ philosophers to undertake difficult embassies to Roman emperors, when some unwelcome truth had to be spelled out. Philosophers were traditionally empowered with the right to an absolute freedom of speech: *parrhesia*. It was part of the game that emperors could be expected to show greater toleration of dissent when confronted by a philosopher in full cry. Nevertheless, philosophers were also expected to show greater bravery (*καρτερία*: mental and physical endurance) than ordinary men in the face of possible imperial anger. These traditions had not yet lost their force in Themistius' day.⁶⁴

Heather sieht die Bedeutung des Themistios als Philosoph vor allem darin, dass diesem daraus Möglichkeiten zur Kritik am Kaiser erwachsen. Um seine Aussage zu untermauern, führt er Beispiele von anderen antiken beratenden Philosophen an, denen es qua Berufsstand erlaubt gewesen sei, am Kaiser *parrhesia* zu üben.⁶⁵ Seine Behauptung, dass Themistios die Rolle des Philosophen nur stilisiert habe, untermauert Heather mittels zweier Argumentationsstränge. Einmal bestreitet er, dass Themistios so uninteressiert an weltlichen Dingen gewesen sei, wie er es in seiner Selbstverteidigung vorgegeben habe, indem er zeigt, welche persönliche Macht Themistios durch seine Stellung als Redner des Kaisers zugekommen sei.⁶⁶ Dagegen ist einzuwenden, dass Themistios nicht der einzige Philosoph war, der erheblichen Einfluss auf die kai-

⁶² Heather, in: Whitby, Propaganda 147f.

⁶³ Heather, in: Whitby, Propaganda 151: „To play this role (sc. die eines Philosophen), Themistius was perfectly cast. His credentials as a philosopher were genuine enough. He could pose very naturally as a defender of traditional *paideia* and the shared values of this class.“

⁶⁴ Heather, in: Whitby, Propaganda 136.

⁶⁵ Heather, in: Whitby, Propaganda 137: „Themistius' self-presentation exploited this potent image in a variety of ways. *parrhesia* figures in the speeches, on occasion, as a technical term, and it was precisely in a further dimension of this image that much of Themistius' usefulness for his imperial employers lay.“; Heather/Moncur, Politics 20 sehen selbst, dass der Anspruch, die Wahrheit zu sagen, nicht lange glaubwürdig gewesen sein konnte, wenn Themistios bekannte Fakten beständig falsch darstellt hätte. So sei ihm das auch nur anfangs geglaubt worden. Das hält Heather für den Grund, dass er etwa von Julian angegriffen worden sei. Meiner Meinung nach ist der Grund dafür auf einer grundsätzlicheren Ebene zu suchen.

⁶⁶ Themistios verteidigt sich gegen den Vorwurf, dass er nach eigenem Vorteil strebe s. Them. or. 23, 26 und 29; vgl. Heather, in: Whitby, Propaganda 130–135.

serliche Regierung hatte, denkt man etwa an die Bedeutung des Maximus von Ephesus für Julian.⁶⁷ Dies hat jenen jedoch nicht die Anerkennung als Philosoph bei den anderen Neuplatonikern seiner Zeit gekostet. Eine Erklärung dafür, dass Maximus von Ephesus in seiner Zeit keinen Tadel für die Nähe zu Julian erhielt, könnte darin liegen, dass er keine öffentlichen Lobreden auf Julian gehalten hat, in denen er sich als Philosoph dargestellt hat. Stattdessen schien er Julian eher privat oder zumindest im kleinen Kreis beraten zu haben. Damit hielt er sich an die von Murray aufgezeigte Trennung zwischen der Aufgabe eines Philosophen, der den Kaiser berät, und der eines Redners, der den Kaiser in einer öffentlichen Rede lobt.⁶⁸

Themistios lag es dagegen fern, die Aufgabe eines Philosophen von der eines Lobredners zu separieren und beschränkte sich nicht auf die private Beratung des Kaisers. Eben diese ‚Grenzüberschreitung‘ scheint für Heather der Grund für seine Behauptung zu sein, dass Themistios nur die Attitüde eines Philosophen angenommen habe. Für Heather ist es nicht glaubwürdig, dass Themistios die Interessen des Kaisers vertreten und dabei gleichzeitig Philosophie praktiziert habe, um das Gute zu lehren.⁶⁹ Wie kann sich Themistios der Wahrheit verpflichtet haben, wenn er gleichzeitig die Interessen des Kaisers in seinen Panegyriken vertreten hat, so der implizite Vorwurf Heathers. Dieses Argument ist gewichtig, zumal es sich hier um Bedenken handelt, die seit der Antike durch die Trennung zwischen ‚philosophischem Rat‘ und ‚Lobreden auf den Kaiser‘ zum Ausdruck gebracht wurden.⁷⁰ So nennt Themistios in der or. 26 folgende Vorwürfe gegen sich:

Er begeht ein Unrecht, sagen sie – womit sie mich meinen – indem er die Philosophie revolutioniert und neue Götter einführt. Denn er sitzt nicht im Stillen in seinem Zimmer und spricht nur mit seinen Schülern, sondern tritt ins Licht und tritt selbstbewusst mitten in der Stadt auf und er macht sich daran, vor ganz unterschiedlichen Menschen zu sprechen. Als wäre das noch nicht schlimm genug in seinem Alter, sammelt er schon Massen an Zuschauern und befiehlt ihnen schon den dritten Tag, sich vor Gericht zu sammeln und lässt sich loben und geht unter den Zujubelnden umher.⁷¹ (Them. or. 26,113d–114a)

67 Zudem war Dion von Prusa, der in sich Redner und Philosoph vereinigte, ein großes Vorbild für Julian und Maximus von Ephesus, s. Heather, in: Whitby, *Propaganda* 134.

68 Murray, in: Roskam/Schorn, *Ideal Rulership* 228–230.

69 Anders Daly, *Historia* 21, 2, 353, der Themistios zu den von Pichon, *Derniers écrivains profanes* 79 so genannten „aristocracy ... of mandarins“ zählt, die im Han China die Politik nach den Grundsätzen des Konfuzius jahrhundertlang geleitet hätten und wie Themistios die natürliche und notwendige Verwandtschaft zwischen Politik und Philosophie beachtet hätten.

70 Vgl. Penella, *Greek Philosophers* 137.

71 Them. or. 26, 313d–314a: ἀδικεῖ, φασὶν ἐμὲ λέγοντες, νεωτερίζων εἰς φιλοσοφίαν, καινὰ εἰσάγων δαιμόνια. οὐ γὰρ ἡσυχῇ κάθηται ἐν τῷ δωματίῳ. οὐδὲ πρὸς μόνους τοὺς ὁμιλητὰς κοινολογεῖται, ἀλλὰ καὶ εἰς φῶς πρόεισι καὶ θαρρεῖ ἐν τῷ μέσῳ τῆς πόλεως, καὶ λέγειν ἐπιχειρεῖ ἐν παντοδαποῖς ἀνθρώποις. καὶ οὐ τοῦτό πω τὸ δεινόν, τηλικούτον ὄν, ἀλλὰ καὶ θέατρα ἤδη ἀγείρει καὶ πρότρυπα ἐπαγγέλλει εἰς τὸ δικαστήριον συνιέναι καὶ ἀνέχεται ἐπαινούμενος καὶ περινοστεῖ τοὺς κεκραγότες; vgl. Schramm, *Freundschaft* 198.

Aus den Vorwürfen lassen sich die Erwartungen einiger Zeitgenossen des Themistios an einen Philosophen ablesen: er hielt keine öffentlichen Reden, betätigte sich nicht politisch, sondern studierte abgeschieden mit seinen Schülern.⁷² Dem Vorwurf der Neuerung entgegnet Themistios Folgendes:

Ging der edle Sokrates auf alten und ausgetretenen Pfaden? Trat er in die Fußstapfen des Archelaos? War sein Ehrgeiz und seine übergroße Kühnheit nicht ausgeprägter als die des Archelaos? Und nicht genug war es etwas zu entdecken, zu verbessern, sondern den Gegenstand des Denkens völlig zu verändern. Denn zu seiner Zeit dachten alle über den Himmel nach und wie die Erde beschaffen sei, ihre Position und ihre Form, woher die Lebewesen entstanden sind und von was die Pflanzen wachsen. Dieser aber meinte, dass das für den Menschen nicht herausfindbar sei, sondern dass es sein Leben aufbrauche und sie von den nützlichen Fragen abhalte. Aus welchem Grund ist es notwendig, dass der Mensch schön und gut wird, darüber dachte er als erster nach und stellte Fragen darüber und was ist die Tugend des Menschen und wie wird sie erreicht, und was ist die Schlechtigkeit und wie kann sie vermieden werden?⁷³ (Them. or. 26, 317d–318a)

An der Erwiderung des Themistios wird deutlich, dass er sich des Unterschieds seines Konzepts von Philosophie zu anderen sehr wohl bewusst war. Er leugnete nicht, was ihm vorgeworfen wurde. Indem er das, was seine Gegner gegen ihn vorbringen, mit Sokrates vergleicht, nimmt er für sich in Anspruch, dass er wie Sokrates den Fokus der Philosophie verändert hat. Wie bereits bei Sokrates handele es sich bei seiner Philosophie darum, ethische Grundsätze zu vermitteln, womit er durch den Bezug auf einen der bedeutendsten Philosophen rhetorisch geschickt auch den Vorwurf der Neuerung entkräftete. Da er dieses ethische Ziel verfolgt, so die implizite Aussage des Themistios, ist auch sein Auftreten vor großem Publikum und dem Kaiser nicht verwerflich.

Die Neuerung, die Themistios vorgeworfen wird, führt zu einem weiteren Vorwurf, den wir wiederum bei Themistios selbst benannt finden.⁷⁴ Ihm wird von seinen Gegnern vorgeworfen, dass er kein Philosoph, sondern ein Sophist sei. Es scheint plausibel, dass es die neuplatonischen Philosophen waren, die Themistios ablehnten, da er ihre philosophische Praxis zurückwies und sich im Gegensatz zu ihnen an ein großes Publikum, ja, an den Kaiser selbst wandte. Der Begriff ‚Sophist‘, den Dagron

⁷² Ausführlich über die unterschiedliche Auffassung von der Rolle der Philosophie bei Themistios und den theurgischen Neuplatonikern seiner Zeit: Dagron, *Travaux et mémoires* 42–48.

⁷³ Them. or. 26,317d–318a: Ἀλλὰ Σωκράτης ὁ γενναῖος ἄρα τὴν ἀρχαίαν καὶ τε τριμμένην ἐβάδιζε καὶ ἐγκατέμενε τοῖς ἴχνεσι τοῦ Ἀρχελαίου; ἢ τοῦτου γε ἐτι μείζων ἢ φιλοτιμία καὶ ἡ θρασύτης, καὶ οὐχ ὅσον ἐφευρεῖν τι καὶ ἐπανορθῶσαι, ἀλλ’ ὀλόκληρον μεταθεῖναι καὶ μετενεγκεῖν τὴν τῶν λόγων ὑπόθεσιν; τῶν γὰρ πρὸ αὐτοῦ σχεδόν τι ἀπάντων φροντιζόντων περὶ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ὅπως ἔχει ἡ γῆ θέσεώς τε καὶ σχήματος καὶ ἐξ ὧν γεννᾶται τὰ ζῶα καὶ ἐξ ὧν φύεται τὰ φυτὰ, οὗτος ταῦτα μὲν οὐκ ἐνόμιζεν εὐρετὰ εἶναι ἀνθρώπων, ἀλλὰ κατατρίβειν τὸν βίον καὶ τῶν ὠφελίμων ἀποκωλύειν. ὁθεν δὲ χρὴ γενέσθαι ἀνδρα καλὸν τε καὶ ἀγαθόν, ταῦτα ἐφρόντισε πρῶτος καὶ ὑπετείνετο, καὶ ὁ τι ποτέ ἐστιν ἀρετὴ ἀνθρώπου καὶ ὅπως ἂν παραγένοιτο, καὶ ὁ τι ποτέ ἐστι κακία καὶ ὅπως ἂν αὐτὴν ἀποφυγάνοι.

⁷⁴ Them. or. 23, 286b; or. 26, 314d.

als eine gewöhnliche Beleidigung unter Philosophen deutet,⁷⁵ gibt in seinem pejorativen Charakter Aufschluss über den Konflikt zwischen den neuplatonischen theurgischen Philosophen und Themistios. Bei dem Begriff ‚Sophist‘ handelte es sich *per se* jedoch nicht um einen Kampfbegriff. Der ‚Sophist‘ hatte im 4. Jahrhundert nur andere Aufgaben als der Philosoph. Er war derjenige, der politische Reden hielt und kam damit wohl am ehesten an das von Heather benutzte Wort ‚spin doctor‘ heran. Libanios etwa, der mit Themistios gut bekannt war, bezeichnete sich selbst als einen Sophisten.⁷⁶ Er sah es als seine Pflicht an, sich als gebildeter Mensch für seine Stadt einzusetzen und sich um die intellektuelle aber auch politische Erziehung der Jugend zu kümmern.⁷⁷ Themistios dagegen wollte nicht als Advokat gelten, sondern als ein Philosoph, der die Pflicht hat, politisch zu agieren.⁷⁸ Den Unterschied zwischen dem Philosophen Themistios und dem Sophisten Libanios sieht Stenger darin, dass Themistios bei der Politik von Kaiser und Senat mitgestalten wollte, Libanios dagegen seinen Einflussbereich an seine Heimatstadt Antiochien band, was manchmal einschließen konnte, auch den Kaiser zu kontaktieren.⁷⁹ So wehrte sich Themistios in seinen Privatreden vor allem dagegen, dass ihm der Begriff „Philosoph“ abgesprochen werden sollte, indem man ihn „Sophist“ nannte. Er legte Wert darauf, mehr zu sein als nur der talentierte Sprecher des Kaisers, der selbst keine moralischen Ansprüche an Herrschaft hatte. Der Erfolg, den Themistios hatte, lässt darauf schließen, dass ein großer Teil der Eliten seine Neuerungen mitgetragen haben. Da er bereits vor seinen Lobreden auf den Kaiser als einer der besten Philosophen galt, war möglicherweise seine Autorität als solche groß genug, um die Verbindung der beiden Genres ‚Kaiserlob‘ und ‚philosophischer Rat des Kaisers‘ als neue Form zumindest für seine Zeit zu implementieren. Hatten die Zuhörer diese Fusion akzeptiert, war es selbstverständlich, dass Themistios sich als Redner auch an die rhetorischen Regeln hielt.⁸⁰ Für sein Pub-

75 Dagron, *Travaux et mémoires* 45.

76 Vgl. Vanderspoel, Themistius 8f.; Lib. or. 3,19; 62, 37–49; or. 35; auch in Briefen wirkte Libanios politisch, indem er auf Fehlverhalten von hohen Magistraten hinwies: Lib. or. 27, 28, 33, 45, 54, 56, 57.

77 Lib. or. 62; Stenger, Identität 238–245; ein Vergleich der unterschiedlichen Sichtweisen von Themistios und Libanios in Bezug auf politisches Engagement: Stertz, *CJ* 71,4, 1976, 351–355; Ritoré Ponce: in: González Gálvez/Malosse, *Mélanges A. F. Norman* 87–101; Zur Aufgabe der Gebildeten in Bezug auf die Politik: Schouler, in: Cabouret/Gatier/Saliou, *Antioche de Syrie* 97–115.

78 Or. 26, 320b–c; Themistios’ Konzept von der Aufgabe der Philosophie (hierzu s. auch: Schemmel, Hochschule von Konstantinopel; Schramm, Freundschaft 198–200) ähnelt der, die Aristides einem Rhetor zuschrieb, so dass sich die beiden weniger in ihrer Praxis, sondern nur in ihrer jeweiligen Bezeichnung unterschieden. Darauf soll in Kap. III.1.2 näher eingegangen werden; zu Themistios’ Konzept einer ‚politischen Philosophie‘ s. Schramm, Freundschaft 200–211.

79 Stenger, Identität 237f.; über den Unterschied Philosoph-Sophist s. Bowersock, *Greek Sophists* 11–15 u. Stanton, *AJPh* 94,4, 1973, 350–364; einen guten Überblick über das Verhältnis von Theorie und praktischer Philosophie findet sich bei Schramm, Freundschaft 185–200.

80 Vanderspoel, Themistius 5: „That Themistius flattered emperors cannot be denied, but a (reasonable) distaste for panegyric has highly colored modern attitudes. Neither the philosopher nor the emperors, nor, indeed, most contemporaries, found the practice objectionable in and of itself. Panegyric

likum stand außer Frage, dass die Form des Genre *enkomion* eingehalten wurde.⁸¹ Auf dieser Ebene musste der Redner seine Künste als Rhetor voll entfalten, um den Anforderungen eines gebildeten Publikums gerecht werden. Zu den stilistischen Ansprüchen der kaiserlichen Rede gehörte es auch, dass der aktuelle Kaiser den zuvor herrschenden übertraf.⁸² Forderungen, die in einer Rede an den Kaiser gestellt wurden, oder Kritik, die geäußert wurde, sollten, wie Errington überzeugend zeigt, ebenfalls nicht allzu wörtlich genommen werden. Es sei nicht vorstellbar gewesen, dass der Kaiser in einer hochoffiziellen Situation wie etwa bei einer Lobrede unvollkommen scheine.⁸³ Die *parrhesia*, die der philosophische Redner, in unserem Falle Themistios, für sich beanspruchte, gehörte gewissermaßen auch nur zu den formalen Anforderungen, den *topoi* einer guten Lobrede auf den Kaiser.⁸⁴ Sich an rhetorische Konventionen gehalten zu haben, wurde von den Zuhörern anscheinend jedoch nicht als mangelnde ‚Wahrhaftigkeit‘ des Themistios gewertet.

Themistios' wichtigste Aufgabe in seiner ersten Lobrede auf Valens war, wie im Kapitel III gezeigt werden soll, die göttliche Legitimation des Herrschers aufzuzeigen. Der Bereich des Göttlichen gehörte traditionellerweise in den Bereich der Philosophie. Es war daher für den Erfolg der Rede, in der erklärt wurde, dass der Kaiser von Gott eingesetzt sei, von elementarer Bedeutung, dass der Panegyrist, der eben diese Verbindung zwischen dem Kaiser und Gott behauptete, auch als Philosoph ernst genommen wurde. Welche Funktion sollten die Reden, in denen die göttliche Legitimation behauptet wurde, haben, wenn der Philosoph, der sie vorträgt, als ‚spin doctor‘ entlarvt worden wäre? Es wirkt wenig plausibel, dass der Erfolg des Themistios allein darin lag, dass er stilistisch und rhetorisch herausragend gesprochen hat.⁸⁵ Rhetorik

was, after all, endemic in the fourth century and possessed a long history, with roots as much in the philosophical as in the rhetorical tradition.“

81 Hierzu Leppin/Portmann, Themistios 6: „Ein heutiger Leser mag sich provoziert fühlen, wenn er derartige Bemerkungen von demselben Redner auf mehrere verschiedene Herrscher angewendet findet, doch auch hier ist das künstlerische Programm der Gattung des Panegyrikos zu berücksichtigen.“

82 Leppin/Portmann, Themistios 6 führten hierfür den Begriff ‚Überbietungstopos‘ ein.

83 Errington, Chiron 30, 2000, 864: „It follows from this that concrete requests formulated by a speaker, or ‚advice‘ on policy given by him in a major ceremonial situation cannot be taken at face value, since neither the speaker nor the emperor could afford to be seen to be unsuccessful, ungenerous or inaccessible on an important formally structured occasion before the assembled magnates of the court and/or the whole Empire.“

84 Zur Bedeutung des Topos der *parrhesia* bei Themistios vgl. Kap. II.2.1.

85 Murray, in: Roskam/Schorn, Ideal Rulership 230: „The secret of Themistius' success with his contemporaries was indeed that he was not a rhetorician, but a professor of philosophy, the author of famous and still extant paraphrases of Aristotle, and a man whose knowledge of Plato was so profound that the fourth century text of certain dialogues can be partially reconstructed from his use of them.“ Nach Vanderspoel, Themistius 4 nenne Gregor von Nazianz Themistios ‚king of words‘ (Greg.

war gewiss ein wichtiger und selbstverständlicher Bestandteil jeder guten Rede.⁸⁶ Darüber hinaus musste Themistios aber, wenn er für Akzeptanz des Kaisers und seiner Politik werben wollte, glaubhaft sein. Wenn Themistios diese Funktion für den Kaiser hatte, kann sich seine Rolle als Philosoph nicht darin erschöpft haben, dass er nur vorgab, Philosoph zu sein, da eine reine Stilisierung ohne inhaltliche Entsprechung von dem antiken Publikum als solche wohl erkannt worden wäre. Um als Philosoph wirkmächtig zu sein, durfte er jenseits der rhetorischen Ebene, auf der er den Kaiser loben musste, wahre Ideale, für die er stand, nicht verraten.⁸⁷ Die Adressaten der Rede durften keinen Widerspruch sehen zwischen den philosophischen Aussagen des Themistios und seinem Lob für den Kaiser. Die Tatsache, dass er auf vier aufeinander folgende Kaiser Lobreden gehalten hat,⁸⁸ macht folgende Annahme plausibel:

Sein philosophisches Konzept, das die Basis für sein Herrschaftsmodell bildete, wurde von den Eliten als das eines Philosophen akzeptiert und fand Anklang, da seine inhaltlichen Vorstellungen dem Geist der Zeit entsprachen. Der Zeitgeist jedoch ließ sich nicht einfach in christlich und nicht-christlich einteilen, so dass auch die allzu strenge Dichotomie für die Zeit des Valens künstlich ist.⁸⁹

Zusammenfassend lässt sich zu der Funktion des Panegyristen Themistios sagen, dass die Bedeutung seiner Lobreden gerade in den philosophischen Aussagen lag, von denen die Eliten erfuhren, dass auch der Kaiser sie teilt. Die Panegyriken gingen damit über die Funktion einer neutralen Vermittlung von Werten, die von heterogenen Eliten geteilt werden konnten, hinaus. Das in seiner Art besondere Modell ‚The-

Naz. ep. 24). Die Frage ist allerdings, ob er dieses Lob nur auf die Rhetorik bezieht, oder ob er damit nicht zugleich auch den Inhalt der Worte lobt.

86 Zudem belegt sie die Zugehörigkeit zur Welt der *paideia*.

87 Die philosophische Aufgabe wird auch gezeigt bei Daly, *ByzZ* 73, 1980, 2: „During the more than three decades of his public life, this mandarin of late antiquity sought to relate the general principles he advocated as a *philosophos* to the particular problems he observed as a *politikos*.“ So auch Heather, in: Whitby, *Propaganda 129*: „Themistius consistently started from philosophical principles when praising the persons and actions which were his subjects for the day.“ Stenger, *Identität 116*: „So liegt die Vermutung nahe, daß er einerseits dem Selbstverständnis der Kaiser adäquaten Ausdruck zu geben verstand, andererseits aber nicht gänzlich seine eigenen Überzeugungen verleugnete. Andernfalls wären seine Äußerungen ohne weiteres als Heuchelei zu erkennen gewesen, und ein paganer Redner wie Libanios, der trotz Differenzen Themistios zu seinen Freunden zählte, hätten ihm wohl kaum Beifall gezollt.“

88 Or. 1, 2, 3 und 4 auf Constantius II., or. 5 auf Jovian, or. 6, 7, 8, 10 und 11 auf Valens, or. 14, 15, 16, 17, 18 und 19 auf Theodosius I., or. 13 auf Gratian und or. 9 auf Galates; vgl. Stenger, *Identität 115*; Vanderspoel, *Themistius 5f*.

89 Dazu Stenger, *Identität 114*: „Vom ausgehenden dritten bis hinein ins fünfte Jahrhundert unternahmen es Christen wie Heiden immer wieder, das Wesen der guten und schlechten Herrschaft in literarischer Form zu erfassen. Beide Seiten rekurrten hierbei zum Teil auf dieselben Theorien und Gedanken, die ihren Ursprung bei Platon hatten, um gleichsam einen Maßstab festzuschreiben, ein Ideal, an dem der regierende Kaiser gemessen wurde.“; Av. Cameron, *Christianity and Rhetoric 133* schreibt hinsichtlich der Beschreibung von Herrschaft bei Christen und Nicht-Christen von „convergence of theme and vocabulary.“

mistios‘ konnte nur funktionieren, wenn er von den Eliten gerade nicht für einen ‚spindocor‘, wie Heather es meint, gehalten wurde.⁹⁰

II.1.2 Der Streit um die ‚wahre‘ Philosophie

Die strikte Trennung zwischen christlichen und nicht-christlich-philosophischen Ansichten, die in der modernen Forschung die Sicht auf die besondere Rolle des Themistios lange erschwerte, geht auf antike Schriften zurück, deren Autoren jeweils extreme Auffassungen vertraten. Die Neuplatoniker nach Jamblichos, radikale Gegner der Christen, sind ein Beispiel für eine solche Auffassung. Die theurgisch ausgerichteten Intellektuellen und Philosophen der Zeit des Themistios wie Eunapios und Libanios gingen in ihrer Ablehnung der Christen so weit, dass sie ihnen absprachen, überhaupt gebildet sein zu können.⁹¹ Sie beurteilten die Lehre der Christen nach ihren eigenen Maßstäben für Philosophie. Diese beinhalteten *paideia*⁹² als Grundvoraussetzung sowie verschiedene Stufen der philosophischen Erkenntnis, die sie durch intensives Studium erlangen konnten. Für die theurgischen Philosophen gehörten dazu auch Divination und Theurgie.⁹³ Nach diesen Kriterien konnten die christlichen Lehren bei den theurgischen Neuplatonikern nicht bestehen. Ihre Philosophie, die in der Literatur auch Theosophie genannt wird, war nicht denkbar ohne kultische Handlungen und den dahinter stehenden Götterglauben.⁹⁴ Das wiederum erklärt, warum es eine wechselseitige Abneigung zwischen Christen und den theurgischen Neuplatonikern gab.⁹⁵

Themistios hingegen vertrat als Nicht-Christ einen Ansatz von Philosophie, der grundsätzlich vereinbar war mit den christlichen Vorstellungen. Die Priorität lag bei ihm auf der Lehre vom ‚guten Handeln‘, wobei dies nicht in elitären geheimen Kreisen gelehrt werden sollte, sondern in öffentlichen Reden. Aufgrund seines starken Bezugs auf Platon war seine Auffassung von Philosophie sehr kompatibel mit den christlichen Vorstellungen. Das machte ihn für den Kaiser zum idealen Lobredner. Der Kaiser setzte mit Themistios auf einen Redner, der ihn nicht einfach nur lobte, sondern ihn nach einem philosophischen Konzept als denjenigen auswies, der von

⁹⁰ Errington, Chiron 30, 2000, 874; Heather, in: Whitby, Propaganda 141.

⁹¹ Stenger, Identität 223: „Da der Gebildete (sc. bei Eunapios und Libanios) wie wir gesehen haben, als Anhänger des alten Götterkultes konzipiert wird, sind Christen *a limine* ausgeschlossen.“

⁹² Zur komplexen und bedeutenden Rolle der *paideia* zur Zeit des Themistios s. Hoof, CQ 63, 2013, 387–406.

⁹³ Vgl. Kap. II.1.1–II.1.4.

⁹⁴ Fowden, JHS 102, 1982, 37 f.

⁹⁵ Eine interessante Parallele zu den neuplatonischen Formen der Erkenntnis zeigt Brownen in: Pachoumi/ Edwards, Praying and Contemplating 123–137, der die Traumvisionen bei Origenes in *Contra Celsum* untersucht. Diese strukturelle Ähnlichkeit der Form der Erkenntnis spricht jedoch nicht gegen die Auffassung, dass die Christen die konkrete Form der Erkenntnisgewinnung der theurgischen Philosophen ablehnten, da diese dazu nicht Christus anriefen.

Gott eingesetzt worden war.⁹⁶ Um das zu erreichen, nutzte er seine Reden, die darauf abzielten, die Mehrheit der Eliten für seine Haltung zu gewinnen, die ihrerseits die extremen Positionen der theurgischen Neuplatoniker nicht teilten.⁹⁷ Der Konflikt zwischen den neuplatonischen theurgischen Philosophen und Themistios bestand nicht darin, dass sie einem der Ihren vorwarfen, auf Abwege geraten zu sein, indem er sich dem Kaiser zur Verfügung stellte. Vielmehr sprachen sie Themistios aufgrund seines philosophischen Konzepts ab, überhaupt Philosoph sein.⁹⁸ Der Unterschied zwischen Themistios und den theurgischen Neuplatonikern soll exemplarisch an Julian⁹⁹ und Themistios gezeigt werden. Dafür eignet sich der Brief Julians an letzteren gut, da darin die einander widersprechenden Konzepte des vor allem politisch aktiven und des theurgischen Philosophen deutlich werden.

Aber ich will dir die Punkte deines Briefes verdeutlichen, die mir Kopfzerbrechen bereiten, mein lieber ehrenwertester Freund, denn ich möchte sie etwas besser verstehen, Du sagtest, du billigst ein Leben der Tat eher als das philosophische Leben, und du nanntest als Zeugen den weisen Aristoteles, der das Glück im guten Handeln verortet und bei der Erörterung des Unterschieds zwischen dem politisch aktiven Leben und dem kontemplativen Leben etwas zögerlich bei dieser Frage sei, und obwohl er in seinen anderen Schriften das kontemplative Leben bevorzuge, lobe er hier die Architekten schöner Taten. (Jul. ad Them. 263b–c)

Julian erweist sich in diesem Abschnitt seines Briefes als verwundert darüber, dass Themistios das Handeln der Kontemplation des Philosophen vorziehe (τὸν ἐν τῇ πράξει παρὰ τὸν φιλόσοφον ἐπαινεῖς βίον). Hier zeigt sich der philosophische Grundkonflikt

⁹⁶ Hier greife ich vorweg, was vor allem in Kapitel III an ausgewählten Passagen der Reden gezeigt werden soll; geradezu skandalös musste für die theurgischen Philosophen gewesen sein, dass für Themistios die Tatsache, dass jemand Kaiser geworden war, gleichbedeutend dafür war, dass er von Gott gewollt war. Das implizierte, dass auch ein Kaiser ohne *paideia* der gottgewollte Kaiser sein konnte. Das widersprach dem *paideia*-Verständnis Platons, wie es im Folgenden zum Ausdruck gebracht wird: „Ich behaupte, erwiderte ich, daß die eine Form der Staatsverfassung eben die ist, die wir behandelt haben; man könnte sie jedoch auch mit zwei Namen bezeichnen. Ragt nämlich unter den Regenten ein Mann besonders hervor, wo wird man sie Königtum nennen; sind es mehrere, so heißt sie Aristokratie. [...] Dies also, fuhr ich fort, erkläre ich für die eine Art; denn ob es nun mehrere sind oder ob es einer ist, so rüttelt er doch wohl auf keinem Fall an den wichtigeren Gesetzen der Stadt, wenn er der Erziehung und Bildung (παιδεία) teilhaftig geworden ist, die wir beschrieben haben.“ (Plat. rep. 445d–e, üb. Rufener).

⁹⁷ Die theurgischen Philosophen, gerade auch wegen ihrer radikalen Haltung dem Christentum gegenüber, stießen nach Stenger, Identität 190 in ihrer Zeit auch bei den Nicht-Christen auf Ablehnung, was dieser daraus folgert, dass Libanios in seinen Lobreden auf Julian, im *Prosphonetikos* und im *Hypatikos*, die theurgischen Praktiken und die damit verbundene Verachtung des Christentums nicht erwähnt.

⁹⁸ Zu Themistios' Philosophenkonzept s. Kap. II.1.2.

⁹⁹ Zu den theurgischen Neuplatonikern und Julian vgl. z. B. Bowersock, Hellenism 13: „The more extreme Neoplatonists, the so-called theurgists and wonder-workers, who made such a powerful impression upon the young Julian, had succeeded in turning that branch of Neoplatonism into something very close to a religion for pagan intellectuals.“; zu Themistios und Julian vgl. Jones, Historia 59/4, 2010, 501–506.

zwischen Julian und Themistios. Nach O'Meara stehe bei Themistios das politische Tätigsein des Philosophen über der philosophischen Kontemplation.¹⁰⁰ Schramm meint, dass zwar auch Themistios „die theoretische Philosophie höherrangig als die praktische Philosophie“ angesehen habe, dass er aber im Unterschied zum „traditionellen Neuplatonismus“ für das politische Leben eine Umkehrung vorgenommen habe, indem er die „vita activa vor die vita contemplativa“ gesetzt habe.¹⁰¹ So sei für Themistios das „letzte Ziel“ der Philosophie nicht die „Rückkehr zu Gott und zum Einen“ gewesen. Er wollte nach Schramm vielmehr aus seiner Kenntnis „Begründungsstrategien“ für die politische Beratung, Erziehung und Gesetzgebung gewinnen.¹⁰²

Nach O'Meara stellte sich bei Julian hingegen die Hierarchie genau andersherum dar. Julian habe gefordert, dass sich die politische Tätigkeit des Philosophen dem lebenslangen Bemühen um Erkenntnis, dem Leben der Kontemplation, unterordnen solle. Wird der Brief in dem Kontext betrachtet, dass Themistios bereits Lobredner des Kaisers war, enthält er implizit eine weitere Aussage:

Während Julian davon ausgeht, dass die ‚wirkliche‘ Nachahmung des Göttlichen, auch die des Kaisers, nur über die Kontemplation und damit die Erkenntnis des Göttlichen möglich sei, meinte Themistios, dass der Kaiser allein durch seine Taten das Göttliche nachahmen könne. Da dem Kaiser die meiste Macht zur Verfügung stehe, könne nur ihm die Nachahmung des Göttlichen durch seine guten Taten, seine *philanthropia*, gelingen.¹⁰³ Dafür brauche er keine philosophische Kontemplation.¹⁰⁴

Angenommen, dass es bei dem Streit zwischen Themistios und Julian implizit auch um die Frage der Nachahmung des Göttlichen durch den Kaiser ging, handelt es sich hierbei nicht nur um eine akademische Streitfrage unter ansonsten eher ähnlichen Philosophen. Daly meint, dass die fundamentalen Unterschiede zwischen Julian und Themistios von modernen Historikern zu wenig beachtet worden seien.¹⁰⁵ Nach Schramm kritisierte Julian Themistios in diesem Brief in mehrerer Hinsicht: Er richte sich dagegen, wie Themistios seine Rolle als Philosoph und als kaiserlicher Ratgeber

100 O'Meara, *Platonopolis* 207.

101 Schramm, *Freundschaft* 199; zu dem Unterschied der Tugendlehre des Themistios zu der neuplatonischen *scala virtutum* s. auch die Erklärung bei Schramm, *Freundschaft* 229–239.

102 Schramm, *Freundschaft* 199 f.

103 Zur *philanthropia* des Kaisers und seiner Nachahmung des Göttlichen bei Themistios s. Kap. IV.1.

104 O'Meara, *Platonopolis* 207; einen plausiblen Vergleich des unterschiedlichen Philosophieverständnisses, hauptsächlich entwickelt aus dem Brief Julians an Themistios, liefert Schramm, *Freundschaft* 306–325.

105 Daly, *ByzZ* 73, 1980, besonders 7; vgl. Seeck, *Briefe Libanios* 301; Stegemann, *Themistios* (2), *RE* 5A2, 1934, 1645; Bidez, *Julien* 107–108, 206–207; Bouchéry, *Themistios* 204–209; Heather, in: Whitby, *Propaganda* 127 dagegen nimmt Themistios als Philosoph in seinen Reden nicht ernst und denkt daher, dass die Differenzen, auf die Themistios hinweist, nicht ernstzunehmen seien; inzwischen betonen dagegen etwa Penella, *Greek Philosophers*; O'Meara, *Platonopolis*; Schramm, *Freundschaft* und Stenger, *Identität die Differenzen zwischen Themistios und den neuplatonischen Philosophen seiner Zeit und sehen Themistios ebenfalls als Philosophen*.

sehe, wie er als Panegyrist auftrete und wie er über das Verhältnis zwischen Philosophie und Politik denke.¹⁰⁶

Themistios' Haltung, die Julian in seinem Brief beanstandet, ist gut fassbar in seiner or. 2 auf Constantius:

Wenn es nun heißt, daß durch das gerechte Handeln der Gerechte so wird, durch das besonnene der Besonnene, bei einem entgegengesetzten Handeln aber überhaupt keiner gut werde; wenn gleichwohl die Masse das nicht tut, sondern durch die Flucht in die Theorie glaubt zu philosophieren – dabei tut sie etwas ähnliches wie die Kranken, die dem Arzt zwar genau zuhören, seinen Anordnungen jedoch in keinem Punkte folgen – so werden – wie diese sich bei einer solchen Verhaltensweise körperlich nicht wohl befinden – diejenigen, die so philosophieren, sich seelisch nicht wohl befinden. Wenn nun diejenigen, die in die Theorie fliehen, nicht Philosophen, sondern „fälschlich dem Namen nach Philosophen“¹⁰⁷ sind, dann ist klar, daß diejenigen, die statt Begriffen Taten sehen lassen, vollkommen zu Recht Philosophen genannt werden.¹⁰⁸ (Them. or. 2, 32a–b; üb. nach Leppin / Portmann)

Nach diesen Worten sind für Themistios nur diejenigen, die aktiv Philosophie betreiben, ‚richtige‘ Philosophen. Die anderen, die sich nur mit der theoretischen Philosophie beschäftigten, seien nur „fälschlich dem Namen nach Philosophen“.¹⁰⁹ Im Gegensatz dazu nennt Julian in einem Brief an Priscus diejenigen Philosophen, die wie Priscus Jamblichos nahe stehen, „wahre Philosophen“ (ἀληθινούς (...) φιλοσόφους).¹¹⁰ Wollte man die Forderung des Themistios mit dem neuplatonischen Stufenmodell erklären, dann spielen die sogenannten ‚politischen Tugenden‘ bei Themistios die Hauptrolle. Die ‚politischen Tugenden‘ sind zwar auch in der theurgischen neuplatonischen Philosophie wichtig, bilden aber nur eine Vorstufe zu der eigentlich angestrebten Gotteserkenntnis.¹¹¹

Die angeführten Belege sind daher als ein starkes Indiz dafür zu werten, dass Themistios und Julian einen Konflikt darüber ausgetragen haben, ob nun Themistios ein ‚wahrer‘ Philosoph sei, da er seine Lehre öffentlich in Reden verkündete, oder ob nicht eher die theurgischen neuplatonischen Philosophen in der Tradition des Jamblichos die ‚wahren‘ Philosophen seien, denen Themistios vorwarf, dass sie „nur im stillen Käm-

106 Schramm, Freundschaft 309.

107 Übersetzung dieser Wendung von Schramm, Freundschaft 198.

108 Them. or. 2, 32a–b: εἰ οὖν λέγεται ὅτι ἐκ τοῦ τὰ δίκαια πράττειν ὁ δίκαιος γίνεται καὶ ἐκ τοῦ τὰ σώφρονα ὁ σώφρων, ἐκ δὲ τοῦ μὴ πράττειν ταῦτα οὐδεὶς ἂν οὐδὲ μελλήσειεν ἀγαθὸς γενέσθαι, ἀλλ' οἱ πολλοὶ ταῦτα μὲν οὐ πράττουσιν, ἐπὶ δὲ τὸν λόγον καταφεύγοντος οἴονται φιλοσοφεῖν, ὁμοίον τι ποιοῦντες τοῖς κάμνουσιν, οἱ τῶν ἰατρῶν ἀκούουσι μὲν ἐπιμελῶς, ποιοῦσι δὲ οὐδὲν τῶν προσταττομένων, ὥσπερ οὖν οὐδὲ ἐκείνοι εὖ ἔξουσι τὸ σῶμα οὕτω θεραπεύουμένοι οὐδὲ οὗτοι τὴν ψυχὴν οὕτω φιλοσοφοῦντες, εἰ οὖν οὐ φιλόσοφοι, ἀλλὰ ψευδώνυμοι οἱ καταφεύγοντες ἐπὶ τὸν λόγον, δῆλόν που ὡς οἱ τὰ ἔργα ἐπιδεικνύμενοι ἀντὶ τῶν λόγων ἀληθινῶς ἂν καὶ ἐνδίκως ἀξιόιντο τοῦ προσήματος.

109 Schramm, Freundschaft 198.

110 Jul. ep. 13[Bidez/Cumont]; vgl. Bringmann, in: Schäfer, Kaiser Julian 95.

111 O'Meara, Platonopolis 51; zum Verhältnis des Themistios' zu den neuplatonischen Tugendgraden s. Schramm, Freundschaft 237–8.

merlein“ blieben und sich damit wie „hinter einer Wand verstecken“ würden.¹¹² Julian nimmt innerhalb des Streits um die ‚wahre‘ Philosophie gewiss eine besondere Rolle ein, da er zugleich Caesar und später Kaiser war. Wichtig für meine Untersuchung ist, dass Julian auch als Kaiser von seinem Bild der ‚wahren‘ Philosophie keineswegs abgewichen zu sein scheint. Wie der Streit um die ‚wahre und falsche Philosophie‘ von Themistios vor allem in seiner ersten Lobrede auf Kaiser Valens, or. 6 weitergeführt wird, soll im folgenden Kapitel gezeigt werden.

II.1.3 Themistios und die „Giftmischer und Sykophanten“

So setze ich denn als wichtigstes Merkmal eures Charakters, daß ihr diese Verwandtschaft (sc. die der Philosophie und der Herrschaft) sehr wohl erkannt habt und ihr gegenüber nicht dieselbe Haltung einnehmt wie die meisten, die wegen der Unebenbürtigen, die ihrem Unterfangen nicht gewachsen sind, auch den Vollbürtigen zürnen. Nicht so bei euch, denn ihr glaubt, daß Giftmischer mit Ärzten nichts zu tun haben, auch nicht Sykophanten mit Rednern, auch nicht jene

¹¹² Or. 22, 265b–d; or. 28, 341d–342c; Schramm, Freundschaft 198; Daly Byzantion 45, 1975, 25; wegen dieses Grundkonflikts erscheint es nicht wahrscheinlich, dass Julian Themistios als seinen Lobredner wollte. Wie sollte er sich von einem Philosophen als gottgewollter Kaiser loben lassen, den er nicht als Philosophen gelten ließ, da er in seinem Gotteskonzept so fundamental von dem abwich, was Julian glaubte? Der Unterschied der beiden Konzepte lag vor allem darin, wie Julian und Themistios die Nachahmung Gottes jeweils als möglich dachten. Für beide hing diese mit dem Amt des Kaisers zusammen, wurde jedoch jeweils völlig unterschiedlich vorgestellt. Dazu mehr in Kap. III.2–III.2.3; zur Deutung, dass es sich beim *Risálat*, einer auf Arabisch erhaltenen Rede über die königliche Herrschaft, um eine Rede des Themistios auf Julian handelt (Text bei Downey/Schenkl/Norman III 82–119) vgl. Lepin/Portmann, Themistios 12; zur bezeugten, aber verlorenen Rede: Lib. ep. 1430; Seeck/Schenkl, RhM61, 1906; Brauch, Byzantion 63, 1993b; Vanderspoel, Themistius 127–134 und 241–34 deutet den *Risálat* als eine Rede Themistios' auf den Kaiser Julian; Penella, Greek Philosophers 136 sieht, indem er Eunapios' Gründe dafür, warum er Themistios nicht aufgeführt hat, anführt, einen Zusammenhang zwischen Themistios' marginaler Stellung unter Julian und deren philosophischen Differenzen: „Eunapios would have viewed Themistius as a pagan „heretic“: blind to the threat posed by Christianity and barbarism, Themistius did not have the benefit of Iamblichan Neoplatonism and had „sold out“ to the Roman imperial order instead of pursuing a disinterested *paideia* or at least restricting his activism to the traditional arena of the *polis*. It was convenient for Eunapios that this „heretical“ pagan had been marginalized during the reign of his hero Julian.“; vgl. Dagron, Travaux et mémoires 3, 1968, 230–235; Cracco Ruggini, in: Studi storici in onore di Ottorino Bertolini 54 ff. und Daly, ByzZ 73, 1980, 1–11; vgl. auch Heather/Moncur, Politics 4, der aufzeigt, wie sehr Themistios der römischen Idee von göttlicher Ordnung und römischem Kaiser entsprach: „The Divine Power had given the Romans world dominion for its own purposes. Such a vision of world order had deeper roots in Greek, not least Aristotelian, ideas that public political participation was the key means of bringing human beings to their proper evolutionary state. (...) This belief in the importance of political participation, manifested in its fourth-century context in a belief in the divine legitimacy of the Roman state, distinguished Themistius from contemporary Neoplatonists. The latter, by contrast, sought to bring individuals to their ‚proper‘ state through inner spiritual developments, which would provide a ‚born again‘ quality to their lives.“

mit irgendeiner Kunst, die diese Kunst in einer ihrem Wesen nicht entsprechenden Weise gebrauchen. Deswegen habt ihr den Philosophenmantel nicht aus dem Palast entfernt. Er wird von euch nicht weniger in Ehren gehalten als Heerführung und Provinzverwaltung.¹¹³ (Them. or. 6,72b; üb. nach Leppin/Portman)

In diesem Zitat bescheinigt Themistios Valens und seinem Bruder, dass sie den „Philosophenmantel“ so hoch ehrten wie Heerführung und Provinzverwaltung.¹¹⁴ Entscheidend für die Interpretation ist die Frage, auf wen Themistios mit dem Wort ‚Philosophenmantel‘ verweist. Lenski sieht darin eine Anspielung darauf, dass diejenigen Philosophen, die kurz nach der Ernennung des Valens durch Valentinian angeklagt worden waren, die beiden Kaiser durch ‚Magie‘ vergiftet zu haben, nicht verurteilt worden seien.¹¹⁵ Themistios spricht aber nicht davon, dass es allen Philosophen und somit auch den Angeklagten gut gehe, sondern er sagt lediglich, dass der ‚Philosophenmantel‘ nicht aus der Nähe des Kaisers verbannt worden sei. Hätte Themistios damit sagen wollen, dass die Neuplatoniker nach Jamblichos nicht vom Hof verbannt worden seien, hätte er sich mit dieser Behauptung unglaubwürdig gemacht. Unabhängig davon, ob es im Rahmen der Magieanklage zu Verurteilungen kam, war allen Zuhörern bewusst, dass die Philosophen, die vorher Julian nahe gestanden hatten, sehr wohl aus dem Zentrum der Macht entfernt und einige darüber hinaus auch auf verschiedene Weise verfolgt worden waren. So berichtet etwa Libanios in seinem Epitaphios auf Julian, dass diejenigen, die von Julian beschenkt worden seien, „gefoltert würden, indem man sie nackt in der Sommersonne schmoren lasse, um von ihnen Geldsummen zu erpressen, die sie unmöglich bezahlen könnten.“¹¹⁶ Auch sei im Frühjahr 364 n. Chr. der Prozess gegen einen

113 Them. or. 6,72b: τοῦτο τοίνυν αὐτὸ πρῶτον ποιοῦμαι τῆς ὑμετέρας φύσεως σημεῖον, ὅτι τὴν συγγένειαν ταύτην οὐκ ἠγνοήσατε οὐδὲ πεπόνθατε ταυτὸν τοῖς πολλοῖς, οἱ διὰ τοὺς νόθους τοῦ πράγματος δυσχεραίνουσι καὶ τοὺς γνησίους. ἀλλ’ οὐχ ὑμεῖς, ἀλλ’ οὐδὲν οἶεσθε προσήκειν τοῖς ἰατροῖς τοὺς φαρμακείας οὐδὲ τοῖς ῥήτορσι τοὺς συκοφάντας, οὐδὲ ἄλλη τέχνη τοὺς ἂ μὴ πέφυκε τῇ τέχνῃ χρωμένους, καὶ διὰ τοῦτο τῶν βασιλείων οὐκ ἀπεληλάκατε τὸ τριβῶνιον, οὐδὲ ἦττον ἔντιμον παρ’ ὑμῖν στρατηγίας καὶ σατραπείας.

114 In Kap. IV.1 soll die Bedeutung der Aussage gezeigt werden, dass der Kaiser das ‚charakterliche Merkmal‘ aufweise, die Verwandtschaft zwischen Herrschaft und Philosophie erkannt zu haben.

115 Lenski, Valens 25, Anm. 70: Amm. 26,4,4 berichte, dass die beiden Kaiser dafür keinen Beweis gefunden hätten. Ammian und Zos. 4,1,1, der nur von einem erkrankten Kaiser, Valentinian, berichtet, stimmten darin überein, dass die Kaiser gedacht hätten, dass das Fieber des bzw. der Kaiser von den Freunden des Julians verursacht worden sei; Lenski, Valens 25f.: „In fact, the letters of Libanios from the period indicate that, at least in 364, Sallustius was still able to mollify the zeal of the new emperors against Julian’s friends. How far he was successful is difficult to gauge. Ammianus implies that the investigations ended for lack of credible evidence. Even so, we shall see that a number of sources report prosecutions against Julian’s former officials. Times were tense, even if the tension had not yet reached the breaking point.“

116 Lib. or. 18,287, Wiemer, Libanios 261; die Gefahr einer Anklage wegen Magie schätzt Knipe, in: Cain/Lenski, Power of Religion 97f. bereits bei Jamblichos hoch ein. Er meint, dass Jamblichos’ Behauptung, er könne mittels der Theurgie den übernatürlichen Kräften Befehle geben, leicht als Zauberei hätte ausgelegt werden können, die seit Diokletian ein gefährliches Verbrechen dargestellt hätte,

ehemaligen engen Berater Julians eingeleitet worden, den theurgischen Philosophen Maximos von Ephesus.¹¹⁷ Nach Libanios' Darstellung im Epitaphios seien die theurgischen Philosophen das größte Opfer des Kaiserwechsels zu Valentinian und Valens gewesen.¹¹⁸ Die Aussage des Redners, dass der Philosophenmantel, sprich die Philosophen, nicht vom Hof vertrieben wurden, klingt daher zunächst unglaubwürdig. Unter der Annahme, dass Themistios nicht offensichtlich Falsches behaupten darf, um seine Glaubwürdigkeit bei den Eliten zu behalten, ist daher Lenskis Interpretation nicht zufriedenstellend. Denn, dass die Philosophen, die früher bei Julian waren, erst des Mordversuchs verdächtigt werden und dann am Hofe des Valens verkehren, klingt unplausibel. Die Aussage ergibt jedoch dann Sinn, wenn man den Philosophenmantel als ein Synonym für Themistios einsetzt. Dann hat der Satz folgende Bedeutung: Da der Kaiser zwischen Giftmischern und Ärzten und zwischen Rhetoren und Sykophanten unterscheiden kann, erkennt er auch den Unterschied zwischen Themistios, dem Philosophen und den theurgischen Philosophen, den ehemaligen Freunden Julians, denjenigen, die im Zusammenhang der Erkrankung der beiden Kaiser der Magie angeklagt worden sind und somit ihre Kunst auf eine falsche Art und Weise gebrauchten.¹¹⁹ Unter dieser Annahme sagt Themistios, dass der Kaiser ihn als Philosophen nicht vom ‚Hof‘ verbannt habe. Vor dem Hintergrund des Konflikts um die ‚wahre‘ Philosophie lässt sich diese Behauptung sehr gut erweitern zu: die anderen Philosophen habe der Kaiser sehr wohl vom ‚Hof‘ verbannt. Damit würde Themistios sein Konzept von Philosophie zum allein gültigen erklären. Ganz im Stil des Streits zwischen ihm und den theurgischen Neuplatonikern spräche er diesen schlichtweg ab, Philosophen zu sein. Er bezeichnete sie als „Unebenbürtige“, die die „Kunst in einer ihrem Wesen nicht entsprechenden Weise“ (οὐδὲ ἄλλη τέχνη τοὺς ἃ μὴ πέφυκε τῇ τέχνῃ χρωμένους) betrieben. Zugleich bringt Themistios sie durch seine drei Vergleiche in eine große Nähe zu den Giftmischern und Sykophanten, fast so als wolle er die ‚fal-

wobei er auf Fögen, Wahrsager 63–69 verweist, wo sie auf die Unterdrückung der magischen Künste zur Zeit Diocletians eingeht. Knipe, in: Cain/Lenski, *Power of Religion* 98 erscheinen die ‚magischen‘ Praktiken, die in den griechischen Quellen mit γοητεία bezeichnet werden, den Methoden, die Jamblichos hinsichtlich der Theurgie beschreibt, auffallend ähnlich.

117 Lib. or. 18,287; Wiemer, Libanios 261 datiert Lib. or. 18 in die Zeit des Valens, da er das Vorgehen gegen die dargebrachten Opfer in Zusammenhang mit dem nächtlichem Opferverbot bringt, das Valens am 9. September 364 erlassen hat (CTh 9,16,7). Er deutet den Prozess gegen Maximos aus einem Vergleich mit Eun. vit. 4,11–17; Valentinian I. lässt nach Wiemer, Libanios 255, Anm. 38 den Prozeß gegen Maximos bei einem Aufenthalt in Konstantinopel im März 364 beginnen; zum Misstrauen der neuen Kaiser gegenüber den ehemaligen Vertrauten Julians s. Lenski, Valens, 106 f.

118 Lib. or. 18, 287.

119 Die Perfektform ἀπεληλάκατε legt nahe, dass Themistios hier nicht narrativ von einer vergangenen Handlung des Kaisers berichtet, wie es etwa die Erzählung der Verfolgung einiger Philosophen im Zusammenhang mit der plötzlichen schweren Erkrankung der beiden Kaiser gewesen wäre. Statt dessen wird mit dem Perfekt betont, dass der Kaiser die Philosophie nicht vertrieben hat, so dass sie am Kaiserhof auch jetzt noch präsent sei. Heather/Moncur, *Politics* 5 meint, dass Themistios oft sich selbst meine, wenn er von ‚Philosophie‘ spreche; in or. 34,14 sagt Themistios von sich, dass er im Gespräch mit dem Kaiser seinen Philosophenmantel getragen habe.

schen' Philosophen ebenfalls als Giftmischer bezeichnen. Der Schluss, dass Themistios mit diesem Zusatz die ‚falschen Philosophen‘ indirekt als Giftmischer und Sykophanten diffamiert, ist nicht zwingend, aber doch naheliegend: Da die Rhetorik einen Bereich der Philosophie darstellte und der Vorwurf der Manipulation geradezu topisch war, scheint nachvollziehbar, dass Themistios die ‚falschen‘ Philosophen indirekt mit Sykophanten vergleicht.¹²⁰ Doch wie passt der Vergleich mit den Ärzten und den Giftmischern zu den Philosophen?

Wie die rhetorische war auch die heilende Kraft der Philosophie topisch.¹²¹ Der Vorwurf, dass Philosophen Giftmischer seien, taucht explizit bei Julian auf: Er berichtet in seiner Rede „Gegen die ungebildeten Hunde“, die er 362 gehalten hat, dass die Jugendlichen davon abgehalten werden sollten, Philosophie zu betreiben, indem ihnen gesagt würde, dass es sich bei den Schülern des Pythagoras, Platons und Aristoteles um Zauberer, Sophisten, Eingebildete und eben Giftmischer (φαρμακεύς) handele.¹²² Stimmen die Interpretation, dass Themistios über den Vergleich mit den Giftmischern und Sykophanten die ‚unfähigen‘ Philosophen diffamiert, zielt Themistios damit auf die ehemaligen Freunde Julians, die bereits zu Beginn der Herrschaft Valentinians und Valens' verdächtigt worden waren, die beiden kaiserlichen Brüder vergiftet zu haben.¹²³ Damit spräche Themistios aber nicht nur den Freunden Julians, sondern diesem selbst indirekt ab, ein Philosoph gewesen zu sein.

Die Stelle enthält jedoch auch noch eine Aussage über den Kaiser Valens. Indem dieser das verwandtschaftliche Verhältnis zwischen sich als Herrscher und dem Philosophen erkannt und daher Themistios am Hof habe, erkenne er Themistios' Philosophiekonzept an, nämlich die Priorität der *vita activa* und die damit verbundene Pflicht des Philosophen, öffentlich zu lehren. Damit immunisierte sich Themistios zugleich gegen seine Gegner. Entscheidender in Bezug auf den Kaiser ist jedoch, dass

120 Einer der bekanntesten römischen Belege für diesen Vorwurf ist sicher Catos Haltung gegenüber den Reden des Philosophen Karneades, der 155 v. Chr. als einer von drei athenischen Gesandten Rom besuchte und an einem Tag für den Wert der Gerechtigkeit und am anderen dagegen gesprochen hat. Cato hielt die Reden des Karneades für jugendgefährdend, da sie das Konzept der moralischen Qualität durch den *mos maiorum* infrage stellte und da es so schien, als ob es möglich sei, mit einer guten Rhetorik seinen Willen durchsetzen zu können. Selbst Sokrates habe Cato der Ältere aus ähnlichen Gründen für einen „Schwätzer und Aufrührer bezeichnet“ gehalten, „der sich nach Kräften bemüht habe, seine Vaterstadt zu tyrannisieren, indem er die alten Sitten aufzulösen und die Bürger zu gegen die Gesetze gerichteten Ansichten zu bewegen suchte.“: Jehne, in: Vogt-Spyra/Rommel, Rezeption 122–124.

121 So war Galen, um nur ein Beispiel zu nennen, zugleich Arzt und Philosoph und war der Ansicht, „dass der beste Arzt zugleich Philosoph sei“: Allen, Erler/Tornau, Rhetorik 513.

122 Jul. or. 6,197d: Οὐκ οἶσθα ὅπως τοὺς μὲν νέους τῆς φιλοσοφίας ἀπάγουσιν ἄλλα ἐπ' ἄλλοις τῶν φιλοσόφων θρυλλοῦντες; Οἱ Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους χορευταὶ γνήσιοι γόητες εἶναι λέγονται καὶ σοφισταὶ καὶ τετυφωμένοι καὶ φαρμακεῖς.

123 Lenski, Valens 125f.

Valens dadurch Julian überlegen wirkt. Obwohl Julian viele philosophische Berater¹²⁴ um sich hatte und selbst Philosophie betrieben hatte, habe er doch nicht wie Valens erkannt – das ist die Hauptaussage –, wie verwandt die Herrschaft und die Philosophie seien. Somit übertraf Valens, der als ungebildet galt, nach der Logik der Rede, mit seiner Erkenntnis den Kaiser Julian.

Die bisherige Interpretation legte ihren Schwerpunkt auf das Philosophieverständnis des Kaisers und den damit einhergehenden Implikationen. Doch wie wollte Themistios für Akzeptanz der Eliten werben, wenn er vom Kaiser behauptete, dass dieser seine Vorstellung von Philosophie teile? Welche Botschaft wurde den Eliten damit vermittelt?

Die Aussage, dass der Kaiser der Philosophie als solcher nicht feindlich gegenübersteht, gewinnt ihre Bedeutung, setzt man sie in Beziehung zu dem Umgang Valentinian und Valens' mit den philosophischen Beratern Julians im Rahmen der Erkrankung der beiden Kaiser. Die Verfolgung derjenigen, die Julian nahe gestanden hatten, musste für Unruhe innerhalb der Oberschicht des Ostens gesorgt haben. Die nicht-christlichen Eliten, die sich standesgemäß durch *paideia* auszeichneten, konnten damit Anlass zur Befürchtung haben, dass sich die Verfolgung auch auf sie ausweiten könnte. Ein Indiz dafür, dass es berechtigt ist, solche Ängste anzunehmen, kann darin gesehen werden, dass es anscheinend öfter Anschläge gegen Gebildete gab. So berichtet etwa auch Themistios in or. 7 von einem solchen:

Zum einen wollt ihr (sc. die beiden Kaiser, Anm. d. Verf.) euch um die Philosophie verdient machen, zum anderen wollt ihr, daß sie kein Unrecht leide und daß deutlich werde, daß jener Beschluß nicht eurem Urteil entsprang, sondern dem allgemeinen Tumult und dem Aufstand und einer Härte, die erfahrungsgemäß diejenigen erfahren müssen, die eine höhere Bildung haben.¹²⁵ (Them. or. 7,100a; üb. nach Leppin/Portmann)

Diese möglichen Sorgen beseitigt Themistios, indem er betont, dass er als nicht-christlicher Philosoph hoch geehrt sei am Hof und zwar ebenso hoch wie die „Heer-

¹²⁴ Neben Maximus von Ephesos wird bei Eunapios noch ein anderer philosophischer Berater Julians genannt, ein Hierophant, der mit dem Nestorius identifiziert wurde, der sich bei Zos. 4,18,2 findet: Penella, *Greek philosophers* 143; über das Verhältnis zwischen diesem Hierophanten und Julian: Penella, *Greek philosophers* 142f.: „The demise of pagan holy places and cult is the theme of another passage in the *Lives*, where it is again the subject of a prophecy (Eun. vit. 7,3,1–5; 8,1,10–2,4). This prophecy was uttered to Eunapios himself, in the 360s, by the Eleusinian hierophant who initiated him – the same hierophant who had given religious instruction to Julian, who had been with Julian in Gaul when he was acclaimed Augustus, and whom Prohaeresius had consulted during Julian's reign (Eun. vit. 7,3,7; 10,8,1–2). The hierophant predicted „the ruin of the temples and the devastation of the whole of Greece“.

¹²⁵ Them. or. 7,100a: καὶ δι' ὧν εὖ ποιεῖτε φιλοσοφίαν καὶ δι' ὧν τοῦ πάσχειν κακῶς ἐξαιρεῖσθε, καὶ πᾶσι γενέσθαι φανερόν ὅτι μήτε ἐκεῖνη ἢ ψῆφος τῆς ὑμετέρας κρίσεως ἦν, ἀλλὰ τοῦ κοινοῦ θορύβου καὶ τῆς συστάσεως καὶ τῆς εἰωθυίας ἀπαντᾶν ἀγνωμοσύνης τοῖς ἐν παιδείᾳ διενεγκοῦσι.

führung und die Provinzverwaltung“.¹²⁶ Damit gab er eine Garantie ab, dass die griechische Bildung ‚per se‘ von den Kaisern nicht bekämpft werde und so auch nicht diejenigen, die von der griechischen Kultur und der *paideia* geprägt und mit ihr verbunden waren. Themistios sucht in seiner Rede nach einer Lösung für die drohenden oder auch latent vorhandenen Konflikte, die der Herrschaft des Kaisers dadurch hätten entstehen können, dass die nicht-christlichen, gebildeten Eliten durch die Verfolgung der Freunde Julians hätten verängstigt sein können.¹²⁷ In den Augen dieser musste es unsicher sein, ob der Kaiser den Unterschied zwischen griechischer Bildungsliteratur und der Literatur eines Theurgen sah und anerkannte.¹²⁸ Indem Themistios, der die *paideia* in seiner Person gleichsam symbolisierte, aufzeigte, dass die Philosophie nach seinem Konzept und damit auch die *paideia* in den Augen des Kaisers keine Gefahr darstellten, versuchte er potentielle Ablehnung der Eliten gegenüber einem „philosophenverfolgenden“ Kaiser zu verhindern. Dies ging allerdings auf Kosten der Philosophen, die in der Tradition des Jamblichos standen. Die Interpretation, dass Themistios sich selbst als wahren Philosophen darstellt und der theurgisch-neuplatonischen Philosophen seiner Zeit mit Giftmischern vergleicht, setzt voraus, dass er selbst in dem Ruf stand, die Theurgie¹²⁹ als Mittel der philosophischen Erkenntnis abzulehnen.¹³⁰ Doch wie kommt Themistios überhaupt dazu, diejenigen, denen er den Philosophennamen abspricht, mit ‚Giftmischern‘ zu vergleichen?

II.1.4 Die gefährliche Nähe der Theurgie zur ‚Magie‘

Der Vergleich der ‚falschen‘ Philosophen mit den Giftmischern in Them. or 6,72b verdeutlicht vor allem die Angst, welche die beiden neuen Kaiser anscheinend vor den ehemaligen Anhängern Julians hatten. Diese zeigt sich auch darin, dass Valentinian

¹²⁶ Auch dem Kaiser musste daran gelegen sein, mögliche Ängste zu nehmen. Dass Valens kein Interesse daran hatte, grundsätzlich die paganen Mitglieder der Elite zu benachteiligen, zeigt sich daran, dass er einige derjenigen, die unter Julian ein Amt hatten, darin beließ und einige davon in vertrauensvolle Ämter kamen: s. auch Lenski, Valens 107.

¹²⁷ O’Meara, Platonopolis 207.

¹²⁸ So berichtet Ammian 29,2,4 und 29,1,41, dass 371 viele aus Furcht vor Verfolgung ihre ganze Bibliothek verbrannt hätten; vgl. nächstes Unterkap. II.1.4; dass die Angst nicht unbegründet war, zeigt sich darin, dass auch Libanios seiner eigenen Angabe nach in Konstantinopel der ‚Magie‘ angeklagt worden ist: Lib. or. 1, 43.

¹²⁹ Wie die Theurgie mit Hilfe von religiösen Ritualen die Seele, die nach Jamblichos nicht mehr Teil der göttlichen Welt war, dazu bringen konnte, sich wieder mit ihrer Quelle zu verbinden ist sehr anschaulich dargestellt bei DePalma Digeser, in: Cain/Lenski, Power of Religion 81–92; über die Ausdehnung des Konzepts der Theurgie bei Jamblichos s. Camplani/Zambon, AnnSE 19, 2002, 87 u. 90; Van Liefferinge, La Théurgie 208f.

¹³⁰ Penella, Greek philosophers 136 erklärt die Ablehnung des Themistios durch Eunap damit, dass Themistios sich bewusst von der ‚esoteric interiority‘ und dem ‚mysticism of Jamblichas Neoplatonism‘ distanziert habe.

und Valens glaubten, dass ihre Erkrankung kurz nach der Ernennung des Valens ein Anschlag durch ‚Magie‘ gewesen sei, und daraufhin die Philosophen, die Julian nahegestanden hatten, anklagten.¹³¹ Bei der Darstellung der Ereignisse durch Ammian drängt sich die Frage auf, warum gerade den Philosophen vorgeworfen wurde, dass sie magische Praktiken gegen Valens und seinen Bruder eingesetzt hätten. Da sie Freunde eines Kaisers waren, der die paganen Kulte wieder verstärken, weitere einführen und das Christentum beseitigen wollte, ist es nachvollziehbar, dass ihnen ein Anschlag auf christliche Kaiser – auch aus Angst vor deren Rache – unterstellt wurde. Wie aber ist die Verbindung zur ‚Magie‘ zu erklären, handelt es sich bei den Verfolgten doch um Philosophen?

Die theurgische neuplatonische Philosophie stand dem, was man mit dem Begriff ‚Magie‘ diffamieren konnte, näher, als es der heutige Begriff ‚Philosoph‘ suggeriert. Leppin spricht von einer „Verschwisterung von Magie und Philosophie“. Diese habe mit Jamblichos begonnen, der seinerseits in der Tradition Plotins stand. Er habe in der Theurgie eine bislang unentdeckte Möglichkeit gesehen, sich Weisheit anzueignen.¹³² Gegen den von Leppin verwandten Terminus ‚Magie‘ in Verbindung mit der Philosophie könnte eingewendet werden, dass es sich bei den Praktiken, die die theurgischen Philosophen ausführten, aus ihrer Sicht um religiösen Kult handelte, der nicht mit dem Label ‚Magie‘ gleichzusetzen ist. Der Vorwurf der magischen Praxis war in der römischen Geschichte wohl bekannt. Gesetze gegen magische Praktiken wurden nicht erst von christlichen Kaisern erlassen. So war etwa der über Divination vorausgesagte Tod eines Kaisers bereits bei nicht-christlichen Kaisern ein Vergehen, das als Hochverrat geahndet wurde. Auch der sogenannte Schadenzauber war ein bekanntes Delikt.¹³³ Gesetze gegen die Anwendung von ‚Magie‘, die nur dann geahndet wurde, wenn behauptet wurde, dass sie zu einem Schaden geführt hätte, waren in den Gesetzessammlungen in die zwei Bereiche „Vorwurf von Magie“ und „religiöse

131 Amm. 26,4,4: *Quibus ita nullo inturbante perfectis constricti rapidis febribus imperatores ambo diu spe vivendi firmata, ut erant in inquirendis rebus graviores quam in componendis, suspectas morborum causas investigandas acerrime Ursatio officiorum magistro, Delmatae crudo, et Viventio Sisciano quaestori tunc commiserunt, ut loquebatur pertinax rumor, invidiam cientes Iuliani memoriae principis amicisque eius tamquam clandestinis praestigiis laesi. sed hoc evanuit facile ne verbo quidem tenus insidiarum indicio ullo reperto*; vgl. Lenski, Valens 25 f.

132 Leppin, *Millenium* 1, 2004, 73; einen sehr guten Überblick über den Vorwurf der ‚Magie‘ in der Spätantike gibt zuletzt Kahlos, in: Salzmann/Sághy/Testa, *Pagans and Christians* 162–177. Als Beispiel für ‚The Label of Magic Attached to Political Adversaries‘ nennt sie die Anklage des Sopaters, eines neuplatonischen Philosophens, dem im Rahmen von Machtstreitigkeiten am Hof des Konstantin vorgeworfen worden sei, dass er mit ‚magischen tricks‘ die Kornversorgung Konstantinopels aufs Spiel gesetzt habe, indem er Winde, die für die Kornladung günstig gewesen seien, zurückgehalten habe: Eun. vit 6,2,10; vgl. MacMullen, *Christianity and Paganism* 74 ff.; Jamblichs Philosophie ist sehr anschaulich und genau erklärt bei Schramm, *Freundschaft* 66–181; Vgl. Kap. II.1.3; s. auch S. 190, Anm. 89 zu γοητεία.

133 Liebeschuetz, *Continuity and Change* 133–139.

Vergehen“ bis weit in die Zeit der christlichen Kaiser voneinander getrennt.¹³⁴ Wie kam es also dazu, dass die Ausführung von Kulthandlungen mit magischen Praktiken gleichgesetzt werden konnten?

Leppin zeigt, dass sich die Bestimmungen darüber, was als magische Praxis galt, unter Constantius II. erweitert haben.¹³⁵ So heißt es:

Niemand befrage einen Eingeweidebeschauer (*haruspex*) oder einen Astrologen (*mathematicus*), niemand einen Wahrsager (*hariolus*). Der verkehrte Beruf der Auguren und Seher verstumme. Die Chaldäer, die Zauberer (*magi*) und die anderen, die das Volk wegen der Größe ihrer Untaten Übeltäter nennt, dürfen sich in keiner Weise in diese Richtung betätigen. Auf ewig schweige die ganze Neugierde auf die Zukunftsschau. (CTh 9,16,4; 25. Januar 357; üb. Leppin)¹³⁶

Constantius ahndete mit diesem Gesetz nicht nur solche seiner Meinung nach ‚magischen‘ Praktiken, denen unterstellt wurde, Schaden anrichten zu können. Das Gesetz wendete sich ganz explizit gegen Handlungen, die mit der Herrschaftspraxis im Römischen Reich aufs engste verwoben waren.¹³⁷

Deutung von Zeichen etwa gehörte im römischen Staat zu dem wesentlichen Bestandteil der politischen Kultur. Staat und Religion waren nicht zu trennen, da es keine eigene ‚Priesterkaste‘ gab, sondern die jeweiligen römischen Magistrate auch kultische Aufgaben übernahmen.¹³⁸ Bei wichtigen politischen Ereignissen – besonders vor Krie-

134 Leppin, *Millenium* 1, 2004, 67.

135 Leppin, *Millenium* 1, 2004, 67.

136 CTh 9,16,4 (25. Januar 357): *Nemo haruspicem consulat aut mathematicum, nemo hariolum. augurum et vatum prava confessio conticescat. chaldaei ac magi et ceteri, quos maleficos ob facinorum magnitudinem vulgus appellat, nec ad hanc partem aliquid moliantur. sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas*; dieses Gesetz wurde unter Valentinian I. (CTh 9,16,9; 29. Mai 371) wieder abgemildert, allerdings wurde die Abmilderung von Theodosius wieder aufgehoben (CTh 16,10,7; 21. Dezember 381).

137 Hierzu sehr prägnant Leppin, *Millenium* 1, 2004, 67: „Hier werden die Zauberer, deren Tun jedem traditionsbewußten Römer anrühlich erschien, neben denjenigen Priestern genannt, deren Handeln zum Kernbereich der römischen Religion gehörte, den Auguren und den Haruspizes. Deren Urteil war im öffentlichen Leben seit Jahrhunderten erfragt worden, und sie fanden sich durch solche Gesetze unversehens in einem Verbrecherkatalog wieder.“ Zum Verhältnis zwischen ‚Magie‘ und Mysterienreligion vgl. Graf, *La magie* 241–261; Näheres zu den besagten Gesetzen bei Zeddies, *Religio et sacrilegium* 49–52.

138 Bleicken, *Römische Amtsgewalt* 277 f.: „Aus der Interpretation des Auspiziums als eines frühen Begriffs für Amtsgewalt ergibt sich noch ein weitere. Wenn Amtsgewalt in Rom zunächst als das Recht bzw. die Möglichkeit gefaßt worden ist, die Götter von Staats wegen zu bestimmten Handlungen zu befragen, liegt das Wesen der staatlichen Gewalt, das heißt das, was man in früher Zeit als Amtsgewalt auszudrücken fähig war, in der Vermittlung zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Bereich: Wer die Rolle des Vermittlers wahrnimmt, steht dem Staatswesen vor. Das kann nur demjenigen merkwürdig erscheinen, der in dem Begriff der staatlichen Gewalt den Inhalt oder das Ausmaß der staatlichen Zugriffsrechte zu erkennen wünscht. Eine Differenzierung und begriffliche Aufgliederung staatlicher Tätigkeit darf man in diesen frühen Verhältnissen nicht erwarten. Die Amtsgewalt wird, wie das gesamte Normensystem, als eine vom Göttlichen abgeleitete oder mit ihm verbundene, jedenfalls als eine ausdrücklich vom metaphysischen Bereich abhängige Größe gesehen. Erst in einer Zeit, in der das religiöse Empfinden geschwächt und die sakralen Rituale zu inhaltlosen Formen abgesunken waren, konnten die Auspizien zu dem ‚nur‘ religiösen Teil einer im übrigen vom

gen – wurden Zeichendeuter in Form von Auguren und Haruspizen zur Deutung der Zeichen herangezogen. Sie hatten über Jahrhunderte hinweg eine wichtige politische Rolle gespielt, wurden in dem zitierten Gesetz jedoch gleichgesetzt mit denen, die wegen SchadENZAUBER belangt wurden. Die heftigste Reaktion gegen diejenigen, denen „*divinandi curiositas*“ unterstellt werden konnte, findet sich in Form der Konstitution 9,16,6 (5. Juli 358).¹³⁹ In dieser verkündet Constantius II., der „bedingungslos alle Methoden der Erforschung des *arcanum summi dei* unter Todesstrafe stellte“, den Kampf gegen alle Zeichendeuter.¹⁴⁰ Zu der von Constantius II. definierten 'kriminellen Vereinigung' in CTh 9,16,4 (25. Januar 357) gehörten Haruspizen, Astrologen, Hariolen, Auguren, Weissager, Chaldäer, Magier und die übrigen *malefici*.¹⁴¹ Sie alle wurden nach CTh 9,16,6 (5. Juli 358) zu „Feinden des Menschengeschlechts“ (*humani generis inimici*) erklärt.

Ammian beschreibt auch Magieprozesse unter Valentinian und Valens. Allerdings fanden die hier zitierten Verfahren erst 371 n. Chr. statt:

So kam es in den östlichen Provinzen so weit, daß die Besitzer von Häusern aus Furcht vor einem ähnlichen Schicksal ihre ganzen Büchersammlungen verbrannten. Ein solcher Schrecken hatte alle befallen.¹⁴² (Amm. 29,2,4; üb. Seyfahrt)

Außerdem schreibt Ammian:

Darauf brachte man unzählige Bücher und ganze Haufen von Schriftrollen zusammen und verbrannte sie vor den Augen der Richter. Als ob es verbotene Schriften gewesen wären, hatte man sie aus verschiedenen Häusern hervorgeholt, und doch handelte es sich zum größten Teil um Abhandlungen der freien Wissenschaften und der Rechtskunde.¹⁴³ (Amm. 29,1,41; üb. Seyfahrt)

sacrum unabhängigen, der rein öffentlichen Rechtssphäre zugehörigen staatlichen Gewalt verstanden werden.“

139 CTh 9,16,6 (5. Juli 358) (5. Juli 357 Seeck): *Idem A. ad Taurum P(raefectum) P(raetori)o. Etsi excepta tormentis sunt corpora honoribus praedictorum, praeter illa videlicet crimina, quae legibus demonstrantur. etsi omnes magi, in quacumque sint parte terrarum, humani generis inimici credendi sunt, tamen quoniam qui in comitatu nostro sunt ipsam pulsant propemodum maiestatem, si quis magus vel magicis contaminibus adsuetus, qui maleficus vulgi consuetudine nuncupatur, aut haruspex aut hariolus aut certe augur vel etiam mathematicus aut narrandis somniis occultans artem aliquam divinandi aut certe aliquid horum simile exercens in comitatu meo vel Caesaris fuerit deprehensus, praesidio dignitatis cruciatus et tormenta non fugiat. Si convictus ad proprium facinus detegentibus repugnaverit pernegando, sit eculo deditus unguisque sulcantibus latera perferat poenas proprio dignas facinore. Dat. III Non. Iul. Arimini Datiano et Cereale Cons.*

140 Fögen, Wahrsager 317.

141 CTh 9,16,4 (25. Januar 357); Fögen, Wahrsager 317.

142 Amm. 29,2,4: *inde effectus est per orientales provincias, ut a dominis metu similium exurerentur libraria omnia.*

143 Amm. 29,1,41: *deinde congesti innumeri codices et acerui voluminum multi sub conspectu iudicum concremati sunt ex domibus eruti variis ut illiciti ad leniendam caesorum invidiam, cum essent plerique liberalium disciplinarum indices variarum cernebatur.*

Weiterhin berichtet Ammian von einer „Massenhinrichtung gelehrter und angesehener Männer“, die eine Orakelbefragung durchgeführt und die Verse des Orakels gedeutet hätten.¹⁴⁴ Bei den hier zitierten Ammianpassagen (29,2,4 und 29,1,41) ist die Nähe zwischen der *paideia* und dem Vorwurf der ‚Magie‘ gut zu erkennen, da aus Angst vor einer solchen Anklage ganze Bibliotheken verbrannt worden seien.¹⁴⁵ Alle diejenigen, die der Kenntnis der *artes magicae* angeklagt wurden, hätten sich nach Ammian des Hochverrats schuldig gemacht, was meist einem Todesurteil gleichkam.¹⁴⁶ Die Anklage lautete bei derlei Verbrechen auf Majestätsbeleidigung (*crimen laesae maiestatis*).¹⁴⁷

Die Bewertung der Passagen über Hochverrat bei Ammian fällt in der Forschung unterschiedlich aus. Straub sah in Ammian einen „Verteidiger heidnischer Überzeugungen gegen die Intoleranz christlicher Kaiser“.¹⁴⁸ Von Haehling bezeichnet Ammians Darstellungsweise als „tendenziös“ und zweifelt die Glaubwürdigkeit Ammians daher an.¹⁴⁹ Funke hingegen widersprach dieser Sicht, indem er aufzeigte, dass Ammian nirgendwo in seinem Werk von einer Verbindung zwischen dem christlichen

144 Fögen, Wahrsager 158.

145 Ammians Beschreibung, dass teilweise ganze Bibliotheken verbrannt worden seien und nicht nur Bücher mit magischen Inhalten, lässt den Rückschluss zu, dass diejenigen, die die Untersuchungen führten, nicht allzu viel Wert legten auf eine Differenzierung zwischen Büchern mit magischen Inhalten und denen, die in den gewöhnlichen Bereich der *paideia* fielen, oder dass zumindest aus Sicht der Bibliotheksbesitzer diese Angst berechtigt war. Selbst wenn es sich bei Ammians Darstellung um eine Übertreibung handelt, scheint dennoch deutlich zu werden, dass der Besitz bestimmter Bücher geahndet werden konnte.

146 Eine Zusammenstellung aller Vergehen, die laut Ammian seit 371 geahndet wurden s. Fögen, Wahrsager 158: „Die den Gefolterten und Hingerichteten vorgeworfenen Taten reichten nach Ammians Berichten von der Orakelbefragung über die Horoskopdeutung und Konsultation von Weissagern bis hin zu alltäglichem, trivialem Umgang mit übernatürlichen Kräften. So wurden Unschuldige ins Verderben gestürzt, indem man, Zaubersprüche alter Weiber und nutzlose Liebesformeln‘ in ihre Häuser einschmuggelte (29,2,3); eine einfache alte Frau wurde hingerichtet, weil sie das Wechselfieber mit harmlosen Versen zu besprechen pflegte (29,2,26); ein junger Mann mußte die Folter erdulden und wurde zum Tode verurteilt, weil er im Bad die Finger seiner Hände abwechselnd an den Marmor und die Brust gelegt und dabei die sieben Vokale aufgezählt hatte, in der Meinung, sein Magenleiden werde dadurch geheilt (29,2,28).“

147 Dazu Fögen, Wahrsager 159f.: „Das *crimen laesae maiestatis* ist in Ammians Römischer Geschichte das Verbrechen schlechthin. Umgang mit ‚Magie‘, Divination, Zeichen- und Orakeldeutung münden stets im Hochverratsprozeß. Von anderen, manifesten Anschlägen auf den Kaiser und den Staat (etwa durch Geheimnisverrat an den Feind, durch Waffengewalt oder Konspiration) weiß Ammian so gut wie nicht zu berichten. Das Wissen vom Übernatürlichen und die Kaisermacht sind eine endgültige, innigste und ausschließliche Beziehung eingegangen. Nichts scheint die Macht des Kaisers so zu bedrohen wie die aus dem Übernatürlichen geschöpfte Kenntnis der Zukunft, wie die Mobilisierung außerirdischer Kräfte, wie das Forschen und Interpretieren.“

148 Fögen, Wahrsager 165; Straub, Herrscherideal 267: „die heidnischen Autoren mußten sich dagegen verwahren, daß die Divination, sofern die üblichen Kautelen berücksichtigt waren, als eine spezifisch heidnische *superstitio* grundsätzlich – und ohne Ausnahme – diskriminiert wurde.“

149 Vgl. v. Haehling, JAC 21, 1978, 99.

Glauben und der Verfolgungen wegen des Vorwurfs magischer Praktiken spricht.¹⁵⁰ Dass Ammian so gut wie nicht auf das Christentum eingeht,¹⁵¹ wurde etwa von von Haehling so interpretiert, dass das „taktische Erwägungen“ seien und Ammian damit verhindert habe, „die christliche Majorität und besonders den christlichen Kaiserhof zu reizen.“¹⁵² Auch wenn diese Interpretation naheliegt, gerade da Ammian sein Werk zur Zeit des Theodosius veröffentlicht hat, erscheint auch eine andere Erklärung dafür plausibel, warum Ammian das Christentum nicht in Verbindung zu den Verfolgungen bringt.

Fögen vertritt die These, dass Ammian in Zusammenhang mit den Magieprozessen in der Zeit des Constantius II. und des Valens das christliche Bekenntnis der Kaiser nicht mit Absicht verschwiegen, sondern schlichtweg nicht als Ursache für die Verfolgungen gesehen habe. Ammian habe den Kaisern die gleichen „Glaubensstrukturen“ unterstellt, die er selbst hatte. Zu diesen habe gehört, dass die Kaiser des 4. Jahrhunderts von der „Macht des Übernatürlichen“, wie auch Ammian selbst, zutiefst überzeugt gewesen seien.¹⁵³ Ammians Absicht bei der Darstellung der Magieprozesse sei nach Fögen also nicht die gewesen, die Christen dafür verantwortlich zu machen. Stattdessen meint sie, Ammian habe zeigen wollen, dass „in den Herrschern selbst aber eine Art Glaubensvakuum eingetreten“ sei.¹⁵⁴ Denn

das Alte geht nicht mehr, weil *malevoli* es diskreditiert haben, das Neue geht noch nicht, weil Ammian Neues in der Glaubensstruktur der Kaiser nicht erkennen kann – so erscheint panische Angst als plausible Reaktion.¹⁵⁵

150 Funke, JAC 10, 1967, 154: „kein Wort fällt davon, daß hier ein christlicher Kaiser heidnischen Aberglauben bekämpft.“ 159: „Wieder dürfen wir feststellen, daß Ammian die Ereignisse anders gruppiert und anders formuliert hätte, wenn ihm daran gelegen gewesen wäre, die unversöhnliche Haltung eines Christen gegenüber Magie und Orakelglauben als Erscheinungsformen der heidnischen Religion anzuprangern.“

151 Dazu Matthews, *Empire of Ammianus* 446: „Ammianus may on the contrary be accused of giving insufficient weight to the religious preoccupations of emperors.“

152 V. Haehling, JAC 21, 1978, 99.

153 Fögen, *Wahrsager* 167f.: „Wenn Ammian unterstellt wird, erkannt zu haben, daß Constantius II. oder Valens mit ihren Verfolgungen von Gegenwarts- und Zukunftsdeutern sich nicht evident gefährlicher Leute entledigen, sondern daß sie die christliche Lehre von der Sündhaftigkeit dieser Menschengattung durchsetzen und die Heiden vernichten wollten, dann wird damit an einen damaligen Beobachter ein Erklärungsmodell herangetragen, über dessen Tragfähigkeit und Plausibilität auch heute ernsthafte Zweifel angebracht sind. Wenn Ammian über das Christentum schwieg, so weil er das Geschehen nicht als religionspolitische Auseinandersetzung begriff. Er schwieg, nicht weil er etwas verschweigen wollte, sondern weil er dazu nichts zu sagen hatte.“; s. dagegen Rosen, *Studien zu Ammianus* 235, der die Meinung vertritt, dass Ammian absichtlich verborgen habe, dass er eigentlich das Christentum als Ursache für die Verfolgung sieht; ähnlicher Meinung sind Momigliano, in: *Momigliano, Conflict* 79–99 und Vittinghoff, *HZ* 198, 1964, 565; Matthews, *Empire of Ammianus* 435–451 wiederum betont die Abwesenheit von Polemik gegen die Christen in Ammians Werk.

154 Fögen, *Wahrsager* 169.

155 Fögen, *Wahrsager* 169.

Aus dieser Angst heraus hätten die Kaiser mit „Recht und Gesetz“ auf dem „Feld der Deutungen“ gewütet. Ammian habe die Kaiser nicht dafür verurteilt, dass sie sich einmischten in das Gebiet der Deutungen, sondern dass sie sich „anmaßen über wahr und falsch, über gut und richtig zu deuten.“¹⁵⁶ Fögen sieht die Magieprozesse als ein Indiz dafür, dass die Kaiser begonnen hätten „diese Differenz von Wahrem und Falschem autonom zu bestimmen.“¹⁵⁷ Die „Herrschaft über Wahrheit und Richtigkeit“ hätten die Kaiser aber eher unbewusst übernommen.¹⁵⁸

Legt man die Interpretation der Ursachen für die Magieprozesse, wie Fögen sie sieht, als Deutungsmuster an die or. 6, ergeben sich daraus wichtige Aufschlüsse. Fögen sieht die Magieprozesse unter Constantius II. sowie unter Valentinian und Valens in der Kontinuität einer Politik, die mit Diokletian begann. Dieser habe als erster unternommen, per Konstitution Einfluss auf das Denken seiner Untertanen zu nehmen, indem er versucht habe, „die Einverleibung der Denk- oder Glaubensstrukturen der ‚menschlichen Natur‘ in die Verfügungsmacht des Kaisers“ zu legen.¹⁵⁹ Dies wertet Fögen als „bahnbrechende Tat“ Diokletians.¹⁶⁰ Die Christen, die alle anderen Formen der Religiosität hätten vernichten wollen und allein ihrem Gott treu gewesen seien, erwiesen sich als loyale Untertanen des Kaisers. Die einzige Bedingung dafür sei gewesen, dass sie den Kaiser nicht als einen Gott verehren mussten. Innerhalb der weltlichen Ordnung habe nach der Konstantinischen Wende – vor allem nach Euseb – der römische Kaiser als der von Gott gesandte Herrscher fungiert, was für die Kaiser seit Konstantin eine bis dahin ungekannte Möglichkeit dargestellt habe. Die christliche Ideologie bzw. ihr normatives Konzept war „mit dem politischen Konzept [des Kaisers] nicht nur kompatibel ..., sondern [stellte] für die Politik ein besonders attraktives Fusionsangebot [dar].“¹⁶¹ Damit habe ein Paradoxon gelöst werden können, das schon

156 Fögen, Wahrsager 170: Amm. 31,14,6: *differentia veri et falsi*.

157 Fögen, Wahrsager 171.

158 Fögen, Wahrsager 171: „Wenn Ammian weder bereit noch in der Lage ist, diesen Vorgang, von dem er so eindrucksvoll erzählt, als eine ungeheure Konzentration von Definitionsmacht zu verstehen, geschweige denn zu akzeptieren, so teilt er sein Unverständnis vermutlich mit den Kaisern selbst. Scheinen diese doch ohne Wissen und Willen – auch ohne Ausbildung, Anleitung und Know-how – eine gewaltige Aufgabe übernommen zu haben: die Herrschaft über Wahrheit und Richtigkeit. Als inkompetent und blindwütig sieht Ammian jedenfalls seine Antihelden.“

159 Fögen, Wahrsager 31 verweist auf eines an den Prokonsul der Provinz Africa gerichtetes Gesetz, das in den Codex Gregorianus aufgenommen worden sei und von dort in die *Collatio Mosaicarum et Romanarum legum* (15,3) übernommen worden sei.

160 Volterra, in: Academia Nazionale dei Lincei, *Persia et mondo greco-romano 27–50* hingegen sieht das Gesetz eher in der Tradition vorheriger Gesetze gegen solche, die zum Nachteil des Staates ‚Magie‘ betrieben hätten. Fögen, Wahrsager 31 betont allerdings, dass trotz der alten Vorurteile, die die Römer gegen solche hatten, die sie als Ursache für die Ruhe im Staat hielten, und trotz der vordiokletianischen Gesetze, die diese Abneigung widerspiegeln, es dennoch kein Gesetz vor Diokletian gegeben habe, das zum Gegenstand die ‚menschliche Natur‘ und die *prava mens* gehabt habe.

161 Fögen, Wahrsager 317; vgl. Ruhbach, Konstantinische Wende 257, der meint, dass Euseb kein Konzept ausgearbeitet habe, wie das Verhältnis zwischen der christlichen Kirche und dem Kaisertum zu

jahrhundertlang ein Problem für die römischen Herrscher bedeutet habe. Dieses bestand einerseits in dem Glauben „an die Erforschbarkeit des Götterwillens – der ein Gesetz, das die Deutung verbot, ausschloss“ und andererseits aus „dem Anspruch auf Unerforschbarkeit der (gottnahen, gottähnlichen oder göttlichen) kaiserlichen Majestät – welcher ‚außergesetzliche‘ Maßnahmen gegen die Deuter provozierte.“¹⁶²

Am Ende einer Entwicklung, die Fögen mit Diokletian beginnen und mit Theodosius I. enden lässt, steht die ‚monopolisierte Definitionsmacht‘ des Kaisers:

Es ist die Sache des einen Gottes und des einen Kaisers, die Menschheit von der Vielfalt der Interpretationen zu befreien, die die letzten Heiden und ersten Häretiker – die *haruspices*, die Astrologen, die Magier, die Deuter und Philosophen – unermüdlich produzierten. Eine einzige Realität der Gegenwart und der Zukunft, ein einziges gesellschaftliches Wissen, versprach eine einfache zuverlässige Wirklichkeit. (...) Die Gesetze des 4. Jahrhunderts über die falschen, verdammungswürdigen, die Elemente und Menschen verwirrenden Methoden der Deutung künden von der Übernahme der Verantwortung für eine eindeutige Gegenwart und Zukunft durch den Kaiser.¹⁶³

Leppin kritisiert Fögens Begriff des „kaiserlichen Wissensmonopols“.¹⁶⁴ Der Begriff gründe zu einseitig auf Gesetzestexten. Zudem habe der Klerus durch das Christentum eine Mitsprache erhalten, so dass man nicht von einem Monopol sprechen könne. Sieht man die Aussage Fögens jedoch nicht als die Beschreibung der realen Gegebenheiten, sondern als einen Anspruch, der freilich nie voll zu verwirklichen war, erschließt sich dadurch eine weitere Bedeutung für die Attacke gegen die Giftmischer in or. 6. Geht man davon aus, dass die kaiserliche Herrschaft nach einer Monopolisierung strebte, hängt mit der Diffamierung der theurgischen Neuplatoniker die veränderte Qualität der Zeichen, mittels derer Themistios die göttliche Gesandtheit des Kaisers nachweisen will, zusammen.¹⁶⁵ Der Redner verweist in seinen Panegyriken nämlich nicht auf Zeichen, die im externen Bereich lagen, sondern auf solche, die dem Verhalten des Kaisers immanent waren. Themistios tritt als Philosoph mit dem Anspruch auf, das ‚Gute zu lehren‘ und er sieht in seiner Rede den gottgesandten Kaiser als denjenigen, der das ‚Gute tut‘. Daher sind Belege für das gute Handeln des Kaisers der inneren Logik der Lobrede nach gleichzeitig der Beweis dafür, dass der Kaiser göttlich legitimiert ist. Damit macht sich der Philosoph, der die Haltung und das Handeln des Kaisers nach ethischen Kriterien bewertet, zu demjenigen, der darü-

gestalten sei. Dazu komme noch, dass Euseb in seiner Theologie die Trinitätslehre nicht hinreichend herausgearbeitet habe, so dass es dem Kaisertum möglich gewesen sei, sich seit dem Sieg Konstantins bis zur Zeit des Theodosius „einen nicht trinitarisch begründeten Monotheismus zur theologischen Grundlage des neuen Imperiums zu erheben und damit im christlichen Kaiser weiterhin den Stellvertreter Gottes auf Erden zu erblicken ...“, zur Verwendung des Stellvertreter-Begriffs bei Euseb im Unterschied zu Themistios s. Kap. III.2.1 und Kap. IV.2.1.4.1.

¹⁶² Fögen, Wahrsager 318.

¹⁶³ Fögen, Wahrsager 320 f.

¹⁶⁴ Leppin, Millennium 1, 2004, 67.

¹⁶⁵ S. Kap. III.2.3.

ber urteilen kann, ob die Behauptung der göttlichen Legitimation ‚wahr oder falsch‘ sei. Indem Themistios sich zu dem ‚wahren‘ Philosophen macht und die theurgischen Philosophen zu ‚falschen‘ und sie in einem Atemzug mit Giftmischern nennt, ergibt sich für die Legitimation des Kaisers ein klarer Vorteil. Deutungen über die Rechtmäßigkeit des Kaisers, gewonnen aus theurgischen Praktiken, werden damit nicht nur in Mißkredit gebracht, sondern im Zusammenhang mit den Gesetzen gegen ‚magische Praktiken‘ zugleich zum Majestätsverbrechen erklärt. Auch dies verdeutlicht Themistios mit seiner Rede.

So ergibt sich folgende These, die im Weiteren überprüft werden soll: Das philosophische Konzept des Themistios traf bei einem großen Teil der Eliten genau den Nerv und bildete die Voraussetzung für seinen Erfolg als Panegyrist des Kaisers. Zugleich machte er sich aus Gründen, die anhand seiner Reden selbst noch genauer nachvollzogen werden sollen, verhasst bei einer eher kleinen Gruppe, die als Neuplatoniker das Ende der Herrschaft Julians bedauerten und wie etwa Julian das Christentum als ein grundsätzliches Übel ablehnten. Die Reaktion der neuplatonischen Theurgen auf Themistios kann eine Erklärung dafür liefern, dass ihm die Rolle eines Philosophen in seinen Panegyriken von der modernen Forschung abgesprochen wurde. Das Urteil der Gruppe der Neuplatoniker nach Jamblichos gegen Themistios gewann durch die Überlieferung ihrer Texte den Anschein, als ob ihre Meinung eine Mehrheit dargestellt hätte. Dabei wurde der Streit um die Deutung, der zwischen den theurgischen Philosophen und Themistios herrschte, zu wenig berücksichtigt. So hat dieser in der Spätantike die Deutungshoheit durch die Macht des Kaisers erhalten jene aber durch die Tradition ihrer Werke die in der Moderne.

Im Rahmen der Ergebnisse dieses Kapitels wird die Bedeutung des philosophischen Redners für den Kaiser deutlich. Themistios füllte das Machtvakuum, das das Ende der Deuter des Götterwillens in den paganen Kulturen auf staatlicher Ebene hinterließ. Hatten zuvor kultische Priester mit Hilfe von Kulthandlungen zwischen dem Kaiser und dem Metaphysischen vermittelt und damit auch die Gottgewolltheit des Kaisers bestätigen können, so war dies jetzt Themistios' Aufgabe, der er als Philosoph gerecht wurde. Im nächsten Kapitel soll nun exemplarisch untersucht werden, wie Themistios das in seinen Lobreden auf den Kaiser umsetzt.

II.2 Die göttliche Legitimation in den Panegyriken

Sondern da der gemeinsame Archeget euch als ehrwürdigste und wertvollste Sprößlinge dem übrigen (Menschen-) Geschlecht voranstellte, mögt ihr euch gegenseitig und uns nicht anders behandeln, als es der Vater sich wünscht. Er wünscht es sich aber friedlich, sanft und menschenfreundlich, so

wie er sich auch gegenüber seinen anderen Werken und Geschöpfen verhält. (Them. or. 6,78b–c, üb. nach Leppin/Portmann)¹⁶⁶

Themistios postuliert mit diesen Worten die göttliche Wahl der beiden Kaiser, die *πρεσβυτάτους* und *έντιμοτάτους* seien. Zwischen den beiden Attributen der Kaiser, die die hohe soziale Stellung kennzeichnen, und ihrer Bestimmung durch Gott (*τοῦ λοιποῦ γένους προϋστήσατο*) besteht ein klarer Zusammenhang, der vom Redner nicht weiter dargelegt wird.

Der Optativ von *σχοίητε* zeigt an, dass die Feststellung der göttlichen Gesandtheit der Kaiser mit einem Wunsch verbunden wird, der zugleich einen Hinweis auf die Beziehung zwischen Themistios und Valens gibt. Erfüllt der Kaiser diese Bitte und verhält sich „friedlich, sanft und menschenfreundlich“, kann der Philosoph das gottgefällige Verhalten des Valens als Nachweis dafür anführen, dass er von Gott ausgewählt wurde, ihn somit also göttlich legitimieren.

Die einmal konstatierte Legitimation des Kaisers durch Gott immer wieder zu bestätigen, kann als typisch gelten. Nach MacCormack reichte es nicht aus, nur zu behaupten, dass der Kaiser göttlich legitimiert sei. Stattdessen hätte der Kaiser dies immer wieder unter Beweis stellen müssen. MacCormack hält ‚Ergebnisse‘ (‚outcome‘) und gezeigtes Verhalten des Kaisers für solche Belege. Unter ‚outcome‘ versteht sie Wahlen, Siege oder auch gezeigte Tugenden.¹⁶⁷

Ganz in diesem Sinn fordert auch Themistios die Kaiser auf, einen Beleg (*σημεῖον*, 73d) dafür zu bringen, dass sie vom Himmel geschickt worden seien (*τοῦ οὐρανοῦ προβεβλημένοι*, 73d). Spezifisch für Themistios ist nun, dass er für die göttliche Legitimation vor allem Belege aus dem Bereich des moralisch guten Verhaltens, der Ethik, gelten lassen will.¹⁶⁸

Beachte vor allem dies: Von den drei Dingen, die Gott auszeichnen, nämlich das ewige Leben, die Überfülle an Macht und das unablässige Bemühen, den Menschen Gutes zu tun, ist es dem Herr-

166 Them. or. 6,78b–c: ἀλλ’ ἐπειδὴ ὁ κοινὸς ὑμᾶς ἀρχηγέτης ὡς πρεσβυτάτους τε καὶ έντιμοτάτους τοῦ λοιποῦ γένους προϋστήσατο, μήτε πρὸς ἀλλήλους ἐτέρως σχοίητε μήτε πρὸς ἡμᾶς ἢ ὡς ὁ πατὴρ προαιρεῖται · προαιρεῖται δὲ εἰρηνικῶς καὶ ἡμέρωσ καὶ φιλανθρώπως καὶ ὡς αὐτὸς ἔχει πρὸς τὰ ἄλλα ἔργα αὐτοῦ καὶ γεννήματα; zu ἀρχηγέτης; auch bei Aristides findet sich vermehrt die Vorstellung eines einzigen Schöpfers, auch wenn er zeitgleich die jeweiligen anderen Götter täglich anruft. dazu: Boulanger, Aristides 183: „Cependant il incline nettement vers la monothéisme et croit en un dieu tout-puissant, éternel et bienfaisant, auteur et père de l’univers. Cette conception est déjà très commune à son époque et deviendra prépondérant au siècle suivant, avec le triomphe des religions orientales et du syncrétisme“; zur Vereinbarkeit von nicht-christlichem und christlichem Monotheismus vgl. Athanassiadi/Frede, Pagan Monotheism; vor allem die Kaiserzeit und Spätantike haben im Blick: Mitchell/Nuffelen, Monotheism.

167 Mac Cormack, Art 197 zitiert die beiden Begriffe *διοτρεφής* und *διογενής* aus der or. 5 des Themistios auf Kaiser Iovian, doch verwendet er sie ebenfalls in seiner Rede auf Valens (79a/b).

168 Zu den ‚Zeichen‘ bei Themistios s. Kap. III.2.3; Themistios’ Form der Legitimation wird ausführlich besprochen in Kap. III.

scher nur bezüglich des zuletzt genannten möglich, dem Gott ähnlich zu sein.¹⁶⁹ (Them. or. 6,78d–79a; üb. nach Leppin/Portmann)

Die göttliche Legitimation, die in 78d–79a erfolgte, wird in 78d–79a quasi an die Bedingung der Annäherung an Gott geknüpft.¹⁷⁰ Da die Ähnlichkeit weder in Bezug auf die Unsterblichkeit noch hinsichtlich der Macht bestehe, reduziere sie sich allein auf den Bereich „den Menschen Gutes zu tun“.¹⁷¹ Denn:

Es ist somit nicht möglich, dem Gott ähnlich zu sein, wenn man das Wohlwollen gegenüber Menschen geringschätzt. Kaum jemand würde ihm nacheifern durch geschicktes Reiten, Bogenschießen oder Speerwerfen, nicht einmal – bei Zeus! – durch das Beherrschen der körperlichen Lüste, denn dies alles sind sehr niedrig stehende Güter der Seele, sie sind gänzlich irdisch und menschlich.¹⁷² Göttlich und himmlisch ist es allein, das unbeschwerte Glück der Menschen zu verwirklichen. Dies ist die Art der Göttlichkeit, die wir euch beständig zusprechen, und bei der es frevelhaft ist, daß sie auf eine andere Weise¹⁷³ bestätigt wird, wenn *Philanthropia*¹⁷⁴ nicht vorher sichtbar geworden ist.¹⁷⁵ (Them. or. 6,78c–d; üb. nach Leppin/Portmann)

Was ist nun das Besondere an der göttlichen Legitimation, wie Themistios sie dem Kaiser zuschreibt?

169 Them. or. 6,78d-79a: Ὡδὶ δὲ σκόπει· τριῶν ὄντων, οἷς ὁ θεὸς διαφέρων θεὸς ἐστίν, αἰδιότῃτι ζωῆς, περιουσίᾳ δυνάμεως, τῷ μὴ διαλείπειν εὖ ποιεῖν ἀνθρώπους, καθ' ἕν μόνον τοῦσχατον τῶν εἰρημένων ἐφικτῆ βασιλεῖ πρὸς τὸν θεὸν ἢ ὁμοίωσις.

170 Auf den Zusammenhang zwischen dem ‚Gutes tun‘ und der Herrschaftslegitimation wird noch einmal intensiv eingegangen in Kap. IV.2.1.

171 Diese Aussage ist vor dem religiösen Hintergrund der Zeit interessant, aber auch vor dem Hintergrund der Repräsentation des Kaisers. Aufgrund der christlichen, aber auch hinsichtlich der philosophischen Vorstellungen hätte es vermutlich der Akzeptanz des Kaisers abträgliche Streitigkeiten zur Folge gehabt, dem Kaiser ohne Einschränkung eine Ähnlichkeit (ὁμοίωσις) mit dem Göttlichen zuzusprechen. Zugleich kann die Verneinung einer Ähnlichkeit in Bezug auf das ewige Leben als eine Absage an die Vorstellung der Apotheose gelesen werden, wie sie etwa auch Julian lächerlich machte.

172 Heather/Moncur, *Politics* 190 Anm. 177 sieht hier eine bewusste Anspielung auf Constantius und Julian, die sehr plausibel ist. Die Bedeutung der Stelle geht jedoch über den indirekten Vergleich mit den beiden vorherigen Kaisern hinaus. Die Aussagen der Passage erhalten ihren Wert daraus, dass Themistios hier auf sein philosophisches Konzept rekurriert, nach dem der Kaiser Gott nur in einem Bereich ähnlich ist.

173 Leppin/Portmann, *Themistios* 122, Anm. 33 übernehmen hier die die Emendation von Morel und Petavius οἷον τε ἄλλως.

174 Der Begriff bei Themistios wird ausführlich untersucht in Kap. IV.1.

175 Them. or. 6,78c–d: οὐκ ἔνεστιν οὖν πρὸς τὸν θεὸν ὁμοιωθῆναι τῆς πρὸς ἀνθρώπους εὐμενείας ὀλιγορήσαντας. οὐ γὰρ τῷ μετ' ἐμπειρίας ἱππυλατεῖν ἢ τοξεύειν ἢ ἀκοντίζειν ἐκείνον ἂν τις ζηλώσειεν, οὐδὲ μὰ Δία τῷ κρατεῖν τῶν ἐκ τοῦ σώματος ἡδονῶν· ἀλλὰ ταῦτα λίαν χαμαιζήλα τῆς ψυχῆς ἀγαθὰ καὶ ὄντως χθόνια καὶ ἀνθρώπινα, μόνον δὲ ἐκείνο θεῖον ἀτεχνῶς καὶ οὐράνιον ἐπ' ἐξουσίας ἔχειν καὶ ἐν βράστῳνη εὐδαιμονίαν ἀνθρώπων. καὶ τοῦτο ἢ θεϊότης ἐστὶ ἐξ ἧς συνεχῶς ὑμᾶς ὀνομάζομεν, ἣν οὐχ ὅσιον ἄλλω ἐπαληθεύεσθαι, μὴ προὔπαρχούσης φιλανθρωπίας.

Der Panegyrist übernimmt als philosophischer Redner die Aufgabe, die „sakrale Überhöhung der kaiserlichen Person“ zu zeigen.¹⁷⁶ Dies ist nicht weiter verwunderlich. So wurde auch Julian in der Darstellung des Ammian von Gott ausgesucht.¹⁷⁷ Interessant dabei ist jedoch, wie Themistios die göttliche Auserwählung und damit die Legitimation des Kaisers postulierte. Ammian verwies bei der Ausrufung Julians darauf, dass diese dem *numen supremum* entsprochen habe. Zudem erzählte er, dass Julian im Traum der *genius publicus* erschienen sei, der ihn dazu aufgefordert habe, Kaiser zu werden.¹⁷⁸ Themistios zeigte die göttliche Legitimation des Valens dagegen, indem er in seinen Reden auf das gottähnliche moralische Verhalten des Kaisers verweist und dabei völlig von Belegen etwaiger ‚himmlisch konkreter Zeichen‘ absieht. Stattdesse prüfte Themistios in jeder Rede die göttliche Legitimation des Kaisers aufs Neue, indem er das Handeln des Kaisers hervorhob, durch das der Herrscher sich als von Gott gesandt zeigte.¹⁷⁹

Es ist trivial aber dennoch relevant, dass Themistios die göttliche Legitimation nur dann erfolgreich in seinen Panegyriken postulieren konnte, wenn er dabei auf Glaubwürdigkeit bei den Eliten stieß. Hierbei stellt sich jedoch umso mehr die Frage, wie ein Philosoph von diesen für wahrhaftig gehalten werden konnte, der so eng mit der kaiserlichen Macht verwoben und dabei dem Kaiser machtpolitisch so weit unterlegen war. Wie konnte Themistios für sich *parrhesia* reklamieren, die doch bislang, wie Murray gezeigt hat, gebunden war an den privaten Rahmens des beratenden Philosophen?¹⁸⁰ Der Unterschied zwischen der *parrhesia*, die in persönlichen Gesprächen geübt wurde und derjenigen in einem öffentlichen Zusammenhang, lag sicher darin, dass der Gesichtsverlust eines Herrschers, der in einer Unterredung kritisiert wird, als vernachlässigbar gelten kann. Öffentliche Kritik im Rahmen einer Rede war für den Kaiser jedoch gewiss nicht tolerierbar. Es kann daher als unwahrscheinlich gelten, dass der Philosoph den Kaiser in dem Sinne offen kritisiert oder dessen Taten im Nachhinein getadelt hat. Doch welche Funktion hat die Aussage des Themistios, dass er in der Rede *parrhesia* übe, dann?

176 Bleicken, *Prinzipat und Dominat*, 15: nach Bleicken war diese nicht von „offiziell-römischer Seite“ angestrebt worden, wurde aber dennoch seit Augustus Bestandteil des römischen Kaisertums; nach Rebenich, *Monarchie*, RAC 24, 2012, 1154 war der Kaiserkult ein Mittel für die Sakralisierung des römischen Kaisers und damit auch für seine Stabilisierung.

177 Amm. 16,12,13 u. 16,12,18; Ross, *Ammianus' Julian* 148–150.

178 Amm. 20,5,10.; Ross, *Ammianus' Julian* 156–159.

179 Themistios Verbindung des guten Handelns mit der Annäherung an Gott weist große Ähnlichkeit mit Plat. *rep.*10,613a–b und Plat. *leg.* 4,715e–716d auf; Das ganze Kap. III handelt von der göttlichen Legitimation.

180 Murray, in: Roskam/Schorn, *Ideal Rulership* 228; vgl. Brown, *Persuasion* 61–70: ‚Parrhêsia: The Philosopher‘.

II.2.1 Themistios als Berater eines gottähnlichen Kaisers

Wenn aber der Staatslenker diejenigen zu sich ruft und ihnen große Hoffnungen macht [...] und Ermahnungen aufrichtig annimmt und Freimütigkeit (*παρρησία*) einfordert wie eine Schuld von seiten der Kunst, wenn er außerdem keine Mahnungen nur bis zu den Ohren dringen läßt, sondern die Ratschläge in seine Seele eingräbt und die ganze spätere Zeit bei sich trägt, als wären sie in eine Eisensäule geschlagen: Wer zu einem solchen nicht unaufhörlich hingehet und ihn nicht an die Hand nimmt und die Kunst, für die er einsteht, nicht demonstriert, ist ungehorsam sowohl gegenüber der Philosophie als auch gegenüber dem weisen Plato, der sich einen jungen, wohlgeratenen Herrscher wünschte, weil dann die Philosophie ihren Nutzen am besten werde beweisen können. (Them. or. 8,104b–d)¹⁸¹

Themistios beschreibt Valens als einen Kaiser, der die Philosophie geradezu auffordere, ihn freimütig, mit *parrhesia*, zu beraten. Darüberhinaus beherzige Valens die Ratschläge so sehr, dass er sie vollständig verinnerliche. Da der Kaiser eine solche Haltung gegenüber der Philosophie habe, sei es ein Vergehen an derselben und an Platon, dem Ruf des Kaisers nicht nachzukommen. Solche Umstände bildeten nämlich geradezu ideale Voraussetzungen dafür, dass der Philosoph wirken könne.

Interessant ist, dass Themistios als die Kunst, für die er einsteht, den Begriff *ἐπιδεικνύμενος* gewählt hat. Es scheint nicht unplausibel, dass dies eine Anspielung auf das γένος *ἐπιδεικτικόν* darstellt. Damit verband Themistios seine Tätigkeit als Redner mit der des Philosophen (*τὴν τέχνην*) und erklärt damit seine Tätigkeit eines Philosophen in den Reden vollzogen, in denen er *parrhesia* zeigt.¹⁸² Themistios würde damit also weniger die Tatsache rechtfertigen, dass er Lobreden auf den Kaiser hält, sondern eher seine Verbindung der Tätigkeit eines Philosophen mit der des Redners und damit eine Abweichung von der Tradition des Lobredners und der des Philosophen.¹⁸³ Doch wie soll die Aussage eingeschätzt werden, dass der Panegyrist als Philosoph *parrhesia* übe? Evozierte er damit nicht das Idealbild eines Philosophen, der öffentlich über den Interessen des Kaisers, der Politik und den Verpflichtungen etwa seinen Standesgenossen gegenüber stehe, das Bild eines „privileged counterpoint to those who exercised power“?¹⁸⁴ Sollte man annehmen, dass die Eliten tatsächlich davon ausgingen, dass er gegen alle Konventionen des Genus hier offen Kritik übte? Eher nicht. Eher scheint es plausibel,

181 Them. or. 8,104b–d: ὅταν δὲ εἰσκαλῆ μὲν ὁ τῆς πολιτείας προεστηκώς ἐνδιδῶ δὲ ἐλπίδας χρηστὰς ἀποτμῆνοις τῆς ἰατρείας καὶ τὰ καταδέχεται γεννικῶς, καὶ ἀπαιτῆ τὴν παρρησίαν ὡς περ ὄφλημα ἀναγκαῖον παρὰ τῆς τέχνης, καὶ μηδὲν αὐτῆς νουθέτημα ἄχρι τῶν ὠτων προσηται, ἀλλ’ ἐγχαράττη τὰς συμβουλίας τῇ ψυχῇ καὶ περιφέρῃ τὸν ἐφεξῆς χρόνον, καθάπερ ἐν στήλῃ ἀδάμαντος ἐγγεγραμμένης, ὁ τούτῳ μὴ προσίων συνεχῶς μηδὲ χειροῖθι κατασκευάζων, μήτ’ ἐπιδεικνύμενος τὴν τέχνην ἢν ὑπισχνεῖται, ἀνηκουστὴ μὲν φιλοσοφίας, ἀνηκουστὴ δὲ Πλάτωνος τοῦ σοφοῦ, βασιλέα νέον ἐπιζητοῦντος εὐ πεφυκότα, ὡς θνηκαῦτα μάλιστα τὴν χρεῖαν ἐπιδείξει τὴν ἑαυτῆς δυνασομένης φιλοσοφίας.

182 LSJ s. v. ἐπιδεικνύμι A.2.: ‚give a specimen of his art‘ und A.2.b., of epideictic orators‘.

183 In diesem Sinne sieht auch Schramm, Freundschaft 296 die Funktion der Panegyrik, dass Themistios mittels der Reden Philosophie betreibe.

184 Brown, Persuasion 64.

dass die Zuhörer die Verwendung des Ausdrucks *parrhesia* in einem anderen Sinn verstanden haben werden als moderne Altertumswissenschaftler. Die Großen des Reiches wussten, dass die Panegyriken nicht der Ort für allzugroße Freimütigkeit waren. Hätte Themistios also *parrhesia* im Sinne einer freien Kritik für sich reklamiert, hätte er damit der notwendigen Glaubwürdigkeit widersprochen. Welche Funktion übernahm die Aussage, *parrhesia* zu üben, plausiblerweise?

Die *parrhesia* hing eng mit der *paideia* zusammen, die wiederum für eine bestimmte Form der Bildung stand, aber auch für einen ganz bestimmten Verhaltenskodex, der innerhalb der gebildeten Eliten als unverrückbar galt.¹⁸⁵ Ein Kaiser, der – wie die Zuhörer wussten – keine *paideia* besaß und der noch dazu einem neuen und den nicht-christlichen Eliten unverständlichem Glauben anhing, musste bei den Eliten für eine große Unsicherheit sorgen.¹⁸⁶ Von einem Kaiser, der sich nicht an diesen Kodex der *paideia* hielt, konnte befürchtet werden, dass er gegenüber der Oberschicht physische Gewalt anwandte, dass er sich nicht an die ungeschriebenen Regeln hielt, für die ein Mensch mit *paideia* einstand. Daher ist eher anzunehmen, dass das Wort *parrhesia* in dieser Funktion von Themistios gebraucht wurde. Er zeigte den Kaiser als jemanden, der *parrhesia* nicht nur duldet, sondern sie sogar einfordert und damit als jemanden, der sich auch ohne *paideia* an die Spielregeln innerhalb der gebildeten Oberschicht halte. So kann die Aussage, dass Valens gegenüber dem Philosophen Freimut einfordere, als Beruhigung für die Eliten gedeutet werden, dass der Kaiser sich im traditionellen Rahmen der Welt der *paideia* bewegen wird. In Hinblick auf die Adressatengruppe der Eliten kann der Einforderung von *parrhesia* noch eine weitere Funktion zugeschrieben werden. Der Redner signalisiert den Eliten damit, dass ein Philosoph sich gemäß der Tradition über die Standeskonventionen innerhalb der Eliten hinwegsetzen darf. Damit bedeutet die Aussage, dass der Kaiser von ihm *parrhesia* einfordere, auch: Themistios wird in seinen Panegyriken solche Themen ansprechen, die weniger den Erwartungen an eine Lobrede entsprechen, sondern solche, die nach Meinung eines Philosophen in den Blick genommen werden müssen, wenn es um ‚gute Herrschaft‘ geht.¹⁸⁷ Sieht man die indirekte Ankündigung des Themistios, *parrhesia* zu üben von diesem Blickwinkel, dann wirkt sie mit dem Hinweis auf ihre alte Tradition eher als eine Einwandvorwegnahme: Es wird zu Vorschlägen kommen, die keine Rücksicht auf alte Gewohnheiten oder gar Privilegien der Eliten nehmen wer-

185 S. Brown, *Persuasion* 61, der schildert, dass die Eliten sich nicht nur über ihr Bildungswissen der *paideia* identifiziert hätten, sondern auch über das Verhalten, das mit dieser gewissermaßen mitgelehrt worden sei. So verhielt man sich nie laut und vor allem waren körperliche Züchtigung ein Tabu. Unsicherheit sei nun innerhalb dieser Gruppe aufgekommen, wenn sich herausgestellt hätte, dass ein übergeordeter Amtsträger keine *paideia* hatte. Für den Fall hätten die Eliten nicht sicher sein können, ob sich dieser auch gemäß den Verhaltensregeln verhielt, die sie für ihre Gruppe reklamierten und ihnen auch per Gesetz zugesichert war, vor allem das Tabu der körperlichen Züchtigung.

186 Vgl. Kap. II.1.4.

187 Für die Anregung zu dieser Perspektive danke ich Herrn Sebastian Schmidt-Hofner.

den.¹⁸⁸ Die *parrhesia* zu erwähnen lässt sich jedoch auch als ein indirekter Angriff auf Kaiser Julian deuten. Diese Interpretation liegt nahe, da Themistios mit dem Wort ‚Philosophie‘ und ‚Philosoph‘ oft sich selbst meinte und damit seine Vorstellung von Philosophie, die er von den theurgischen Philosophen in der Nachfolge von Jamblichos abgrenzen wollte.¹⁸⁹ Indem er betonte, dass Kaiser Valens von ihm, Themistios, *parrhesia* einfordere, drückte er implizit aus, dass Valens dies im Unterschied zu Julian fordere. Der Umstand, dass es keine gesicherten Lobreden Themistios‘ auf Kaiser Julian gibt, wird in dieser Arbeit daher weniger als ein Problem der Überlieferung gedeutet, sondern als die Konsequenz einer unterschiedlichen Auffassung von der ‚wahren‘ Philosophie, wie es im Kapitel II.1.2 erläutert wurde.

II.2.2 Rat durch einen Philosophen besser als ein Philosophenkönig

Eine weitere Abgrenzung zu Julian findet sich in der folgenden Passage aus der achten Rede:

Man benötigt für dich keine vorherige Anmeldung und kein monatlich wiederkehrendes inständiges Flehen, noch muss eine Bitte geäußert werden, sondern eine bloße Meldung genügt, während man sich bei Privatleuten der Mühe unterziehen muss, zu antichambrieren. Er aber sitzt voller Aufmerksamkeit vorne, umgeben vom eigenen Gefolge, liebt die Musen nicht weniger als die Enyo¹⁹⁰ und wird von den Reden nicht weniger als von der Trompete aufgewühlt. Die Worte beunruhigen ihn nicht etwa, weil sie fremd und ungewohnt sind, sondern er sucht den in ihnen verborgenen Sinn und wenn er eine kleine Anleitung bekommen hat, braucht er niemanden mehr, der ihm hilft. Was nämlich unmittelbar folgt und was als nächstes sich anschließt, findet er von selbst durch die Geschicklichkeit seiner natürlichen Begabung.¹⁹¹ (Them. or. 8,105c–106a)

Was zuerst wie eine Wiederholung wirkt, stellt sich bei genauerem Hinsehen als eine sinnvolle Ergänzung der Aussage dar, dass der Kaiser den Rat des Philosophen suche. Dem Publikum war hinreichend bekannt, dass Valens Griechisch nicht gut beherrschte und er in Folge dessen auch keine *paideia* hatte. Dies greift der Redner auf, indem er seine Rede für den Kaiser fremd und ungewohnt (ξένα ὄντα καὶ οὐκ ἐν ἔθει) nennt. Doch davon lasse sich der Kaiser nicht beirren. Er nehme Hilfe an, die Worte zu verste-

188 Das wird besonders im Kap. V.4 deutlich.

189 S. Anm. 187.

190 Die Furie des Krieges.

191 Them. or. 8,105c–106a: καὶ οὐ δεῖ σοι μακρᾶς παραγγελίας οὐδὲ ἀντιβολήσεων ἐμμήνων, οὐδὲ προστίθεσθαι ἱκετηρίαν, ἀλλ’ ἐξαρκεῖ μόνον ἀπαγγεῖλαι, καὶ πράγματα ἕξεις περινοστών τοὺς ἰδιώτας· ὁ δὲ προκάθηται ἔτοιμος τὸν χορὸν τὸν οἰκεῖον περιστησάμενος, καὶ τὰς Μούσας οὐκ ἔλαττον ἀσμενίζει τῆς Ἐνυοῦς, καὶ πρὸς τοὺς λόγους οὐχ ἦττον ἢ τὴν σάλπιγγα διεγείρεται. καὶ οὐδὲ τὰ ῥήματα αὐτὸν θορυβεῖ ξένα ὄντα καὶ οὐκ ἐν ἔθει, ἀλλὰ τὸν ἐνδεδικότα αὐτοῖς νοῦν ἐρευνᾷ καὶ μικρὰς ἐνδοθείσης ἀρχῆς δεῖται ἐλάχιστα ἐρμηνέως. τὸ γὰρ ἀκόλουθον εὐθέως καὶ τὸ ἐφεξῆς οἰκοθεν εὐρίσκει τῇ τῆς φύσεως εὐκολία.

hen, und nachdem er die Bedeutung verstanden habe, könne er die Rede aus eigener Kraft auf die Verhältnisse anwenden und wisse, was zu tun sei.

Die Wendung τῆς φύσεως εὐκολίᾳ bedeutet hier soviel wie ‚eine besondere Begabung‘.¹⁹² Der Redner betont hier, dass der Kaiser aufgrund der eigenen Begabung in der Lage sei, die Worte des Themistios zu verstehen und richtige Schlüsse zu ziehen, was ihn offen für Ratschläge mache. Indem Themistios jedoch sagt, dass der Kaiser dies durch ‚eine besondere Begabung‘ erreichen könne, sprach er implizit ein vermeintliches Defizit des Kaisers an, das darin zu sehen war, dass er keine *paideia* hatte und daher nach antiker Auffassung nicht die nötigen Voraussetzungen besaß, Philosophisches zu verstehen. Das hätte der Kaiser jedoch aufgrund seiner Begabung ausgleichen können.¹⁹³ In diesem Zusammenhang ist auch folgender Ausschnitt aus der or. 6 aufschlussreich:

Ich meine, oh Kaiser, du solltest dir diese Rede (sc. die Valens selbst vor dem Senat gehalten hat und die Themistios kurz zuvor zusammengefasst hat) vor Augen halten: Wenn du täglich wie in einen Spiegel angestrengt in sie hineinsiehst, wirst du nicht die Haare besser ordnen,¹⁹⁴ sondern die römische Herrschaft. Du brauchst nicht zusätzlich die Anweisungen des Marcus oder eine wertvolle Äußerung eines der früheren Kaiser, sondern du hast deinen Phoinix¹⁹⁵ zu Hause, zu Hause den Ratgeber für das, was gesagt und getan werden muß.¹⁹⁶ (Them. or. 6, 81c; üb. nach Leppin/Portmann)

192 *Physis* steht bei Gregor von Nyssa für den ursprünglichen Zustand der Seele, wie Gott sie geschaffen habe: Merki, Angleichung an Gott 96; Kap. IV.2.1.1 soll zeigen, dass von einer inhaltlichen Ähnlichkeit zwischen dem Bischof und Themistios auszugehen ist.

193 In Kap. V.4.1.2 soll gezeigt werden, dass Themistios in der achten Rede den Begriff der *paideia* umdeutet.

194 Die Verwendung des Wortes κάτοπτρον steht hier in einem doppeldeutigen Sinn. Einmal kann Themistios damit auf die Eitelkeiten etwa eines Neros anspielen. Gleichzeitig scheint es eine Anspielung auf Ekphantos (Stob. 4,7,64[Thesleff]) zu sein, die Rebenich, *Monarchie*, RAC 24, 2012, 1147 folgendermaßen kommentiert und widergibt: „Ekphantos betonte, dass die Angleichung des Menschen an das göttliche Prinzip, die ὁμοίωσις θεῶ, über den König führe, der das Abbild Gottes sei und sich selbst genüge (αὐτάρκης). Der Mensch vermöge die strahlende Größe Gottes nicht zu ertragen; deshalb soll er Gott im König wie in einem Spiegel betrachten und sich auf diese Weise Gott nähern. Indem der Mensch dem König ähnlich wird, wird er Gott ähnlich. Die Texte zeigen eindrücklich, wie sehr die Analogie zwischen dem irdischen und himmlischen König zu einem *locus communis* hellenistischer Philosophie im Allgemeinen und der *περὶ βασιλείας*-Literatur im Besonderen geworden war. Das Epitheton βασιλεὺς betonte die absolute Herrschaft des himmlischen wie des irdischen Königs über die Geschicke der Menschen.“ Wenn Themistios diese hellenistische Idee im Sinn hatte, bedeutet der ‚Spiegel‘, in den Valens nur zu blicken hat, dass er im Spiegel das ‚Abbild Gottes‘ sah und daher sich allein an diesem zu orientieren brauchte; zur ‚Nachahmung des Göttlichen‘ mehr im Kap. III.; vgl. Heather/Moncur, *Politics* 195, Anm. 195: „Nero was proverbially famous among the emperors for arranging his hair, and would naturally have come to mind, perhaps raising a laugh.“

195 Vgl. Heather/Moncur, *Politics* 195, Anm. 196: „Phoenix, son of Amyntor was the young Achilles’ mentor and guardian (*Ilias* 9.430 ff.).“

196 Them. or. 6,81c: Ἐγὼ σέ, ὦ βασιλεῦ, φημί δεῖν τὸν λόγον ἐκεῖνον προτίθεσθαι, εἰς ὃν ὡσπερ κάτοπτρον ἐκάστης ἡμέρας ἀποβλέπων καὶ ἀτενίζων, οὐ τὰς κόμας εὐπρεπέστερον διαθήσεις, ἀλλὰ τὴν

Diese Stelle kann bei einem ersten Lesen den Eindruck erwecken, als ob der Kaiser aus der Sicht des Themistios keinen Philosophen als Berater bräuchte. Diesem würde doch ein Blick in den Spiegel genügen. Bei genauerer Lektüre stellt sich heraus, dass Themistios hier nicht sagt, dass der Kaiser keinen Berater brauche. Stattdessen wendet er sich vor allem gegen die Vorstellung, dass Valens eine klassische Erziehung im antiken Sinn bräuchte, um ein guter Kaiser zu sein.¹⁹⁷ Beide Beispiele, die Themistios wählt, stammen aus dem Bereich der Bildung und Erziehung. Mit den Ratschlägen des Markus (τῶν Μάρκου παραγγελμάτων) spielt der Redner vermutlich auf den Ruhm Kaiser Marc Aurels als Philosophenkaiser an. Die implizite Aussage, dass sich Valens nicht an ihm als Vorbild zu orientieren braucht, ist gerade vor dem Hintergrund spannend, dass Julian in seiner satirischen Schrift *Caesares* in einem Wettstreit darum, welcher Kaiser die Götter am besten nachahmte, Marc Aurel zum Sieger ausrufen lässt und damit zu dem gekrönten Philosophenkaiser erklärt.¹⁹⁸ So bezieht Themistios auch hier eine klare Front gegen die julianschen Erwartungen an einen guten Kaiser. Somit wird mit dem Verweis auf ‚Markos‘ in einem erweiterten Sinn vor allem darauf verwiesen, dass der Kaiser keine philosophischen Schriften brauche, um richtig zu handeln. Mit Phoinix (τὸν Φοίνικα) nennt der Redner geradezu den Prototyp eines Erziehers, der nach Homer den jungen Achill erzogen habe.¹⁹⁹ Themistios nimmt daher auch hier eine sehr wahrscheinliche Kritik von Seiten der gebildeten Eliten auf, die Vorbehalte gegen einen Kaiser ohne *paideia* hatten. Wie kann ein Kaiser gut herrschen, wenn er doch keinerlei gute Erziehung genossen hat? Für Julian war die *paideia* die Grundlage schlechthin, um das Ziel jedes Menschen nach Einsicht und Kenntnis (ἐπιστήμη) zu erlangen.²⁰⁰

Anstatt den Kaiser zu verteidigen, dreht Themistios in der für ihn typischen offensiven Weise die traditionelle Vorstellung um. Die implizite Aussage der angeführten Passage liegt darin, dass nicht etwa die *paideia* einen Herrscher in die Lage versetze, die beratende Funktion eines Philosophen anzuerkennen, sondern eben eine besondere *physis* des Kaisers die Rolle der *paideia* übernehmen könne. Die Folgen von zuviel *paideia*, zuviel Beschäftigung mit der Philosophie, die den Kaiser selbst schon zu einem Philosophen werden lasse, stellt Themistios in folgender Passage aus der or. 8 dar:

In allem übrigen war Plato göttlich und ehrwürdig, aber in schlichtweg gefährlicher Weise äußerte er jenen Gedanken, daß das Übel nicht eher von den Menschen weichen werde, als bis entweder

Ῥωμαίων ἡγεμονίαν. οὐδέν σοι προσδεῖ τῶν Μάρκου παραγγελμάτων, οὐδ' εἴ τι χρηστόν ὁ δεῖνα τῶν ἀρχαίων αὐτοκρατόρων ῥῆμα προήκατο, ἀλλ' οἴκοθεν τὸν Φοίνικα ἔχεις, οἴκοθεν τὸν ἐξηγητὴν τῶν τε ῥητέων καὶ τῶν πρακτέων.

¹⁹⁷ Aufgrund der Auswahl populärer Beispiele werden das die antiken Zuhörer vermutlich auch bei einem ersten Hören verstanden haben.

¹⁹⁸ Jul. caes. 333b–335a.

¹⁹⁹ Heather/Moncur, *Politics*, Anm. 196, 195.

²⁰⁰ Athanassiadi-Fowden, *Julian* 121–160.

die Philosophen Könige oder die Könige Philosophen sein würden.²⁰¹ Dieser Gedanke ist geprüft worden und hat gegenüber der Zeit Rechenschaft abgelegt. Richtig ist es, Aristoteles zu bewundern, weil er durch eine leichte Änderung von Platons Äußerung den Gedanken wahrer machte, indem er sagte, Philosoph zu sein sei für den König nicht etwa nur unnötig, sondern sogar hinderlich. Er müsse vielmehr den wahren Philosophen gehorsam und mit der Bereitschaft zum Zuhören begegnen. Gute Taten, nicht Worte trug er nämlich dem Königtum auf.²⁰² Wie groß nun für mündliche Äußerungen die Notwendigkeit ist, nicht ohne Vernunft voranzuschreiten, so groß ist sie für den König, einen Philosophen bei sich zu haben. Nun verhält es sich aber so, wie wenn jemand meint, für den Sieg in Olympia genüge es, die Griffe des Ringers aus Büchern zu kennen, ohne Sand und Sprunggewicht berührt zu haben. Ein solcher Kämpfer wird, noch bevor er das Stadion betritt, von den Zuschauern mit Gelächter bedacht. Wer aber von Natur aus bestrebt ist, auch das von einem anderen schon gesagte Wort sich eigen zu machen, dem wiederfährt es nicht, daß er den richtigen Zeitpunkt zum Handeln für Reden verschwendet, andererseits kann er aus den Reden Nutzen ziehen. Sehr schön war nämlich, wie ich meine, die Replik des Strategen Timotheus gegenüber einem Philosophen, der sich erkühnte, vor dem Volk zu sagen, daß nur der Weise Feldherr sei. Er sagte nämlich zu den Anwesenden: „Ihr Männer, dieser Mann ist noch nie von einer Trompete aufgeschreckt worden.“ Wir müssen aber den hier in Rede stehenden Gedanken (sc. Platons) in das Reich der Wünsche verweisen, von denen wir Menschen oft träumen, und die nie leicht in Erfüllung gehen können. Wir sollen zufrieden sein, wenn eines Tages ein Herrscher erscheint, der nicht selbst ein Philosoph ist, sich aber den wahren Philosophen gegenüber als willfährig und zum Zuhören bereit zeigt.²⁰³ (Them. or. 8,107c–108b; üb. nach Leppin/Portmann)

Themistios wendet sich deutlich gegen eine Aussage Platons, dass entweder der König ein Philosoph sein müsse oder aber die Philosophen Könige, damit Gerechtigkeit herrschen könne. Da die Umsetzung dieser Forderung Themistios' Meinung nach gescheitert sei, bevorzugt Themistios in seiner Rede die Abwandlung der Worte Platons durch Aristoteles. Der habe richtig erkannt, dass es einem Herrscher eher abträglich

²⁰¹ Plat. rep. 5, 473c–d; 6,501e.

²⁰² Arist. fr. 982[Gigon].

²⁰³ Them. or. 8,107c–108b: Πλάτων μὲν οὖν, εἰ καὶ τὰ ἄλλα πάντα θεῖος καὶ αἰδοῖος, ἀλλὰ τοῦτόν γε ἀτεχνῶς ἀποκεκινδυνευμένως προήκατο λόγον, ὅτι μὴ πρότερον τὰ κακὰ λήξει τοῖς ἀνθρώποις, πρὶν ἂν ἡ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἢ βασιλεῖς φιλοσοφήσωσιν. ἐλήλεγκται δὲ ὁ λόγος καὶ δέδωκεν εὐθύνας τῷ χρόνῳ. ἀγασθαι δὲ ἄξιον Ἀριστοτέλην, ὅτι μικρὸν τὰ Πλάτωνος ῥήματα μεταθεῖς τὸν λόγον πεποίηκεν ἀληθέστερον, φιλοσοφεῖν μὲν τῷ βασιλεῖ, οὐχ ὅπως ἀναγκαῖον εἶναι φάσκων, ἀλλὰ καὶ ἐμποδῶν, τὸ δὲ φιλοσοφοῦσιν ἀληθινῶς τυγχάνειν εὐπειθῆ καὶ εὐήκοον. ἔργων γὰρ ἀγαθῶν τὴν βασιλείαν ἐπέπλησεν, οὐχὶ ῥημάτων. ὅση τοίνυν χρεῖα τοῖς εἰρημένοις τοῦ προΐεναι μὴ ἄνευ λόγου, τοσοῦτον ἀπολαύειν προσήκε τοῦ φιλοσοφοῦντος τὸν βασιλεύοντα. νῦν δὲ ὅμοιον ὥσπερ εἴ τις πρὸς τὸν στέφανον τὸν Ὀλυμπίασιον ἀποχρῆν οἴοιτο τὸ παλαίσματα ἐκ βιβλίου μεμαθηκέναι, κόνεως δὲ μὴ ἄψαιτο μηδὲ ἀτήρων. ὁ γὰρ τοιοῦτος ἀγωνιστής, πρὶν ἐπιβῆναι τοῦ σταδίου, γέλῳτα ὀφλισκάνει τοῖς θεαταῖς· ὅστις δὲ ἐκ φύσεως πρόθυμος καὶ τὸν ὑπ' ἄλλου καλῶς εἰρημένον λόγον οἰκεῖον ποιεῖσθαι, τούτῳ συμβαίνει μῆτε προΐεσθαι τὸν καιρὸν τῶν ἔργων εἰς λόγους καὶ τὸ κέρδος ἀποφέρεσθαι τὸ ἐκ τῶν λόγων. πάνυ μὲν γάρ, οἶμαι, καλῶς καὶ Τιμόθεος ὁ στρατηγὸς φιλοσόφῳ παραβαλὼν εἰς πλῆθος ἐπιχειροῦντι μόνον εἶναι τὸν σοφὸν στρατηγόν, Ἄνδρες, ἔφη πρὸς τοὺς παρόντας, οὗτος ὁ ἀνὴρ οὐδεπώποτε ὑπὸ σάλπιγγος τεθορύβηται. ἀλλὰ τοῦτον μὲν τὸν λόγον εὐχῆς οἰητέον οἷας πολλὰς ὄνειροπολοῦμεν οἱ ἄνθρωποι προελθεῖν εἰς ἔργον ῥαδίως μὴ δυναμένας. ἀγαπῶμεν δέ, εἰ φανείη ποτὲ βασιλεὺς οὐκ αὐτὸς αὐτοῦργῶν φιλοσοφίαν, τοῖς δὲ φιλοσοφοῦσιν ἀληθῶς εὐπειθῆς καὶ ὑπήκοος.

sei, selbst ein Philosoph zu sein. Vielmehr sei es nach Aristoteles nötig, dass der Herrscher den Rat eines Philosophen annehme. Themistios unterstreicht die Worte des Aristoteles noch, indem er in dem Vergleich mit dem Sportler, aber auch mit dem Strategen Timotheus zeigt, wie sehr für denjenigen, dessen Taten wichtig sind – nämlich für den Sportler oder den Feldherrn – die Praxis der Theorie, die Übung dem Lesen überlegen sei. Wer in der Lage sei, durch das Hören auf andere gewissermaßen aus deren Erfahrung zu lernen (καὶ τὸν ὑπ’ ἄλλου καλῶς εἰρημένον λόγον οἰκεῖον ποιῆσθαι), der werde nicht vom Lesen abgelenkt, der verpasse nicht den richtigen Moment zum Handeln. Hierin liegt die Bedeutung der zitierten Passage. Themistios betont darin, dass Valens zu den Kaisern zähle, der durch seine Taten hervorsticht. Daher sollten alle glücklich sein, wenn der Kaiser, statt selbst Philosoph sein zu wollen, sich gerne von einem Philosophen beraten lasse. Zugleich wendet sich der Lobredner hier stark gegen Julian, der von seinen Zeitgenossen als ‚Philosophenkaiser‘ wahrgenommen wurde. So erklärt sich auch die explizite Abwendung von Platon, der genau dies von einem gerechten Herrscher forderte. Er macht dagegen Aristoteles stark und argumentiert mit ihm, dass es besser sei, wenn der Kaiser sich auf das konzentriere, was zu seinem Bereich gehöre, nämlich richtig zu handeln. Als guter Herrscher erweise er sich dann, wenn er die Ratschläge des Philosophen in seiner Politik umsetze. Der Name Julians wird hier zwar nicht genannte, es scheint jedoch plausibel, dass die Zuschauer spätestens in dem Moment an ihn dachten, als Themistios von dem gescheiterten Versuch eines Philosophenkaisers sprach. Doch wie kann Themistios behaupten, dass Julian deswegen gescheitert sei, da er zugleich Philosoph und Kaiser sein wollte?

Julian starb bei seinem Feldzug nach Persien, nachdem er weiter als jeder andere römische Kaiser in Persien vorgerückt war. Allerdings befand er sich zum Zeitpunkt seines Todes bereits auf dem Rückzug und nachdem er im Kampf gefallen war, musste Jovian einen Frieden mit dem Persischen Reich schließen, der für Rom große Verluste bedeutete. Es ist also leicht zu erklären, warum Themistios behaupten kann, dass Julian als Kaiser gescheitert sei. Die Interpretation, dass Julian zu Fall kam, da er zugleich Philosoph war, kann sich auf die Aussagen des Ammian stützen. Ammian, der in Julian ein großes Vorbild sah, schreibt, dass sich Julian auf seinem Feldzug in Persien in der Nacht mit Philosophie beschäftigt habe. Den Überfall durch die Perser, der schließlich zum Tod Julians führen soll, erzählt er so:

So wurden die Flanken sicher gedeckt, und das Heer zog entsprechend dem Gelände in geschlossener, allerdings etwas gelockerter Formation dahin. Da erhielt der Kaiser die Meldung, die Nachhut sei plötzlich im Rücken angefallen worden, während er selbst unbewaffnet vorgeritten war, um eine Vorauserkundung vorzunehmen. In seiner Aufregung über diesen Zwischenfall vergaß er seinen Panzer und riß in Eile nur den Schild an sich, um schleunigst dem Nachtrab Verstärkung zuzuführen. Währenddessen rief ihn eine andere Schreckensbotschaft zurück.²⁰⁴ (Amm. 25,3,2–4; üb. Seyfahrt)

²⁰⁴ Amm. 25,3,2–4: *Dumque teguntur firmiter latera et exercitus pro locorum situ quadratis quidem, sed laxis incedit agminibus, invasa subito terga pone versus arma cogentium principi indicatur etiam-*

In der Darstellung Amminas war Julian in dem Moment des Überfalls nicht bewaffnet und damit unvorbereitet. Nachdem Ammian den Tod Julians beschrieben hat, geht er kurz auf seine Tugenden und Fehler ein und schreibt in diesem Zusammenhang:

Sobald er aber seinen in Strapazen gestählten Körper durch kurzen Schlaf erquickt hatte, erwachte er und kontrollierte in eigener Person die Ablösung der Wachen und Posten, um nach diesen ernsthaften Aufgaben seine Zuflucht zu den Wissenschaften zu nehmen.²⁰⁵ (Amm. 25,4,5; üb. Seyfarth)

Auch kurz vor seinem Tod soll Julian laut Ammian nachts Philosophie betrieben und dabei die Vision der Rom beschützenden Gottheit gehabt haben.

Streckte er sich aber zu einem unruhigen und unsicheren Schlaf ein wenig aus, dann war der Schlaf wie gewöhnlich bald verfliegen und er schrieb nach dem Beispiel Julius Caesars irgendetwas unter dem Zelt. Als er einmal im Dunkel der Nacht von dem hohen Gedankenflug eines Philosophen gefesselt war, sah er undeutlich, wie er seiner nächsten Umgebung bekannte, die Erscheinung des Genius des Staates, die er auch in Gallien erblickt hatte, als er zum Kaiser erhoben wurde.²⁰⁶ (Amm. 25,2,3; üb. Seyfahrt)

Das Bild, das Ammian von Julian zeichnet, entspricht einem Kaiser, der sich selbst auf dem Feldzug nachts mit Philosophie beschäftigt, der den Anspruch hat, selbst ein Philosoph zu sein. Vorausgesetzt, dass es bekannt war, dass Julian auf seinem Kriegszug Philosophie betrieben hat, kann die implizite Aussage des Themistios wie folgt gedeutet werden: Julian hat den Fehler begangen, dass er sich nicht auf das Handeln, das Kämpfen, konzentriert hat. Statt auf die Worte eines Philosophen zu hören, wollte er selber einer sein. So starb er im Kampf, womöglich abgelenkt durch seine nächtlichen Aktivitäten, die nichts mit dem Kämpfen zu tun hatten. Das Beispiel des Kämpfers, der sein Wissen nur aus Büchern habe und daher vom Publikum der Arena nicht ernst genommen werde, wäre dann eine Anspielung auf Julian, der nachts studiert habe. Ihm würde Themistios lobend den gegenüberstellen, der auf die Worte des Philosophen vertraut und so nicht den rechten Augenblick des Handelns verpasst. Damit hätte Themistios bei den Zuhörern bewusst die Vorstellung evoziert, dass die Niederlage in Persien nicht passiert wäre, wenn der Kaiser sich, statt zu philosophieren, auf den Kampf konzentriert hätte. Das Argument des Themistios wird dadurch gestärkt, dass es seit der jüngsten Kaiserzeit üblich war, dass Philosophen die Kaiser

tum inermi ad speculanda anteriora progresso. qua concitus glade oblitus loricae scuto inter tumultum arrepto properans ultimis ferre suppetias revocatur alio metu ...

205 Amm. 25,4,5: *Ubi vero exigua dormiendi quiete recreasset corpus laboribus induratum, expergefactus explorabat per semet ipsum vigiliarum vices et stationum post haec seria ad artes confugiens doctrinarum.*

206 Amm. 25,2,3: *Ipse autem ad sollicitam suspensamque quietem paulisper protractus, cum somno, ut solebat, depulso, ad aemulationem Caesaris Iulii quaedam sub pellibus scribens, obscuro noctis altitudine sensus cuiusdam philosophi teneretur, vidit squalidius, ut confessus est proximis, speciem illam Genii publici, quam, cum ad Augustum surgeret culmen, conspexit in Galliis, velata cum capite cornuopia per aulaeae tristius discedentem.*

auch im Krieg begleiteten und berieten. Dass auch Julian einen Philosophen bei sich hatte, bildet kein Gegenargument, wenn man bedenkt, dass Themistios den neuplatonischen Philosophen um Julian herum absprach, ‚wahre‘ Philosophen zu sein.

Neben Ammian beschreibt auch Libanios in seinem *Hypatikos* (or. 12) Kaiser Julian als einen Philosophenkaiser. Wiemer nennt ihn der Beschreibung Libanios' nach ‚Priesterkaiser‘.²⁰⁷ Da die Philosophie für Julian mit der Gottesverehrung zusammenfiel, ist es angemessen, im Falle Julians in dem ‚priesterlichen Kaiser‘²⁰⁸ eine Entsprechung zu der platonischen Vorstellung des ‚Philosophenkaisers‘ zu sehen. Aus dem *Hypatikos* erfahren wir, dass Julian zweimal am Tag persönlich Helios geopfert habe.²⁰⁹ Wegen der unmittelbaren Kommunikation mit den Göttern, die daraus resultierte, dass er die Opfer selbst vorgenommen habe, habe er keine weiteren Priester zur Deutung des göttlichen Willens heranziehen müssen.²¹⁰ Da er selbst den Götterwillen interpretiert habe, habe er auch keine Besprechungen mit seinen Offizieren nötig gehabt.²¹¹ Wiemer interpretiert die Lobrede Libanios' als Julians eigene Herrschaftsideologie. Die in der or. 12 von Libanios beschriebene Praxis des Kaisers hat nach Wiemer nicht nur Verärgerung bei den Christen zur Folge gehabt. Selbst die nicht-christlichen Eliten hätten den Inhalt der or. 12 des Libanios aus unterschiedlichen Gründen kritisiert, da die eigenmächtige Einschätzung des Willens der Götter alter römischer Tradition widersprochen habe.²¹² Themistios konnte daher mit der Ablehnung des philosophierenden Kaisers auch auf Zustimmung aus dem nicht-christlichen Milieu hoffen, da es einige unter den Eliten gab, die Julian selbst nicht abgelehnt hatten, wohl aber seinen Anspruch, Kaiser, Philosoph und Priester in einem zu sein.

Das Lob des Themistios für Valens, nicht selbst Philosoph sein zu wollen, sondern sich von Philosophen beraten zu lassen, kann zu dem Schluss führen, dass die Aussage aus der Not geboren wurde, da Valens keine Bildung vorweisen konnte. Eine solche Deutung würde die Annahme Heathers stärken, der Themistios absprach, ein Philosoph mit einem in sich konsistenten philosophischen System gewesen zu sein. Daher soll zur Klärung eine andere Stelle herangezogen werden. Als Vergleich dient eine Passage aus der zweiten Rede des Themistios auf Constantius II. Darin nennt dieser Constantius II. „Kaiser und Philosoph in einer Person (29d)“. Stellt das nicht einen Widerspruch zu der Aussage in or. 8 dar, dass der Herrscher nicht selbst ein Philosoph sein soll? Bestätigt das nicht die Annahme, dass Themistios eben kein in sich konsistentes Herrschaftskonzept hatte, sondern alles allein an den Bedürfnissen des

207 Wiemer, Libanios 182.

208 Vgl. Amm. 27,14,3: *culpabatur hinc opportune, cum ostentationis gratia vehens licenter pro sacerdotibus sacra stipatusque mulierculis laetabatur.*

209 Lib. or. 12,81f.

210 Lib. or. 12,82.

211 Lib. or. 12,83.

212 Wiemer, Libanios 181f.

Kaisers ausrichtete? Bei einem genauen Blick geht es Themistios jedoch weniger darum, ob der Kaiser Philosoph ist, sondern eher darum, was für ein Philosoph er ist. So bezeichnet Themistios Constantius in derselben Rede, in der er ihn zugleich Kaiser und Philosoph nennt, als jemanden, dem das

Philosophieren nichts anderes bedeutet, als Tugend zu praktizieren²¹³ (Them. or. 2,31d; üb. nach Leppin/Portmann)

Wenn sich Themistios in der or. 8 auf Valens gegen einen Philosophenkaiser ausspricht, dann spielt er damit – wie gezeigt – auf Julian an.²¹⁴ Dieser gehörte jedoch nach dem Verständnis des Themistios zu den ‚falschen‘ Philosophen. Die Hauptaussage liegt daher darin, dass der Kaiser nicht so ein Philosoph wie Julian sei.

Da Themistios bereits zu der Zeit, da er Lobreden auf Constantius hielt, sein philosophisches Konzept besaß, das eklatant von dem der zeitgenössischen theurgischen Philosophen abwich, konnte er Constantius Philosoph und Herrscher in einem nennen, ohne damit inkonsistent zu dem zu sein, was er in der Rede auf Valens sagen würde. Keinem von beiden Herrschern sprach er zu, im Sinne des neuplatonisch-theurgischen Konzepts Philosoph und Kaiser gewesen zu sein. Ein weiteres Indiz dafür, dass Themistios auch in den Reden auf Constantius den Begriff ‚Philosoph‘ in Bezug auf den Kaiser in den Rahmen der Debatte um die ‚wahre‘ Philosophie stellte, findet sich in einer anderen Stelle aus der zweiten Rede auf Constantius: ein Philosoph lebe seine Philosophie, für ihn sei *philanthropia* etwas, die er den Menschen auch zukommen lasse. Da der Kaiser all dem gerecht werde, könne er Philosoph genannt werden. Er beherzige selbst alle Tugenden des guten Lebens in der Praxis.²¹⁵ Themistios bezeichnet jedoch nicht nur Constantius, sondern auch Valens als einen Philosophen und zwar in or. 9 auf Valentinianus Galates:

Daß er kein Attisch zu sprechen vermag, hat nichts daran geändert, daß dein Vater als milder denn alle seine Vorgänger gilt; vielmehr zeichnet er sich ganz besonders dadurch aus, daß er eher in bezug auf Taten als auf Worte Philosoph ist, wie da der Herrscher des Alls nicht deswegen von den Menschen verehrt wird, weil er tadellos spricht, sondern weil er der menschfreundlichste und dabei mächtigste ist, weil er der Gestalter des Lebens, weil er der Herr der Glückseligkeit, weil er der Schatzmeister der Güter ist und weil wir, wenn wir in Gefahren auf ihn blicken, von Mut erfüllt werden.²¹⁶ (Them. or. 9,126b–c; üb. Leppin/Portmann)

²¹³ Them. or. 2,31d: Ὅτι γὰρ μὴ ἄλλο τι τὸ φιλοσοφεῖν ἐστὶν ἢ τὸ ἐργάζεσθαι ἀρετῆν.

²¹⁴ Themistios' Sicht auf den Philosophenkönig Platons ist möglicherweise auch erklärbar durch seine grundsätzliche systematische Nähe zu Aristoteles: s. Schramm, in: Erler/Tornau, Rhetorik 411.

²¹⁵ Them. or. 2,30b–31a.

²¹⁶ Them. or. 9,126b: Οὐδὲ γὰρ τὸν πατέρα τὸν σὸν τὸ μὴ τοῖς ῥήμασιν ἀττικίζειν διεκώλυσε πρῶτον νομισθῆναι τῶν πώποτε αὐτοκρατόρων, ἀλλ' ὅτι τοῖς πράγμασι φιλοσοφεῖ μᾶλλον ἢ τοῖς ὀνόμασι, ταύτη πάμπολυ διενήνοχεν, ὡσπερ καὶ ὁ τοῦ παντός οὐρανοῦ βασιλεὺς οὐχ ὅτι δοκιμώτατα φθέγγεται προσκυνεῖται παρὰ τῶν ἀνθρώπων, ἀλλ' ὅτι φιλανθρωπότατός ἐστι, δυνατώτατος ὢν, καὶ ὅτι ζωῆς χορηγός καὶ ὅτι πρύτανις εὐδαιμονίας καὶ ὅτι ταμίης τῶν ἀγαθῶν, καὶ ὅτι πρὸς ἐκείνον ὀρώμεν ἐν τοῖς δεινοῖς τεθαρρηκότες.

Die Wendung τοῖς πράγμασι φιλοσοφεῖ entspricht inhaltlich der Aussage μὴ ἄλλο τι τὸ φιλοσοφεῖν ἐστὶν ἢ τὸ ἐργάζεσθαι ἀρετὴν in der Rede auf Constantius. Da sich der Philosoph also vor allem in seinem Handeln als ein solcher erweist, kann Themistios – wie in or. 9 – auch Valens einen Philosophen nennen.

Der Vergleich mit der Rede auf Constantius lässt den Schluss zu, dass Themistios beide Kaiser vor allem dafür lobt, dass sie ‚wahre‘ Philosophen seien. Für diese ist nach Themistios’ Vorstellung weniger die *paideia* als das ‚gute Handeln‘ nötig.²¹⁷ Das bedeutet, dass Themistios Constantius nicht aufgrund seiner Bildung Philosoph nennen kann, sondern vor allem, weil er sich durch tugendhaftes Verhalten auszeichnet und damit das philosophische Konzept des Themistios teilt und diesem zugleich entspricht. Interpretiert man die Stelle or. 8, 107c–108b unter der Annahme, dass sie sich innerhalb der Diskussion um die ‚wahre Philosophie‘ bewegt, dann scheint folgende Auslegung plausibel.

Julian, der sich selbst als Philosoph sah, ließ sich nicht von Themistios beraten, da dieser in Julians Augen nicht die richtige Philosophie betrieb. Themistios seinerseits zielte auf Julian ab, wenn er in der or. 8 Platon widerspricht, dass es gut sei, wenn ein König zugleich Philosoph sei, denn aus Themistios’ Sicht ist dieser Versuch gescheitert, unter anderem auch deswegen, da Julian sich nicht von ihm habe beraten lassen. Folgerichtig wünscht er sich nun einen, der sich „zum Zuhören bereit zeigt“. Das würde bedeuten, dass Themistios schon vor Valens einen Begriff von Philosophie hatte, in der nicht die *paideia*, sondern das ‚gerechte Handeln‘ im Vordergrund stand. Valens, der bekanntermaßen keine griechische Bildung genossen hatte, passte in Bezug auf den Philosophenbegriff besonders gut zu den Vorstellungen des Themistios.

Das unterschiedliche Bild, das Themistios und Julian vom ‚wahren‘ Philosophen hatten, blieb konsequenterweise nicht ohne Auswirkungen auf die Art und Weise, wie der jeweilige Philosophentyp die göttliche Legitimation des Kaisers nachwies. Nach Julians Vorstellung war es die Aufgabe der Philosophen, dem ‚göttlichen Plan‘ zu folgen. Somit teilte er auch als Kaiser dieses Ziel, da er sich ebenfalls als Philosoph sah.²¹⁸ Der ‚göttliche Plan‘ offenbarte sich nach Julians Sicht in Zeichen, die von den Philosophen und dem Kaiser richtig gedeutet werden mussten. Eindrucksvoll schildert Ammian die Zahl von Vorzeichen, die den drohenden Untergang Julians in Persien vorausgesagt hätten, die jedoch von Julian anders interpretiert worden seien.²¹⁹ Diese Schilderung Ammians verdeutlicht, wie sehr Julian sich in seinem Handeln nach den Göttern richten wollte und wie seine Umgebung versuchte, sein Handeln durch Verweis auf die Götter zu beeinflussen. So habe ihn auch Sallustius, einer seiner wichtigsten Generäle und der Prätoriumspräfekt Galliens, in einem Brief gebeten, nicht voreilig in den Krieg zu ziehen, ohne vorher den Beistand der Götter erbeten zu haben.²²⁰ Julians Herrschaftspro-

²¹⁷ Vgl. Kap. II.1.2.

²¹⁸ Sandwell, in: Mitchell/Nuffelen, Monotheism 111.

²¹⁹ Amm. 23,5,4–14.

²²⁰ Amm. 23,5,4: *Julianus vero dum moratur apud Cercusium, ut per navalem Aborae pontem exercitus et omnes sequelae transirent, litteras tristes Sallusti, Galliarum praefecti, suscepit orantis suspendi ex-*

gramm, sich ganz dem Willen der Götter unterzuordnen, setzte ihn damit zugleich gewissermaßen in Konkurrenz zu anderen Deutungen dieser Zeichen. Doch wie verhält es sich bei der Beurteilung der göttlichen Legitimation des Valens, wenn er diese allein durch ‚gutes Handeln‘ demonstriert?²²¹ Der Panegyrist selbst macht mit seinen Worten die Philosophie zum Richter über ‚gottgemäßes‘ Handeln. So könnte man meinen, dass jeder Philosoph hätte beurteilen können, ob der Kaiser von Gott gesandt sei. Viele der zeitgenössischen Philosophen fielen nach Themistios jedoch weg, da sie seiner Meinung nach keine ‚wahren‘ Philosophen waren. Auch wenn Themistios nicht behauptet, dass er der einzige sei, der seine und damit die richtige Vorstellung von Philosophie habe, ist kein Zeitgenosse bekannt, der derartig von den neuplatonischen Philosophen angefeindet wurde. Wir wissen daher nicht, ob Themistios seinen Rückhalt, ähnlich den Christen und auch nicht-christlichen Zeichendeuter, in einer Gruppe Gleichgesinnter hatte. Es scheint jedoch wahrscheinlich, dass Themistios für sich stand und seine Stellung allein vom Wohl des Kaisers abhängig war.

Wie ist jedoch ein Lob des Kaisers von jemandem einzuschätzen, von dem keine echte Kritik erwartet werden konnte? Bei der Beantwortung dieser Frage spielt die Funktion der Panegyriken eine Rolle, für Akzeptanz bei den Eliten zu sorgen. Diese konnten sie nur erfüllen, wenn das Lob echt erschien. Mit Themistios spricht ein anerkannter Philosoph, der sich gegen eine Gruppe von Philosophen stellte, die unter Julian einflussreich waren. Ihr philosophisches Ziel war die Erhöhung der eigenen Seele und nicht die öffentliche Lehre der Tugend.²²² Themistios, von dem nicht bekannt ist, dass er sein Programm unter Julian verändert hätte, und von dem auch keine gesicherte Rede auf Julian überliefert ist, behauptet nun, dass Valens sich herausragend tugendhaft und damit gottähnlich verhalte. Damit wird er für Valens zu einem wichtigen Instrument seiner Herrschaftssicherung. Solange Themistios, ein von den Eliten im Osten des Reiches anerkannter Philosoph, Valens göttlich legitimiert zeigte und seine Politik als die richtige darstellte, konnten die östlichen Eliten davon ausgehen, dass der Kaiser auch die Spielregeln der Gebildeten anerkannte.

Um seiner Rolle als lobender Philosoph gerecht zu werden, musste Themistios glaubhaft bleiben. Da Themistios das Verhalten und Handeln des Kaisers als Beleg und Zeichen der göttlichen Legitimation des Kaisers sah und nicht die von Göttern gesandten Zeichen wie etwa die ‚kultischen Priester‘, sind die Zeichen des Themistios von jedem anderen, dem das Handeln des Kaisers bekannt ist, überprüfbar. Daher durften die Behauptungen des philosophischen Lobredners nicht allzuweit von der Wirklichkeit entfernt sein. Daher bürgt der Umstand, dass Themistios als Philosoph spricht, für eine gewisse Glaubwürdigkeit seiner Aussagen.

peditionem in Parthos, obtestantisque, ne ita intempestive, nondum pace numinum exorata, irrevocabile subiret exitium.

221 Auf die ‚Nachahmung des Göttlichen‘ wird in Kap. III ausführlich eingegangen.

222 Vgl. Kap. II.1.2.

Die Untersuchung hat Folgendes gezeigt: Themistios tritt als Panegyrist nicht nur politisch vermittelnd auf, wie bislang in der Forschung weitgehend angenommen. Er vertritt und propagiert eine Philosophie, die sich von dem Philosophieverständnis der zeitgenössischen Neuplatoniker stark unterscheidet. Mit seinem moralphilosophischen Ansatz stellt er sich als nicht-christlicher Philosoph ganz bewusst gegen die Vertreter der philosophischen Hauptströmung seiner Zeit, die theurgischen Neuplatoniker. Diese hatten Themistios ihrerseits unter der Herrschaft Julians als Redner des Kaisers verdrängt.²²³ Themistios' Konzept von Philosophie galt als dasjenige, das vom Kaiser unterstützt wurde, da es in den Lobreden auf ihn propagiert wurde. Innerhalb dieses Philosophiekonzepts werden Herrscher und Philosoph einander ebenbürtig dargestellt. Beide haben ihren Auftrag von Gott, für das ‚Gute‘ auf Erden zu sorgen. Als politischer Philosoph entwarf Themistios damit für den Kaiser ein in sich konsistentes Herrschaftsmodell,²²⁴ das auf die individuelle Situation des Kaisers einging²²⁵ und dennoch eine allgemeine Ideologie enthielt,²²⁶ die von den Eliten gut akzeptiert werden konnte.

223 Heather, in: Whitby, *Propaganda* 134: „Themistius' career faced one moment of particular crisis: his relative eclipse under the Emperor Julian. In this reign, a different group of Hellenic intellectuals-Neoplatonist theurgists [...] usurped Themistius' position of chief philosophical advisor. Once Julian was dead, Themistius signalled forcefully in his first speeches both for Jovian and Valens that ‚proper‘ philosophy was now re-established at court.“

224 So schreibt auch Heather, in: Whitby, *Propaganda* 129: „Themistius consistently started from philosophical principles when praising the persons and actions which were his subjects for the day.“; Stenger, *Identität* 126: „Hand in Hand mit dieser Strategie, die guten Kaiser als homogene Gruppe zu porträtieren, geht die Propagierung eines beinahe zeitlosen, kaum veränderten Herrscherideals. Über mehr als dreißig Jahre hinweg vertritt Themistios im Namen verschiedener Kaiser immer den gleichen Kanon an Herrschertugenden, dasselbe platonische Königsideal, wobei nur wenige individuelle Adaptionen erkennbar sind.“ Diese Arbeit soll dagegen zeigen, dass die Adaptionen wesentlich für die Panegyriken des Themistios sind.

225 Hier setze ich mich ab von Stenger, *Identität* 181, der die Panegyriken des Themistios vor allem „allgemein“ gehalten sieht. In den folgenden Kapiteln der Arbeit soll gezeigt werden, wie spezielle individuelle Verhältnisse des Kaisers so interpretiert werden, dass sie seine Gottgesandtheit erweisen.

226 Jones zeigt in seiner Untersuchung der Kaiserreden des Dion von Prusa, dass auch darin die Ideologie einer ganz bestimmten Zeit zum Ausdruck kommt: Jones, *Dio Chrysostom* 118.

III Die or. 6: Die Nachahmung des Göttlichen des von Gott auf die Erde geschickten Kaisers

In diesem Kapitel sollen nun die einzelnen Komponenten des Herrschaftsmodells des Valens aus den Reden herausgearbeitet werden, mit denen er sich nach Themistios als göttlich gesandt erweist. Dabei wird der Fokus der Untersuchung darauf gelegt, wie sich die jeweiligen Belege für die göttliche Legitimation in den Panegyriken auf Valens aus dem philosophischen Konzept des Themistios ableiten.

III.1 Göttliche Legitimation erweist sich im Bereich der ἀρετή

Ihr müsst nicht meinen, ihr Edlen, daß die Soldaten Herren einer solchen Wahl sind, sondern die Wahl selbst kommt von oben und die dort erstellte Bekanntmachung – dies ist, so sagt Homer, ‚der Wille des Zeus‘ – wird durch den Dienst der Menschen ausgeführt. Deswegen ist es eure Aufgabe, deutlich zu machen, daß die Soldaten einen Dienst für den Gott ausgeführt haben. Denn wenn ihr allein eurer (militärischen) Stärke vertraut, wird der Eindruck entstehen, als ob ihr eure Macht nur durch die Waffen erhalten hättet. Wenn ihr euch aber im Bereich der Tugend auszeichnet, werdet ihr euch als solche erweisen, die vom Himmel geschickt wurden. Denn das Merkmal (σημείον) für eure Wahl durch den Himmel ist nicht ein goldener Adler, nicht hochgeschätzte Dekrete oder Gerede, sondern ein Geist, der nach oben blickt und sich um die Nacheiferung des Gottes bemüht. Gleich wie es euch unerträglich ist, wenn jemand ohne eure Ernennung ein Amt übernehmen will, so liebt der Gott auch jenen nicht, der ohne göttliches Erkennungszeichen sich den Purpur umgelegt hat.¹ (Them. or. 6,73c–d).

Diese Stelle innerhalb der or. 6 kann als das Kernstück für die göttliche Legitimation des Kaisers Valens durch Themistios gesehen werden. Zu Beginn spricht der Redner die Zuhörer (ὧ γενναῖοι) an, die nicht glauben sollten, dass die Soldaten diejenigen gewesen seien, die die Kaiser gewählt hätten. Damit auf keinen Fall der Eindruck entsteht, dass die Soldaten die eigentlichen Macher des Kaisers seien, sollten die Kaiser – auch der nichtanwesende Bruder des Valens, Valentinian, ist hier angesprochen – Beweise dafür erbringen, dass sie von Gott geschickt seien. Wenn die Kaiser dem nicht nachkämen, wenn sie sich nicht bemühten, sich als Gottgesandte zu erweisen, dann

¹ Them. or. 6,73c–d: μὴ γὰρ οἴεσθε, ὧ γενναῖοι, τοὺς στρατιώτας κυρίου εἶναι τηλικαύτης χειροτονίας, ἀλλ’ ἄνωθεν αὐτὴ κάτεισιν ἢ ψήφος, ἄνωθεν ἢ ἀνάρρησις τελειοῦται—τοῦτο δέ φησιν Ὅμηρος, ἢ τοῦ Διὸς βουλή—ταῖς τῶν ἀνθρώπων διακονίαις. τοῦντεῦθεν οὖν ὑμέτερον δεῖξει τῷ θεῷ τοὺς στρατιώτας διακονήσαντας. ὡς εἰ μὲν τῷ κράτει μόνω θαρσύνητε, δόξετε ἀκριβῶς παρὰ τῶν ὄπλων εἰληφέναι τὴν δυναστείαν, εἰ δὲ τῷ κατ’ ἀρετὴν ὑπερέχειν, ἐκ τοῦ οὐρανοῦ φανήσεσθε προβεβλημένοι. τοῦτο γὰρ τῆς ἐκείθεν χειροτονίας σημεῖόν ἐστιν, οὐ χρυσοῦς ἀετὸς οὐδὲ γράμματα πολυτίμητα οὐδὲ φλίναφοι ἀλλὰ γνώμη πρὸς ἐκεῖνον ὁρῶσα καὶ πρὸς τὸν ἐκείνου ζῆλον συντεταμένη. ὡσπερ οὖν ἡμῖν οὐκ ἀνεκτὸς ὁ δίχα τῶν ὑμετέρων συμβόλων ἄρχειν ἐπιχειρῶν, οὕτως οὐδὲ τῷ θεῷ προσφιλιῆς ὁ δίχα τοῦ θείου γνωρισματος ἐναψάμενος τὴν ἀλουργίδα.

schiene es so, als hätten sie ihre Macht allein durch Waffen erlangt. Wenn sie sich dagegen in einem anderen Feld als dem der Waffen, nämlich dem der *arete*, auszeichneten, dann würde deutlich werden, dass sie vom Himmel geschickt wurden (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ φανήσεσθε προβεβλημένοι). Das wahre Erkennungszeichen eines gottgesandten Kaisers ist für Themistios allein die Orientierung des Kaisers am Himmel, die Nacheiferung Gottes (πρὸς τὸν ἐκείνου ζῆλον συντεταμένη). Falls die beiden das göttliche Merkmal nicht zeigten (το θεῖον γνῶρισμα), würden sie von Gott so wenig geliebt wie derjenige, der ohne Autorisierung des Kaisers ein Amt ausführt. Ein Kaiser, der allein auf seine Macht und weniger auf seine göttliche Legitimation vertraut, sei nicht von Gott legitimiert.²

III.1.1 ‚Soldaten nicht Herren der Wahl‘ – göttliche Legitimation im Spannungsfeld des 4. Jahrhunderts

Die Aussage, dass die Soldaten nicht diejenigen seien, die Valentinian und Valens zum Kaiser gemacht hätten, ist einerseits nicht sehr erstaunlich und scheint zugleich doch der Wahrnehmung derjenigen zu widersprechen, die der Akklamation beigewohnt haben.³ Daher war eine Umdeutung der Ereignisse nötig. Es wurde zu einer Grundbedingung für den monarchischen Anspruch des spätantiken Kaisers, dass er sich von denen absetzte, die ihn zum Kaiser ausgerufen hatten.⁴ So beschreibt auch Ammian die

2 Heather/Moncur, Politics 174f. sieht in der Stelle eine Anspielung auf Jovian: „In the course of the same discussion, he also raised the possibility of an election being accomplished by the army alone, without the seal of divine approval. This could only have brought to his audience's minds the recent and highly peculiar events of Jovian's accession in the camp of the Roman army on Persian soil. Without ever saying it out loud, therefore, Themistius made it clear in Oration 6 that Jovian's was not, whatever he may have said at the time, a divinely approved and hence legitimate election, and then used the comparison to point out the elements which made it clear that that of Valens was.“ Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass bei den Rezipienten der Rede möglicherweise an Jovian gedacht wurde. Allerdings erschöpft sich die Bedeutung dieser Stelle nicht darin, Valens im Gegensatz zu Jovian als den rechtmäßigen Kaiser zu zeigen. Die Forderung von Belegen für die Rechtmäßigkeit und göttliche Gewolltheit des Kaisers ist vielmehr Teil des von Themistios entwickelten Herrschaftskonzepts.

3 Zur Akklamation des Valentinian: Amm. 26,2,2–4; Symm. or. 1, 7–10; s. auch die Darstellung bei Lenski, Valens 22 mit weiteren Stellenangaben; zur Akklamation des Valens: Amm. 26,4,3; eine eingehende Auseinandersetzung mit dieser Ammianstelle findet sich bei Leppin, in: Boeft/Drijvers/Hengst/Teitler, Ammianus after Julian 33–51; dazu auch Lenski, Valens 24 mit weiteren Verweisen.

4 Dazu Pabst, Symmachus 184: „Hatten gerade im 3. Jh. die Truppen als Augenzeugen miterlebt, wie ausschließlich ihre Laune ihre ehemaligen Kameraden zu *sacratissimi imperatores* verwandelte, so war es für die Herrscher keine Frage persönlichen Geltungsbedürfnisses, sondern schlichten Überlebens, das Kaisertum ins Übermenschliche zu entrücken und damit jener fatalen Schlußfolgerung aus dem *imperatorem facere* i. e. dass der *imperator* nichts als ein Geschöpf seiner ‚Macher‘ sei, zu entrinnen. Sie verweist darauf, dass bereits Preuss, Kaiser Diokletian 104 die Entrückung des Kaisers in diesem Sinne gedeutet habe.“

Soldaten bei der Akklamation des Kaisers Julian als Interpreten des göttlichen Willens. Sie hätten nach Ammian schon vor Julian selbst dessen göttliche Berufung erkannt.⁵ Auch in der Lobrede des Libanios auf Kaiser Julian, or. 12, werden die Soldaten als „Werkzeug göttlichen Ratschlusses“ gesehen.⁶ Es verwundert daher nicht, dass Themistios behauptet, dass die eigentliche Wirkkraft hinter der Kaisererhebung im Metaphysischen liege. Die Betonung der göttlichen Legitimation für einen neuen Kaiser ohne dynastische Legitimation ist mehr als plausibel, stellt aber aufgrund des historischen Kontextes der Zeit des vierten Jahrhunderts eine große Herausforderung dar.⁷ Denn „Konstantin hatte politische Herrschaft und religiöse Ordnung, Monarchie und Heil in ein neues Verhältnis zueinander gesetzt, das sich in den folgenden Jahrhunderten als spannungsreich erwies.“⁸

Die „sakrale Überhöhung der kaiserlichen Person“, die nach Bleicken nicht von „offiziell-römischer Seite“ angestrebt war, wurde dennoch seit Augustus Bestandteil des römischen Kaisertums.⁹ So findet sich auch in der Panegyrik des Römischen Reiches des dritten und vierten Jahrhunderts die göttliche Legitimation des Kaisers, indem ihre Abstammung auf die Götter zurückgeführt wurde.¹⁰ Dabei handelte es

5 Amm. 16,12,64; Ross, Ammianus' Julian 155 in Bezug auf Ammians Darstellung der Akklamation Julians durch die Soldaten: „Firstly, looking back over the preceding narrative, the army have been established as a group of skilled interpreters, who are aware of the *numen's* support of Julian, and even, in the words of the *signifer*, of the personal attachment of *genius* to him. Julian, by contrast, has been entirely unaware of the divine favour, which the primary narrator nonetheless corroborates. The army acts throughout this scene as an arbiter of Julian's readiness for sole rule, uniting the figure of Julian with the structural prominence of the Strasbourg scene within the wider narrative. They are in fact better arbiters than Julian himself: by the conclusion of Strasbourg, Julian possesses all the qualities that enable him to become sole Augustus, except that he does not realize this himself.“ Die Akklamation Julians zum Kaiser, womit die Soldaten nach der Darstellung Ammians die Bestimmung Julians früher erkannten als dieser selbst, basiert aber gerade auf dessen Sieg in Straßburg.

6 Lib. or. 12,59; Wiemer, Libanios 173.

7 Zu den Schwierigkeiten der Kaiser einer göttlichen Legitimation jüngst Leppin, in: Rebenich, Monarchische Herrschaft 488, wobei Leppin mehr auf die Schwierigkeiten eingeht, dass eine Fortführung der Tradition der Legitimation durch die heidnischen Götter nicht mehr möglich war und dass ein weiteres Problem für die christlichen Kaiser darin bestand, dass sich die Christen in Bezug auf Glaubensfragen höchst uneinig waren; sehr treffend hat die Situation im 4. Jahrhundert Sandwell, in: Mitchell/Nuffelen, Monotheism 101 dargestellt: „These debates are particularly pertinent in relation to the fourth century when the increased need to talk to and interact with Christians meant that pagans had to think even more carefully about how they represented the divine, and so did perhaps make greater use of monotheistic conceptions of divinity than before.“

8 Rebenich, Monarchie, RAC 24, 2012, 1176.

9 Bleicken, Prinzipat und Dominat 15.

10 Zur sakralen Überhöhung des „konsekrierten Kaisers“ aber auch des Kaisers zu Lebzeiten, die ihm seit der Prinzipatszeit „gottgleiche Qualitäten“ zusprach, s. Rebenich, Monarchie, RAC 24, 2012, 1153.

sich selbstverständlich um die antiken Götter.¹¹ So heißt es etwa in der Lobrede auf Kaiser Maximianus, die im Jahre 291 gehalten wurde:

Ihr liefert ja den Beweis für eure Abstammung von den Göttern zwar auch durch eure Namen, doch in viel größerem Maße durch eure Tugenden; denn es ist gerade diese Macht der Göttlichkeit, die deren unermüdliche Regsamkeit und Tateneifer in Bewegung hält, die euch in so ausgedehnten Streifzügen durch den ganzen Erdkreis führt, den ihr regiert ...¹² (Pan. Lat. XI (III); üb. Müller-Rettig)

Auch in dieser Lobrede wird von Beweis (*approbatis*) in Bezug auf das Verhältnis der Kaiser zu den Göttern gesprochen. Die Namen der Kaiser würden davon ebenso zeugen wie ihre Tugenden. Über die Abstammung von den Göttern wird die Tatkraft der Kaiser erklärt. Abgesehen davon, dass es sich hierbei um lateinische Panegyrik innerhalb des Westens handelt, scheint diese Stelle auf den ersten Blick Ähnlichkeiten mit dem Auszug aus der Rede auf Valens aufzuweisen, da auch hier die Tugenden der Kaiser als Beweis für ihre Herkunft von den Göttern genannt werden. Der Panegyrist aus dem Jahre 291 erklärt mit der *virtus*, einer „Macht der Göttlichkeit“, „die unermüdliche Regsamkeit und den Tateneifer“ der beiden Kaiser. Bereits hier wird deutlich, dass die *virtus* aus dem Panegyrikus auf Maximianus sich wesentlich von der *arete*¹³ bei Themistios unterscheidet. In ersterem sind vor allem die militärischen Leistungen gemeint, wie aus dem weiteren Verlauf der Lobrede schnell deutlich wird, besonders die Gewaltmärsche, die notwendig seien, um ein so großes Reich zu regieren. Themistios hingegen scheint mit *arete* eine andere Art von Tugend zu meinen. Um der Argumentation leichter folgen zu können, soll der entsprechende Teil aus Them. or. 6, 73c–d noch einmal zitiert werden:

11 Der Unterschied zwischen der „Vergottung“ des Kaisers vor der Zeit der christlichen Kaiser und der Entwicklung hin zum christlichen Kaiser bei Bleicken, Prinzipat und Dominat 17: „Wenn man jetzt den Kaiser zwar heilig, aber nicht mehr Gott (*deus*) nannte, bedeutete dies auch keinen Bruch in der Entwicklung des Verhältnisses des Kaisers zur sakralen Sphäre, ja kaum eine merkliche Wandlung der bisherigen Anschauung vom Kaisertum. Es ist nunmehr lediglich die sakrale Überhöhung auf ein Niveau zurückgenommen, das während der ganzen Kaiserzeit die eigentliche Markierungsmarke der sakralen Sphäre des Kaisers angegeben hatte, nämlich seine Göttlichkeit im Sinne von Nähe zu den Göttern; ihr gegenüber war die Behauptung der Gottgleichheit (Vergottung) des lebenden Herrschers immer eine Überspitzung gewesen, die ohne Verlust wesentlicher Elemente des Herrschertums auf die Form des nur Sakralen heruntergenommen werden konnte.“

12 Pan. Lat. XI (III) 2,4[Mynors]: *siquidem vos dis esse genitos et nominibus quidem vestris sed multo magis virtutibus approbatis. Quarum infatigabiles motus et impetus ipsa vis divinitatis exercet, quae vos tantis discursibus toto quem regitis orbe deducit.*

13 Die ἀρετή erscheint bereits seit Homer in der griechischen Literatur als Bestandteil dessen, was von einem Herrscher erwartet wurde. Allerdings spiegelt der Begriff in Pan. Lat. XI (III) eher eine aristokratische Tugend wieder, die die Anerkennung der anderen Aristokraten beinhaltet und sich mehr innerhalb der aristokratischen Welt beweisen muss. Themistios hingegen verwendet diesen Begriff, wie gezeigt werden wird, in einem anderen Sinn. Auf die besondere Bedeutung der ἀρετή für die ὁμοίωσις θεῶν wird in Kap. IV.1.1 ausführlich eingegangen.

Deswegen ist es eure Aufgabe, deutlich zu machen, daß die Soldaten einen Dienst für den Gott ausgeführt haben. Denn wenn ihr allein eurer (militärischen) Stärke vertraut, wird der Eindruck entstehen, als ob ihr eure Macht nur durch die Waffen erhalten hättet. Wenn ihr euch aber im Bereich der Tugend auszeichnet, werdet ihr euch als solche erweisen, die vom Himmel geschickt wurden.¹⁴

Themistios fordert die Kaiser hier auf, zu zeigen, dass die Soldaten bei der Erhebung wirklich das Instrument Gottes waren. Nach der Logik der Rede auf Maximianus entsprächen die Leistungen seiner Feldzüge dem Zeichen für seine göttliche Macht. Themistios hingegen sagt, dass der Beweis für die göttliche Aussendung der Kaiser eben gerade nicht nur aus dem Bereich ihrer Macht erbracht werden könne. Themistios spricht damit einem Argument, das traditionellerweise als das schlagkräftigste Zeichen göttlicher Herkunft galt, seine Vorrangstellung ab. Die Begründung dafür liefert Themistios sogleich: Wenn der Kaiser zu sehr auf den Erfolg der Waffen baute, schiene es, dass er seine Macht durch diese erhalten habe. Themistios wägt damit verschiedene Möglichkeiten der kaiserlichen Legitimation miteinander ab. Wurde zuvor ein Sieg durch Waffen eben gerade als Zeichen für göttliche Begünstigung interpretiert, so trennt Themistios in der zitierten Passage die Waffen von der göttlichen Legitimation.¹⁵

Die *arete*, die Themistios als das wahre Bewährungsfeld eines göttlich legitimierten Herrschers anführt, stellt also eine andere Art dar als diejenige, die einen militärisch erfolgreichen Herrscher auszeichnet. Um die Qualität der *arete* des Themistios in einem ersten Schritt besser fassen zu können, soll die Panegyrik des Themistios und die darin enthaltenen Aussagen über das Verhältnis zwischen Kaiser und Gott mit der Herrscherpanegyrik des Aristides verglichen werden. Dieser kann neben Dion von Prusa als eines der wichtigsten Vorbilder für Themistios gelten.¹⁶ Die Anforderungen oder Erwartungen der Adressatengruppe der gebildeten Oberschicht an einen guten Redner erklären den Rückgriff auf die Reden der beiden. Stenger charakterisiert die Lobreden des Themistios „eher wie einen Fürstenspiegel nach Art der Königsreden Dions“. ¹⁷ Zugleich gestaltete Themistios sie inhaltlich mit starken Bezügen zu Aelius Aristides, womit er den formalen Forderungen an einen gebildeten Lobredner nachkam.¹⁸ Doch schreibt Themistios nicht einfach eine Art Kopie der Reden. Er

¹⁴ Siehe S. 80, Anm. 1.

¹⁵ Zur Veränderung der Kaiserideologie bei Themistios s. Maier, Palastrevolution 301. Maier weist darauf hin, dass Themistios „althergebrachte Leistungsmerkmale dekonstruierte“ und seine Ideologie im Gegensatz zu einer „Promachie-Ideologie“ aufbaue.

¹⁶ Vanderspoel, Themistios 9; auch für Julian kann Dion von Prusa als rednerisches Vorbild gelten: Perkams, in: Schäfer, Kaiser Julian, 105–125.

¹⁷ Stenger, Identität 114.

¹⁸ Zu den Gründen für den Vorbildcharakter der Zweiten Sophistik für Themistios s. Dagron, Travaux et Mémoires 3, 1968, 82, der die Kaiserreden des Aristides als einen Ausdruck der griechischen Elite sieht, die römische Herrschaft als eine Chance für den Hellenismus zu begreifen; derselbe, 90, 118, Anm. 197: Them. habe sich von der Darstellung der röm. Herrschaft in den Reden des Aristides

wandelt die Ideen der beiden kaiserlichen Lobredner in Bezug auf einen guten Herrscher um.¹⁹ Im Folgenden soll gezeigt werden, dass sich Themistios mit seiner Beschreibung des Verhältnisses zwischen Kaiser und Gott klar in die Tradition der ‚Zweiten Sophistik‘ stellte.

III.1.2 Aristides als Vorbild für Themistios’ Panegyrik

Aristides hält seine Rede 166 n. Chr. im Rahmen der Festlichkeiten für den Hadrian-Tempel in Kyzikos, der bereits unter Hadrian begonnen, unter Antoninus Pius geweiht und bei einem Erdbeben 161 n. Chr. stark beschädigt worden war.²⁰ Mit der Stiftung des Tempels waren die Olympischen Spiele verbunden (ἀδριάνεια ὀλύμπια), die anlässlich der Einweihung des Tempels 166 n. Chr. gefeiert wurden.²¹ Interessant im Zusammenhang mit Themistios’ Rede ist, dass Kyzikos im Zuge des Tempelbaus der Ehrentitel νεωκόρος verliehen wurde, was ihn zu einer „Stätte kultischer Kaiserverehrung auf provinzieller Ebene“ machte.²² Nach Behr preist Aristides in seiner Rede weniger den Tempel als vielmehr die Einheit zwischen den Städten Asiens.²³ Es handelt sich dabei also nicht um eine eigens für das Herrscherpaar verfasste Rede. Aristides rühmt darin jedoch die Einheit der beiden Herrscher Marc Aurel und Lucius Verus,²⁴ was als Appell an die Zuhörer gedeutet werden kann, dass auch die Städte eng zusammengehören.²⁵ Der Anlass der Reden unterscheidet sich demnach und auch

als einer universalen Herrschaft inspirieren lassen; Vanderspoel, Themistius 9 meint, dass Themistios mit den Autoren der Zweiten Sophistik vertraut war und daher auch Aelius Aristides gekannt habe, da dieser zusammen mit Dion von Prusa zu den einflussreichsten und am meisten kopierten Rednern im 4. Jahrhundert gehört habe. Libanios, Julian und Synesios seien ebenfalls von diesen geprägt gewesen. Themistios habe sich allerdings weniger an der Struktur der Reden orientiert als am Stil und am Inhalt. So habe Themistios die Idee von der Einheit des Reiches aus der ‚Rede auf Rom‘ (or. 26, Keil) für die or. 6 auf Valens und Valentinian übernommen. Für diese (or. 6,83c–d) habe er zudem auf Aristides’ Beschreibung der Doppelherrschaft des Marc Aurels und Lucius Verus (or. 27 Keil, bes. 22–39) zurückgegriffen. Dieser Bezug soll hier genauer untersucht werden; zum Verhältnis Rhetorik/Philosophie s. Schramm, in: Erler/Tornau, Rhetorik 299–315.

19 Vgl. Heather/Moncur, Politics 7.

20 Behr, Aristides 379.

21 Witulski, Kaiserkult Kleinasien 104.

22 Witulski, Kaiserkult Kleinasien 103f.

23 Behr, Aristides 379 hält dies für Aristides’ Lieblingsthema; zum Bezug innerhalb der Rede zwischen Verehrung des Tempels und der beiden Kaiser s. Petsalis-Diomidis, in: Harris/Holmes, Aelius Aristides 133; zu Aristides als einer Art Botschafter für die Stadt Smyrna vor Marc Aurel und Commodus s. Bowersock, Greek Sophists 45f.

24 Behr, Aristides, 379.

25 Behr, Aristides 379.

die Rolle des Panegyristen schien eine andere gewesen zu sein, gilt Aristides doch gemeinhin als ‚Sophist‘ oder auch ‚Rhetor‘.²⁶

In seiner Untersuchung der Rhetorik in der ‚Zweiten Sophistik‘ geht Schramm auf das Phänomen der ‚Philosophischen Rhetorik‘ ein.²⁷ Ursache dafür sei die wechselseitige Durchdringung der beiden Bildungstypen ‚Rhetor‘ und ‚Philosoph‘ gewesen. So hätten diejenigen, die Philosophie studieren wollten, Kenntnisse in der Rhetorik und die Rhetoren ebenfalls Grundkenntnisse in der Philosophie gehabt. Als Vertreter dieser spezifischen Form nennt er Aristides und Dion von Prusa. Nach Schramm kann man gerade an Aristides, einem der bekanntesten Redner seiner Zeit, eine Abgrenzung zu den zeitgenössischen Philosophen feststellen, da er sich selbst Rhetor nannte und seine Zunft gegen die Angriffe Platons verteidigt habe.²⁸ Interessant ist dabei, dass Aristides Platon darin als den „Vater und Lehrer der Rhetoren“ bezeichnete und zeigen wollte, dass Platons Kritik an den Rhetoren widersprüchlich sei.²⁹ Aristides habe also die Verbindung von Rhetorik und Philosophie angestrebt.³⁰ Dies zeigt sich etwa in folgendem Abschnitt aus der or. 2 des Aristides:

Die Rhetorik wurde erfunden und trat auf als Schutz der Gerechtigkeit und als Band für das Leben der Menschen, damit nicht mit Händen oder Waffen, durch einen Vorsprung, Masse oder Größe oder irgendein anderes Instrument, das Ungleichheit bewirkt, die Dinge entschieden werden, sondern damit die Vernunft (*logos*) in Ruhe das Gerechte bestimmt. Dies ist der Beginn und die Natur der Rhetorik, der Wille, alle Menschen zu bewahren und die Gewalt durch Überzeugung zurückzustoßen.³¹ (Aristides or. 2,210 f.; üb. Schramm)

Im Gegensatz zu Platon, der die Rhetorik als „Schmeichelei oder Scheinkunst“ der Gerechtigkeit gegenübergestellt habe,³² sei Aristides nach Schramm der Überzeugung gewesen, dass der Rhetor ein „wahrer Philosoph“ sei.³³ So habe dieser auch die Rede als einen „Wert an sich“ bewertet und diesen nicht an ihren Erfolg gebunden.³⁴ Schramm meint, dass die Absicht des Rhetors gewesen sei, zu zeigen, dass sein Ideal einer Rede mit dem allgemeinen platonischen Philosophiebegriff konvergiere. Aristides habe demnach „Platon gleichsam mit sich selbst versöhnen und zugleich als Lehrmeister der Philosophie“ retten wollen.³⁵ Gehen wir von dieser Ausdeutung des Begriffs Rhe-

²⁶ Zu Aristides s. Schramm, in: Erler/Tornau, Antike Rhetorik 303–307.

²⁷ Zum Terminus ‚Zweite Sophistik‘ s. Schramm, in: Erler/Tornau, Antike Rhetorik 288–291, der sich bei seiner Untersuchung an dem Begriff Philostrats orientiert; vgl. Swain, Hellenism 1; ‚philosophische Rhetorik‘ s. Schramm, in: Erler/Tornau, Antike Rhetorik 299–311.

²⁸ Schramm, in: Erler/Tornau, Antike Rhetorik 292; vgl. Swain, Hellenism 255.

²⁹ Aristid. or. 2,465[Behr]; Schramm, in: Erler/Tornau, Antike Rhetorik 303; zu der Frage, wie die Neuplatoniker die Rhetorik einschätzten, vgl: Tornau, in: Erler/Tornau, Antike Rhetorik 487–512.

³⁰ Schramm, in: Erler/Tornau, Antike Rhetorik 304.

³¹ Aristides or. 2,210 f.; Schramm, in: Erler/Tornau, Antike Rhetorik 306.

³² Plat. Soph. 233c–d, 268c–d.; Plat. Gorg. 464b–465a; Schramm, in: Erler/Tornau, Antike Rhetorik 306.

³³ Aristid. or. 2,204; Schramm, in: Erler/Tornau, Antike Rhetorik 306.

³⁴ Schramm, in: Erler/Tornau, Antike Rhetorik 307.

³⁵ Schramm, in: Erler/Tornau, Antike Rhetorik 307.

tor aus, dann unterscheiden sich Aristides und Themistios in ihrer Rolle mehr in Hinsicht auf die Bezeichnung denn auf das Verständnis ihrer Funktion. Man könnte sagen, dass Themistios im Vergleich zu Aristides noch einen Schritt weiter ging. Für diesen war der Rhetor derjenige, der mit seinen Reden das Ziel verband, dass die „Vernunft in Ruhe das Gerechte verbinde“.³⁶ Themistios hingegen sah die Berufung des Philosophen darin, dass er ‚das Gute lehre‘,³⁷ indem er Reden halte.³⁸ Aus der Perspektive des Aristides hätte er damit Platons Verständnis der Philosophie nicht widersprochen und würde sich in dieser Tradition als der ‚wahre Philosoph‘ erweisen.³⁹ Die beiden Redner ähneln sich daher in ihrer Sicht auf die Funktion von öffentlichen Reden, die auch inhaltlich Analogien aufweisen (Aristid. or. 16[Dindorf] und Them. or. 6). In jeder von ihnen wird ein römisches Herrscherpaar gelobt. Zudem waren Marc Aurel und Lucius Verus Brüder, wenn auch aufgrund einer Adoption. Die Rede des Aristides weist insgesamt fünf Stellen auf, die sich inhaltlich für einen Vergleich anbieten.⁴⁰ Die ersten vier werden im späteren Teil dieser Arbeit als Vorlage für Themistios untersucht werden.⁴¹ Hier soll allein die letzte Passage innerhalb der Rede des Aristides mit dem unter Kapitel III.1 zitierten Ausschnitt aus der Themistios-Rede, 73c–d, verglichen werden:

Groß ist der Zorn der zeusgenährten Könige: Sie aber haben nicht die Stärke ihres Zorns noch die Maßlosigkeit ihrer Wut zum Zeichen ihrer Herrschaft gemacht, sondern sie haben das Stärkste ihrer Menschenliebe und ihrer Großherzigkeit mit eingebracht und tatsächlich haben sie gezeigt, dass sie göttlich genährt waren. Ihre Vernunft ist in der Tat göttlich und hat wahrhaftig ihr Vorbild oben und blickt zu jenem Staat, wenn ich es zusammenfassend sagen soll. Denn man sagt, dass das, was selbst die Götter und alles, den Kosmos und den Himmel zusammenhalte, die Freundschaft und die Gemeinschaft sei. Und durch diese bewege sich alles immer und ewig sicher. Neid aber und üble Gesinnung gebe es weder in den Häusern noch bei den Charaktereigenschaften der Götter noch entstehe es. Die einen nun vergrößern ihre Reiche mit Palisaden und Mauern, mit einigen tatsächlich kleinen und vergänglichen Besitzungen. Die aber, die allen strahlende und bestaunenswerte Beispiele ihrer Tugend und Gerechtigkeit und Freundschaft vor Augen geführt haben, diese haben ihren Sieg wahrhaftig von den Göttern. Diese wurden mit dem unsterblichen Kranz geschmückt. Von diesen ist anzunehmen, dass sie, so wie sie untereinander Freunde sind, auch Freunde der Götter sind und dass sie zurecht als Wohltäter der Menschen angesehen werden. (...) Ich werde sogar an das Beispiel der beiden rettenden Götter erinnert, die die ganze Welt besitzen, sie gemeinschaftlich retten und zusammenarbeiten, indem sie zueinander schicken und die Wohltaten, die sie erbringen und die Dankesgaben der Menschen für gemeinsame halten. Welche anderen sollten von ihnen (sc. den Göttern) mehr geschätzt werden oder welche anderen sollten mehr der Rettung wert sein als diese, die gleichsam

³⁶ Aristid. or. 2,210 f.[Behr].

³⁷ Them. or. 6,72b.

³⁸ Vgl. Kap. II.1.

³⁹ Aristid. or. 2,204[Behr].

⁴⁰ Aristid. 16,242,1–6; 242,8–19; 242,24–27; 243,13–27; 244,22; 245,20[Dindorf].

⁴¹ Vgl. Kap. IV.2.1.4.1, wo das Thema der Doppelherrschaft innerhalb der or. 6 des Themistios mit Arist. or. 16[Dindorf] verglichen wird.

Interpreten und Nachahmer des Verhältnisses jener beiden Götter sind, indem sie die schönste Freundschaft zum Wohl der ganzen Menschheit miteinander geschlossen haben⁴² (Aristid. or. 27, 34–40[Behr/Lenz])

Im Folgenden sollen exemplarisch zwei thematische Entsprechungen der beiden Reden einander gegenübergestellt werden, um die Besonderheiten des Themistios herauszuarbeiten.

Aristides nennt in einer topischen Weise das, was jeder Panegyrist an einem akzeptierten Kaiser loben konnte.⁴³ Er betont in seinem Lob, dass die beiden Kaiser nicht maßlos und unbeherrscht regierten (οἱ δὲ οὐ θυμοῦ ῥώμην οὐδὲ ὀργῆς ἀμετρίαν τὰ ἐπίσημα τῆς ἀρχῆς ἐποιήσαντο), sondern sich ganz im Gegenteil sehr menschenfreundlich und großzügig verhielten (ἀλλὰ φιλανθρωπίας καὶ μεγαλοψυχίας τὰ κράτιστα εἰσηνέγκαντο). Sie handelten aus göttlichen Erwägungen heraus (λογισμὸς θεῖος) und nähmen sich als Vorbild ihrer Herrschaft die des Himmels (ἄνωθεν ἔχων τὸ παράδειγμα καὶ πρὸς ἐκείνην ὁρῶν τὴν πολιτείαν). Diese wird als moralisch gut konnotiert, da es dort weder Neid (φθόνος) noch Feindseligkeiten (δυσμένεια) gebe.⁴⁴

42 Aristid. or. 27[Behr/Lenz] = or. 16[Dindorf]; Aristid. or. 16, 244,22–245,20[Dindorf] Θυμὸς δὲ μέγας ἐστὶ διοτρεφῶν βασιλῆων · οἱ δὲ οὐ θυμοῦ ῥώμην οὐδὲ ὀργῆς ἀμετρίαν τὰ ἐπίσημα τῆς ἀρχῆς ἐποιήσαντο, ἀλλὰ φιλανθρωπίας καὶ μεγαλοψυχίας τὰ κράτιστα εἰσηνέγκαντο, καὶ τῷ ὄντι ἐδήλωσαν τὴν τροφὴν θεῖαν οὖσαν ἑαυτῶν. ὁ γοῦν λογισμὸς αὐτῶν θεῖος καὶ ὡς ἀληθῶς ἄνωθεν ἔχων τὸ παράδειγμα καὶ πρὸς ἐκείνην ὁρῶν τὴν πολιτείαν, εἰ δεῖ κεφάλαιον εἰπεῖν · ἐπεὶ καὶ θεοὺς αὐτοὺς καὶ τὸν σύμπαντα δὴ κόσμον τε καὶ οὐρανὸν φιλίαν καὶ κοινωνίαν φασὶν εἶναι τὴν συνέχουσαν, καὶ διὰ τούτων τὸν αἰὶ χρόνον ἀσφαλῶς ἅπαντα πορεύεσθαι, φθόνον δὲ καὶ δυσμένειαν ἐν θεῶν οἴκοις οὐδ' ἐν ἡθεσιν οὔτε εἶναι ποτε οὔτε γίνεσθαι. Οἱ μὲν τοίνυν χαρακώματα καὶ τεῖχη προσλαμβάνοντες μικροῖς τισι καὶ θνητοῖς ὡς ἀληθῶς ἐπαύξουσι τὰς ἀρχάς, οἱ δὲ ἀρετῆς καὶ δικαιοσύνης καὶ φιλίας, οὕτω λαμπρὰ καὶ θαυμαστὰ πᾶσιν ἐξενεγκόντες ὁρᾶν παραδείγματα, οὗτοι τὴν νίκην ὡς ἀληθῶς ἐκ θεῶν κέκτηνται, οὗτοι τῷ ἀθανάτῳ στεφάνῳ κεκόσμηται, τούτους καὶ θεῶν φίλους ὡσπερ ἀλλήλων εἰκὸς εἶναι καὶ ἀνθρώπων εὐεργέτας καθαρῶς νομίζεσθαι. (...) εἰσέρχεται δὲ ἔμοιγε καὶ τὰ τῶν δύο τῶν σωτήρων θεῶν, οἱ τὴν γῆν ἅπασαν κατελιθότες σώζουσι κοινῇ καὶ συνεργάζονται, παρ' ἀλλήλους τε πέμποντες καὶ τὰς εὐεργεσίας τὰς παρ' ἑαυτῶν καὶ τὰς παρὰ τῶν ἀνθρώπων εὐχαριστίας κοινὰς ποιούμενοι · παρ' οἷς τίνας μᾶλλον τούτων εἰκὸς εὐδοκιμεῖν, ἢ τίνας ἐν πλείονι τῆς σωτηρίας εἶναι λόγῳ, οἵτινες ὡσπερ προφητῆται καὶ μίμημα τῆς ἐκείνων γνώμης γεγόνασι, τὴν καλλίστην φιλίαν ἐπ' ὠφελεία τοῦ κοινῶ τῶν ἀνθρώπων συνθέμενοι γένουσι.

43 Zu Topoi in der Herrscherpanegyrik: Wiemer, Theoderich 44: „Die überaus positive Gesamtcharakteristik der Herrschaft Theoderichs reproduziert Gemeinplätze des Herrscherlobs, welche der Selbstdarstellung des Königs entsprechen und einem Diskurssystem entstammen, das nicht als Grundlage moderner Urteile dienen kann. Ähnliches konnte über jeden Kaiser gesagt werden, solange er akzeptiert wurde.“

44 Entsprechend dazu sieht Aristides, wie Boulanger, Aristides 183–185 gezeigt hat, Zeus ebenfalls vor allem als monotheistischen Gott. Damit richte er sich gegen das mythologische Bild von Zeus: Boulanger, Aristides, 183: „Cependant il incline nettement vers le monothéisme et croit en un dieu tout-puissant, éternel et bienfaisant, auteur et père de l'univers. Cette conception est déjà très commune à son époque et deviendra prépondérante au siècle suivant, avec le triomphe des religions orientales et du syncrétisme.“, zur Abgrenzung von den Mythen: „En conséquence Aristide repousse dédaigneusement, ou n'admet que comme ornement de rhétorique, les fables de la mythologie qui, à son sens, ne sont que de puériles inventions et offensent la majesté des dieux.“ und 185: „Il proclame tout d'abord que le dieu sauveur, créateur de toutes choses, préexistant à tout, même au temps, et fait de sa tout-

Überhaupt zeigten sie sich in ihrer Herrschaft sehr tugendvoll (οἱ δὲ ἀρετῆς καὶ δικαιοσύνης καὶ φιλίας, οὕτω λαμπρὰ καὶ θαυμαστὰ πᾶσιν ἐξενεγκόντες ὄραν παραδείγματα). Die Kaiser, die φιλανθρωπία und μεγαλοψυχία zu dem Merkmal (τὰ ἐπίσημα) ihrer Herrschaft gemacht hätten, erwiesen sich als göttlich genährt (ἐδήλωσαν τὴν τροφὴν θεῖαν οὖσαν ἑαυτῶν). Die Freundschaft und der gemeinschaftliche Sinn (φιλία καὶ κοινωνία), die sie zeigten, sei eben das, was auch die Götter miteinander verbinde. Die Nachahmung des Verhaltens der Götter bringe ihnen nach Aristides bei denselben höchste Zustimmung ein (παρ' οἷς τίνας μᾶλλον τούτων εἰκὸς εὐδοκιμεῖν, ἢ τίνας ἐν πλείονι τῆς σωτηρίας εἶναι λόγῳ, οἵτινες ὥσπερ προφήται καὶ μίμημα τῆς ἐκείνων γνώμης γεγόνασι). Die beiden Herrscher beschreibt er als göttlich gekrönt (οὗτοι τῷ ἀθανάτῳ στεφάνῳ κεκόσμηται).

Zum besseren Vergleich der göttlichen Legitimation der Kaiser sei die Stelle aus Them. or. 6,73c–d noch einmal zitiert:

sondern die Wahl selbst kommt von oben und die dort erstellte Bekanntmachung – dies ist, so sagt Homer, ‚der Wille des Zeus‘ (...) wenn ihr allein eurer (militärischen) Stärke vertraut, wird der Eindruck entstehen, als ob ihr eure Macht nur durch die Waffen erhalten hättet. Wenn ihr euch aber im Bereich der Tugend auszeichnet, werdet ihr euch als solche erweisen, die von Himmel geschickt wurden (...) Denn das Merkmal (σημεῖον) für eure Wahl durch den Himmel ist nicht ein goldener Adler, nicht hochgeschätzte Dekrete oder Gerede, sondern ein Geist, der nach oben blickt und sich um die Nacheiferung des Gottes bemüht.

Wie Aristides sieht auch Themistios die Parallele zwischen göttlicher und kaiserlicher Herrschaft und fordert das, was Aristides konstatiert, nämlich die Orientierung des Kaisers am Himmel (τοῦτο γὰρ τῆς ἐκεῖθεν χειροτονίας σημεῖόν ἐστιν ... γνώμη πρὸς ἐκεῖνον ὁρῶσα καὶ πρὸς τὸν ἐκεῖνον ζῆλον συντεταμένη). Aristides und Themistios stellen sich beide in die Tradition der hellenistischen Herrscherideologie, in der die Nähe des Monarchen in seiner Nachahmung der himmlischen Ordnung gesehen wurde: So spricht Sthenidas von einem „mimetischen Verhältnis (μιμητῆς) zwischen θεός und βασιλεύς“⁴⁵ und Diogenetes sagt über die Entsprechung von himmlischer und göttlicher Sphäre:

puissance un tableau qui n'est pas sans grandeur. (...) Zeus, dit-il, a tout fait“; zur Vereinbarkeit von nicht-christlichem, philosophischem Monotheismus und christlichem s. die Einleitung zu Athanasiasiadi/Frede, Pagan Monotheism; vgl. Mitchell, One god und Mitchell/Nuffelen, Monotheism; über die unterschiedliche Funktion der Verwendung monotheistischer Sprache bei Themistios und Libanios s. Sandwell, in: Mitchell/Nuffelen, Monotheism 101–126.

45 Stob. 4,7,63[Thesleff 188] mit Rebenich, Monarchie, RAC 24, 2012, 1146.

denn da die Polis durch eine Harmonie vieler verschiedener Elemente gebildet wird, ist sie eine Nachahmung der Ordnung und der Harmonie des Kosmos; der König aber, der die absolute Herrschaft innehat und das lebendige Gesetz⁴⁶ ist, erscheint als ein unter Menschen weilender Gott.⁴⁷

Die Vorstellung einer Parallelität zwischen einer guten Herrschaft und der göttlichen Ordnung durchzieht alle Reden Themistios' auf Valens und kommt auch in der folgenden Stelle über die Abgrenzung der guten Herrschaft zur Tyrannis zum Ausdruck:

daß dort nicht die einer Tyrannis herrschen, sondern die glücklichen Werke einer glücklichen Herrschaft, die ihre überlegene Macht nicht mißbraucht, sondern die Ewigkeit entsprechend ihren Gesetzen durchläuft, die sie zur Bewahrung der Welt aufgestellt hat und unverändert schützt. (Them. or. 6, 73a; üb. nach Leppin/Portmann)⁴⁸

Doch worin unterscheidet sich die Idee von der „Nachahmung der göttlichen Ordnung“ des Aristides von der des Themistios? Beide sehen tugendvolles Verhalten als eine Form der Nachahmung des Göttlichen an. Der Unterschied begründet sich in dem jeweiligen historischen Hintergrund, in dem die beiden Reden gehalten wurden. Aristides konnte in einer gewissermaßen religiös konkurrenzfreien Zeit den Kaiser loben, da es innerhalb der Eliten vermutlich keine nennenswerten christlichen Mitglieder gab. Die Verbindung zwischen dem Herrscher und der Gottheit hatte unbestrittene Wirkkraft. Durch welches Verhalten der Herrscher den himmlischen Kosmos genau nachahmt, kann auch bei Aristides auf den historischen Kontext zurückgeführt werden. Da nämlich auch Marc Aurel und Lucius Verus gemeinsam regierten, war die Freundschaft zwischen ihnen naturgemäß ein Anliegen der Untertanen. Daher kann es nicht verwundern, dass Aristides gerade in der Freundschaft zwischen beiden Brüdern die Nachahmung der kosmischen Verhältnisse kennzeichnet. Im Unterschied zu Aristides, der aus einem Kanon von Tugenden, die traditionellerweise einen guten und damit einen die Götterwelt nachahmenden Kaiser auszeichnen, eine auswählt, die zur historischen Situation und damit dem Geist der Zeit passt, verfährt Themistios anders.

Die Legitimation durch Gott war zur Zeit des Themistios prekär, da er den Kaiser in einem Herrschaftssystem, dessen Eliten unterschiedlichen Konzepten von Gott an-

⁴⁶ Die Idee, dass der βασιλεύς νόμος ἐμψυχος sei, war nach Rebenich, *Monarchie*, RAC 24, 2012, 1146 „ubiquitär“. Die Bedeutung νόμος ἐμψυχος in den Reden des Themistios auf Valens wird in Kap. V.4.1.5 besprochen. Der νόμος ἐμψυχος steht in der hellenistischen Herrscherideologie in engem Verhältnis zu dem Gedanken der Nachahmung des Göttlichen aber auch zu dem der Annäherung an das Göttliche (ὁμοίωσις θεῶ), auf die in Kap. IV.1.1 eingegangen wird.

⁴⁷ Stob. 4,7,64[Thesleff 72]: ἡ μὲν γὰρ πόλις ἐκ πολλῶν καὶ διαφερόντων συναρμοσθεῖσα κόσμῳ σύνταξιν καὶ ἁρμονίαν μεμίματα, ὁ δὲ βασιλεὺς ἀρχὰν ἔχων ἀνυπεύθυνον, καὶ αὐτὸς ὢν νόμος ἐμψυχος, θεὸς ἐν ἀνθρώποις παρεσχαμάτισται. Zur monarchischen Herrschaftsideologie im Hellenismus s. Rebenich, *Monarchie*, RAC 24, 2012, 1146.

⁴⁸ Them. or. 6,73a: ὅτι μὴ τυραννίδος ἐστὶ τὰ ἐκεῖ, ἀλλ' εὐδαίμονος βασιλείας εὐδαίμονα ἔργα, οὐ πρὸς ἐξουσίαν ἄκριτον ἀποχρωμένης τῆ τῆς δυνάμεως περιουσίᾳ, ἀλλὰ κατὰ τοὺς νόμους τοὺς ἑαυτῆς διεξιούσης τὸν ἅπαντα αἰῶνα, οὓς αὐτῆ θεμένη πρὸς σωτηρίαν τῶν ὄντων ἀκινήτους διαφυλάττει.

hingen, als göttlich legitim erklären musste.⁴⁹ Die Rede zeigt, dass trotz oder auch gerade wegen des heiklen Charakters die Frage der göttlichen Nachahmung der himmlischen Herrschaft durch die Kaiser thematisiert wurde, da Themistios sie zum Hauptthema der ersten panegyrischen Rede auf Valens machte.

Zum Vergleich sollen zuvor die Ausschnitte zweier anderer Panegyriken dienen, die ebenfalls christliche Kaiser in einer Zeit loben, da noch große Teile der Eliten nicht christlich waren. So die or. 1 Julians auf Constantius II., wobei Julian zu diesem Zeitpunkt sich noch nicht öffentlich vom Christentum abgewandt hat:

Mir scheint ein wohlmeinender Gott, der deine Tugend von Jugend an für die Herrschaft über die ganze Welt vorbereiten will, dich im Kreis herumführt und dir die Grenzen und die Enden der ganzen Herrschaft, die Beschaffenheit der Gebiete, die Größe des Landes, die Stärke der Völker, die Vielzahl der Städte, die Beschaffenheit der Stadtbevölkerungen, und was das wichtigste ist, der dir den Überfluss an eben jenen Dingen vorführt, von denen keines demjenigen fehlen darf, der zu einer so großen Herrschaft herangezogen wird.⁵⁰ (Jul. or. 1,13d–14a)

Hier taucht der Begriff ‚Gott‘ weniger in einem legitimierenden Sinne auf. Vielmehr zeigt der Redner Julian damit die Begünstigung des Constantius durch Gott. Auch der Redner Symmachus geht in seiner Rede auf Valentinian zu dessen fünfjährigem Herrscherjubiläum nicht auf das direkte Verhältnis zwischen Gott und dem Kaiser ein, auch wenn er behauptet, dass er von einer göttlichen Aura umgeben sei:

Es drängt mich, verehrungswürdiger Augustus, Dich in meiner Rede gleichsam als leuchtenden Stern nach Ablegung Deines Privatkleides schon purpurfarben aufgehen zu lassen.⁵¹ (Symm. or. 1,7; üb. Pabst)

Auch Libanios machte die göttliche Legitimation in seiner Lobrede auf Constantius II. und Constans (or. 59) weniger zum Thema. Er nennt nur lakonisch an wenigen Stellen die Unterstützung des Göttlichen.⁵²

Themistios dagegen griff implizit aber doch offensiv genau die Frage auf, die von den christlichen und nicht-christlichen Eliten zugleich mit Interesse verfolgt wurde: Wie will der Kaiser zeigen, dass er von Gott eingesetzt wurde? Auffallenderweise hat

⁴⁹ In diesem Zusammenhang erscheint auch die or. 2[3 Bidez] des Julian auf Constantius eher als ein ‚Experiment der Variation‘ (Bringmann, Julian 50), da er darin eindeutig die Verehrung der ‚alten Götter‘ zur Pflicht des Kaisers erklärt hat; vgl. Kap. II.1.1.

⁵⁰ Jul. or. 1,13d–14a: μοι δοκεῖ θεὸς εὐμενὴς πρὸς τὴν τῶν ὅλων ἡγεμονίαν ἐξ ἀρχῆς τὴν σὴν ἀρετὴν παρασκευάζειν ἐθέλων, κύκλω σε περιαγαγεῖν καὶ ἐπιδειξάι τῆς ἀρχῆς ἀπάσης ὄρους καὶ πέρατα καὶ φύσιν χωρίων καὶ μέγεθος χώρας καὶ δύναμιν ἐθνῶν καὶ πληθος πόλεων καὶ φύσιν δήμων καὶ τὸ κράτιστον αὐτῶν ἐκείνων τὴν περιουσίαν ὣν οὐδενὸς ἀπολελεῖσθαι χρὴ τὸν πρὸς τοσαύτην ἀρχὴν τρεφόμενον.

⁵¹ Symm. or. 1,7: *Urgeor, Auguste venerabilis, ut mihi tamquam aliquod lumen astrorum post privatas exuvias iam purpuratus in oratione nascaris. Sentio divinae lucis adflatum, ut ferme adsolet, cum iubar emicat et mundi splendor aperitur, aut cum solis emergente purpura ruborem ducit aurora.*

⁵² Lib. or 59,17; 59, 244; 59,245, 59, 271; 59, 272/273.

Themistios sich nicht dafür entschieden, die Sieghaftigkeit der Kaiser als einen Beleg dafür anzubringen.⁵³ Themistios sagte stattdessen, dass der Kaiser sich dann als gottgesandt ausweise, wenn er sich wie der platonische Philosophenkönig im Bereich der Tugend bewähre und dadurch Gott nachahme.⁵⁴ Damit stellte er den Kaiser in eine Tradition, die seit Platon philosophisch anerkannt und mit den christlichen Gottesvorstellungen kompatibel war.

Bei Aristides ahmen die Kaiser, die göttlich erwählt sind, wie selbstverständlich das Göttliche und damit das Vernünftige nach. Ein anerkannter Beweis für die ‚Wahl von oben‘ wurde in den Siegen des Kaisers gesehen.⁵⁵ Die Aufforderung des Themistios an den Kaiser, sich an der konstatierten Nachahmung zu orientieren, ist auch in der Rede des Aristides implizit enthalten. Themistios hingegen macht es explizit, indem er sagt:

Deswegen ist es eure Aufgabe, deutlich zu machen, daß die Soldaten einen Dienst für den Gott ausgeführt haben.⁵⁶

Diese Aussage bedeutet nicht, dass der Redner es offen halten würde, ob der Kaiser dieser Aufgabe nachkomme oder nicht. Ebenso wenig wird er, wie auch die Adressaten der Rede, vom Kaiser tatsächlich eine Art Stellungnahme erwartet haben. Da die Rede zur Gattung des *enkômion* gehört, wird genregemäß nur Vorteilhaftes vom Kaiser behauptet werden. Somit handelt es sich hier um eine rhetorische Aufforderung. Das Publikum wird davon ausgegangen sein, dass der Redner selbst an Kaiser Statt zeigen wird, dass dieser den erforderlichen Nachweis erbracht habe. Worin liegt jedoch die Bedeutung der Wendung: „deutlich zu machen, daß die Soldaten einen Dienst für den Gott ausgeführt haben“? Die rhetorische Aufforderung an den Kaiser, das nachzuweisen, wirkt wie ein Scharnier, das die grundsätzliche Überzeugung, der Kaiser sei göttlich legitimiert, mit den völlig heterogenen Vorstellungen der verschiedenen Eliten darüber verbindet, wie dieser Gott gedacht werden soll. Will Themistios gleichzeitig die christlichen und die nicht-christlichen Rezipienten erreichen, kann er die Nachahmung des göttlichen Kosmos durch den Kaiser offensichtlich nicht mehr ein-

53 Hier ist sicher der Einwand möglich, dass Valens zu diesem Zeitpunkt auch keine Siege vorzuweisen gehabt hätte. Das ist sicher nicht falsch, stellt jedoch nicht den eigentlichen Grund dafür dar, dass Themistios die Siege allein als Beweis für göttliche Unterstützung bestreitet. So hat Themistios auch den Vertrag zwischen Jovian und dem persischen Großkönig als einen Sieg dargestellt, auch wenn dieser Vertrag erhebliche Gebietsverluste bedeutet hatte. Themistios hätte ähnlich wie Symmachus bei Valentinian betonen können, dass er sich am Ende als Kaiser durchgesetzt hatte und hätte diese Form der Sieghaftigkeit als Beleg dafür nehmen können, dass er der Günstling der Götter sei; Vgl. Kap. II.2.

54 Dazu, dass bei Themistios „der Kaiser sich Gott zum Vorbild nimmt“: Stenger, Identität 120 f.

55 Zur Verbindung zwischen der Sieghaftigkeit des Herrschers und seiner göttlichen Legitimation im Hellenismus s. Gehrke, AKG 64, 1982, 247–277; eine differenzierte Auseinandersetzung mit der Frage, auf was die Herrschaft der ‚hellenistischen Könige‘ beruhte, bei Wiemer, in: Rebenich, Monarchische Herrschaft 305–339.

56 Them. or. 6,73c: τὸν τεῦθεν οὖν ὑμέτερον δεῖξει τῷ θεῷ τοὺς στρατιώτας διακονήσαντας.

fach so behaupten, wie es Aristides möglich war, als er sagte, dass die Kaiser durch ihre Tugenden zeigten, dass die Götter sie unterstützen.⁵⁷ Stattdessen spricht der Redner mit der Aufforderung vermutlich genau das an, was für viele Zuhörer eine Frage gewesen sein wird: Was zeichnet den neuen, dynastisch nicht legitimierten Kaiser als einen von Gott gewollten Kaiser aus? Will der Panegyrist die Akzeptanz der Eliten für den Kaiser gewinnen, ist davon auszugehen, dass er den Beweis in einem Bereich sucht, der den Erwartungen dieser möglichst entsprochen hat. Indem Themistios von den Kaisern Zeichen für ihre göttliche Sendung forderte,⁵⁸ gab er den Zuhörern zu erkennen, dass diese bereit seien, die ideelle Grundlage ihrer Herrschaft zum Gegenstand einer öffentlichen Lobrede auf sie zu machen. Daraus kann gefolgert werden, dass die Eliten darin interessiert waren, wie der Kaiser seine Gottgewolltheit begründen will. Das wiederum steht in engem Zusammenhang damit, wie er sich den Anhängern der verschiedenen Gotteskonzepte gegenüber verhalten werde.

Um möglichst breite Akzeptanz für den Kaiser zu erreichen, musste Themistios die göttliche Legitimation jeweils von den extremen Positionen der christlichen und der paganen Seite abgrenzen, die den Unmut der jeweils anderen Seite hätten provozieren können.⁵⁹ Die Herausforderung, der sich Themistios gegenüber sah, war demnach, das Verhältnis zwischen Gott und dem Kaiser ‚neutralisiert‘⁶⁰ darzustellen. Es ist daher zu erwarten, dass Themistios die Aussagen so präsentierte, dass sie sich „einer eindeutigen religiösen Zuordnung entziehen“ und daher „vielfältig verstehbar sind“.⁶¹

57 Im Gegensatz zu Themistios, der in Bezug auf die Parallele zwischen Kaiser und dem Göttlichen den Plural vermeidet und damit Rücksicht auf die unterschiedlichen Weltanschauungen nimmt, spricht Julian in or. 2[3 Bidez] auf Constantius davon, dass ein guter Herrscher die Kulte der Götter nicht vernachlässigen dürfe (86A). Daher würde ich Bringmann, Julian 50 zustimmen, dass es sich bei der zweiten Rede nicht um eine tatsächlich öffentliche Rede handelt; dagegen: Schorn, in: Baier, Legitimation 246–47, der meint, dass sich Julian mit dieser Rede in Konkurrenz zu Themistios gesehen habe und ihn als philosophischen Berater des Kaisers habe ersetzen wollen; vgl. Kap. II.1.1.

58 Them. or. 6,73c.

59 Zum Mittelweg zwischen Extremen bei Themistios: Vanderspoel, Themistius 18.: „Continued influence in several reigns indicates a measure of success in his attempt to forge an alliance between two groups on the basis of elements common to both. To do so, he needed to combat extreme elements in each camp; dissidents on both sides opposed him. Non-Christians like Libanius and Julian were unable or unwilling to accept concessions and reacted unfavorably. Christians, too, offered opposition, though less identifiably as individuals in the fourth century, partly because even the leading exponents used the tools and traditions of rhetoric to justify and promote their distaste for classical oratory, and partly because the work of others has not survived.“; ebenso schätzen Daly, Byzantion 45, 1975, 22–40 und Stertz, CJ 71, 1976, 349–358 Themistios als ausgleichend zwischen Christen und Nicht-Christen ein.

60 Zu dem Begriff ‚Neutralisierung‘, s. Leppin, ZAC 16, 2012, 259–265.

61 Leppin, ZAC 16, 2012, 259; zur Sprache Themistios' in Bezug auf Gott vgl. Sandwell, in: Mitchell/Nuffelen, Monotheism107f: „Rather, he was trying to find ways to praise the emperor using religious language that would be intelligible to both Christians and non-Christians. Even if he was aware that in doing so he might be committing a theological gaff, he must have assumed his imperial and senatorial audiences would have been sophisticated enough to understand the purpose of words in praising the emperor and not take them too literally.“

Doch wie ‚neutral‘ können Aussagen über das Verhältnis zwischen dem Kaiser und Gott sein? Im vierten Jahrhundert, da die Frage der Religion und der Kultausübung durch das Christentum neu ausgehandelt wurde, stehen jegliche Äußerungen über Metaphysisches von selbst in diesem Spannungsfeld der unterschiedlichen Gottesvorstellungen. Daher soll im nächsten Kapitel gezeigt werden, wie Themistios in seinen Lobreden auf Valens dessen Verhältnis zum Göttlichen darstellte. Dadurch soll die Positionierung der göttlichen Legitimation innerhalb der christlichen und nicht-christlichen Vorstellungen deutlich werden.

III.2 Die Nachahmung des Göttlichen im Vergleich zu den Vorstellungen bei Julian und Euseb

Nach modernem Verständnis gehört das Verhältnis zwischen Mensch und Gott nicht unbedingt in den Bereich der Philosophie, sondern eher in den der Theologie. In der Antike jedoch enthielt jede philosophische Richtung immer auch eine bestimmte Gottesauffassung. Graf spricht von einem Paradigmenwechsel in Bezug auf diese. Dieser habe im Athen der Zeit Platons stattgefunden, indem über die religiöse Tradition philosophisch reflektiert worden sei.⁶² Nach dieser Tradition sei es selbstverständlich gewesen, dass die Menschen und die Götter über bestimmte ritualisierte Praktiken kommunizieren könnten. Die Götter seien durch Riten erreichbar gewesen und hätten durch Opfer und Gebete dazu gebracht werden können, den Menschen zu helfen.⁶³ Seit Heraklit sei die Kritik an eben diesen Riten fassbar. Platon habe an diesen vor allem das Gottesbild verurteilt, das mit ihnen einhergehe, da die Götter dadurch bestechlich erschienen. Diesem Verständnis von Gott habe Platon ein anderes entgegengesetzt, indem er das Göttliche als das „absolut Gute“ gedeutet habe.⁶⁴ Die zitierten Stellen Them. or. 6,73c–d und Aristid. or. 16,244,22–245,20 weisen dieses platonische Gottesbild auf. Die Vorstellung des Themistios von einem ‚guten Gott‘ bildet die Grundlage für sein philosophisches Konzept.⁶⁵ Von diesem ausgehend entwickelt er ethische Maßstäbe, an denen er Kaiser Valens und Valentinian misst.⁶⁶ Indem er sich innerhalb seines philosophischen Konzepts auf einen monotheistischen ‚guten Gott‘ im Sinne Platons ohne jede kultische Verehrung und Anbetung bezieht, kann sich The-

62 Graf, Gottesnähe 31.

63 Diese Vorstellung erinnert an die der theurgischen Philosophen in der Tradition des Jamblichos.

64 Graf, Gottesnähe 32.

65 Für Schramm, Freundschaft 201 ist Themistios' Gottesvorstellung ein ‚paganer Monotheismus‘, er hält „Themistios' Theologie“ für eine „politische Theologie“ und zeigt 201–228, dass Themistios „eine konsistente philosophische Position vertritt“; dagegen Sandwell, in: Mitchell/Nuffelen, Monotheism 104–114, die das für Themistios bestreitet; die Vereinbarkeit von nicht-christlichem und christlichem Monotheismus ist Thema der folgenden Bände: Athanassiadi/Frede, Pagan monotheism; vor allem die Kaiserzeit und Spätantike haben im Blick: Mitchell/Nuffelen, Monotheism.

66 Vgl. Schramm, Freundschaft: „2.1 Politische Theologie“ 201–228.

mistios den heftigen Auseinandersetzungen über das richtige Gottesbild entziehen, die gerade in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts virulent waren. Wollte der Redner für den christlichen Kaiser für Akzeptanz werben, indem er zeigt, dass der Kaiser das Göttliche nachahmt,⁶⁷ musste das Konzept sowohl bei Christen als auch bei Nicht-Christen auf Anerkennung stoßen. Um die Position des Themistios innerhalb der Debatten der Zeit über das ‚richtige Gottesbild‘ aufzuzeigen, sollen zunächst zwei extreme Positionen dazu angeführt werden.

Die Vorstellungen des Kaisers Julian – nachdem er sich offen vom Christentum abgekehrt und den heidnischen Götterkulten zugewandt hatte – kann paradigmatisch für die Ansichten derer gelten, die dem Christentum innerhalb der Herrschaft keinen Raum geben wollten. Die von Julian vertretene Position strebte im Gegensatz zu den Reden des Themistios gerade nicht nach Ausgleich mit christlichen Glaubensanhängern.⁶⁸ Einen Einblick in gottgefälliges Kaisertum gibt Julian selbst in verschiedenen Schriften.⁶⁹ Doch auch die Lobrede des Libanios auf Kaiser Julian, der sogenannte *Hypatikos*, or. 12, kann als Beispiel für eine solche Haltung, wie Julian sie vertrat, dienen, da Libanios darin Julians Programm aufgenommen hat.⁷⁰ Damit kann sie als ein Beleg dafür dienen, wie ein griechischer Lobredner extreme, mit christlichen Vorstellungen nicht kompatible Vorstellungen über das Verhältnis zwischen dem Kaiser und den Göttern propagierte.⁷¹ Euseb dagegen soll auf der christlichen Seite als Vergleich herangezogen werden. Er eignet sich zu diesem Zweck, da er der erste überlieferte christliche Lobredner auf einen Kaiser ist, der seine christlichen Vorstellungen explizit in die Lobrede auf den Kaiser transportierte, was an der Tricennalienrede gezeigt werden soll.⁷² Diese unterscheidet sich sehr von den nicht-christlichen Lobreden auf den

67 Zur Nachahmung Gottes bei Themistios s. Sandwell, in: Mitchell/Nuffelen, *Monotheism* 104, Sandwell meint, dass Themistios den Kaiser hauptsächlich über sein Verhältnis zu Gott lobt und dass er meistens davon spricht, dass der Kaiser Gott nachahme.

68 Vgl. Kap. II.1.1.

69 Es kann und soll hier nicht auf alle Stellen eingegangen werden, sondern exemplarisch auf besonders aussagekräftige über das Verhältnis zwischen Kaiser und Gott, wie Julian es sich vorstellte.

70 Wiemer, *Libanios* 166: „Diese Rede ist daher als eine offiziöse Kundgebung des julianischen Hofes, als ein Dokument julianischer ‚Propanda‘ anzusehen.“ Wiemer vergleicht hierfür den Brief Julians an die Athener mit der zwölften Rede des Libanios, die entweder „*Auf Kaiser Julian als Konsul*“ oder „*Hypatikos*“ genannt wird, und verweist 151–188 vor allem auch auf die dahinterstehenden politischen Grundideen der zwölften Rede des Libanios: „*Wiederherstellung des Götterkultes*“, „*Krieg gegen die Perser*“ und „*Priesterliches Kaisertum*.“

71 Vgl. Stertz, *CJ* 71, 4, 1976, 351.

72 Die Rede ist auf Gr. auch bekannt unter: *Εἰς Κωνσταντῖνον τὸν βασιλέα τριακονταετηρικός*; Baynes, in: derselbe, *Byzantine Studies*, 168 wies erstmals auf die Bedeutung von *De laudibus Constantini* hin, indem er behauptete, dass darin die politische Philosophie des christlichen Kaiserreichs enthalten sei, die das Jahrtausend des byzantinischen Absolutismus beibehalten habe. Drake, *Praise of Constantine* 30f. hat als erster gezeigt, dass es sich bei dem Text, der die Hälfte des Manuskripts *De vita Constantini* (VC) einnimmt, um zwei Reden Eusebs handelt: *Oratio de laudibus Constantini* (LC) und *De sepulcro Christi* (SC). Dieser Einteilung des Textes und auch der Benennung Drakes als LC folgt die

Kaiser aus dieser Zeit. Der Kaiser wird zwar genregemäß gelobt, aber in Bezug auf kaiserliche Herrschaft wird der Herrscher immer in einem „Abhängigkeitsverhältnis von Gott“ gezeigt.⁷³ In den *Laudes Constantini* bezieht Euseb ohne jede Rücksichtnahme eindeutig Stellung gegen die paganen Götterkulte.⁷⁴ Die Rede kann daher als ein Beispiel für eine Position gelten, die nicht darauf abzielte, ausgleichende Formulierungen zu finden, mit denen auch nicht-christliche Zuhörer einverstanden sein konnten.

III.2.1 Göttliche Legitimation bei Themistios im Vergleich zu Eusebs *Laudes Constantini*

Und der Retter des Universums (sc. Christus) öffnet die himmlischen Pforten des Königreichs des Vaters für alle, die von hier aus dorthin hinübergehen. Der (sc. Konstantin) aber, der in Nachahmung der höheren Macht allen Schmutz des gottlosen Irrtums von dem irdischen Königreich abgewaschen hat, lädt Scharen der frommen und gottesfürchtigen Männer in den kaiserlichen Palast ein, weil er jedes einzelne Mitglied des gesamten Zuges der von ihm geleiteten Menschen zu retten beabsichtigt. Diesem allein wurde unter denen, die jemals das Imperium der Römer regiert haben, die Ehre vonseiten Gottes, des universalen Königs, gewährt, in nunmehr drei Perioden von Dekaden (sc. 30 Jahre lang) herrschen zu dürfen, und er feiert dieses Fest nicht – nach Art der Alten – zu Ehren von Geistern der Unterwelt oder von Wahngewalten von Dämonen, die das Volk in die Irre führen, noch auch mit Hilfe von Betrügereien und begleitet von dem Geplapper gottloser Menschen; vielmehr bringt er demjenigen, der ihm diese Ehre ermöglicht hat, ein

vorliegende Arbeit. Auch Schneider, Eusebius folgt Drake, wobei er *De sepulcro Christi* (SC) *De verbo Dei* nennt, was bei der Übersetzung übernommen wird (Erklärung für die von Schneider vorgenommene Umbenennung: Schneider, Eusebius 72); zu Drakes These vgl: Barnes, GRBS 18, 4, 1977; Cranz, HThR 45, 1, 47–66 verweist auf LC 199–200, 25–7[Heikel], um zu zeigen, wie der Redner die paganen kultischen Praktiken der Kaiser vor Konstantin der Lächerlichkeit preisgibt; Downey, Historia 4, 2/3, 1955, 202 schreibt: „Themistius seems to have been attempting to reply to the doctrine set forth by Euseb of Caesarea, namely that the Christian emperor was the vice-gerent on earth of god, and that the earthly empire was a *mimesis* of the heavenly kingdom.“ Die Untersuchung soll jedoch zeigen, dass Themistios in seiner Rede Euseb nicht entgegen will. Vielmehr nimmt er damit eine christliche Tradition der kaiserlichen Legitimation auf.

73 Ruhbach, Konstantinische Wende 248; nach Stenger, Identität 113, binde Euseb den Kaiser in den christlichen „Heilsplan“ ein; zu der philosophischen Vorstellung des Verhältnisses zwischen Kaiser und Gott s. Farina, L'imperatore cristiano in Eusebio; O'Meara, Platonopolis 145–151; Wienand, Der Kaiser als Sieger, 421–437; zum theologischen Hintergrund: Löhr, RAC 23, 406–411.

74 Zur Darstellung Konstantins und der Frage, ob Euseb eher mit einer theologischen oder politischen Intention in seinen Werken über Konstantin gesehen werden soll: Farina, L'imperatore cristiano in Eusebio, betont die innere Konsistenz in den Schriften Eusebs; vgl. Dvornik, Early Christian, 614–622; dagegen meint Wallraff, in: Delgado, Gott in der Geschichte 85–98, dass Euseb nicht aus einer hauptsächlich theologischen Perspektive gesehen werden sollte; hier ist nicht der Ort, die Frage zu beantworten, wie einheitlich Eusebs Werk ist, noch, wie politisch Euseb gedacht werden soll. Mir geht es vor allem darum, wie er Konstantin in den Tricennalien göttliche Legitimation zugeschrieben hat. Ruhbach, Konstantinische Wende geht eben dieser Frage nach.

Dankopfer dar, weil er sich der guten Dinge bewusst ist, die ihm zuteil geworden sind; nicht – nach Art der Alten – befleckt er den kaiserlichen Palast mit Blut und Schorf, noch auch sucht er die Dämonen der Unterwelt durch Rauch, Feuer und Verbrennung von Opfertieren zu besänftigen; vielmehr bringt er dem König des Universums selbst ein wohlgefälliges und anmutiges Opfer dar, nämlich seine kaiserliche Seele selbst und seinen Geist, der in höchstem Maße Gottes würdig ist.⁷⁵ (Eus. LC 2,5; üb. Schneider)

Euseb stellt Konstantin in dieser Passage als einen Kaiser dar, der sich ausschließlich dem christlichen Glauben zugewandt und gleichzeitig für das Ende aller anderen Kulte gesorgt habe (πάντα ῥύπον ἀθέου πλάνης τῆς κατὰ γῆν βασιλείας ἀποκαθηράμενος). Die Aussage, dass er von Gott mit 30 Jahren Herrschaft geehrt worden sei, liest sich wie ein Lohn dafür, dass er den christlichen Gott geehrt habe und dass er die heiligen und frommen (χορούς ὁσίων καὶ εὐσεβῶν (...) εἰσκαλεῖται) Männer in seinen Palast gerufen habe. Wie aus Dank schließe der Kaiser daher auch als erster die Jubiläumsfeier nicht mit einem Tieropfer. Stattdessen widme er seine Seele und seinen Sinn (ψυχὴν καὶ τὸν νοῦν) allein Gott. Die alten Kulte werden eindeutig negativ konnotiert. So charakterisiert Euseb die Dämonen als Betrüger und spricht davon, dass die Tieropfer die Palasthalle mit Tierblut verunreinigt hätten.

Bei der Interpretation der Stelle liegt das Untersuchungsinteresse weniger darin, ob Euseb Konstantins Verhalten hier wahrheitsgemäß darstellt oder ob dieses Bild des Kaisers mit der offiziellen Repräsentation Konstantins übereinstimmt. Vielmehr kommt es auf zwei Aspekte an: Euseb stellt den Kaiser göttlich legitimiert dar und diffamiert dabei offen die alten kaiserlichen Kulte. Der folgende Vergleich zwischen Themistios und Euseb soll zeigen, welche Position die beiden jeweils innerhalb der Debatte um das Verhältnis zwischen Kaiser und Gott einnahmen:

Und dann geschmückt mit dem Bild der himmlischen Königsherrschaft steuert und lenkt er die Menschen hier unten gemäß der urbildlichen Idee, indem er nach oben schaut, bestärkt durch die Nachahmung der monarchischen Herrschaft.⁷⁶ (Eus. LC 3,5; üb. Schneider)

75 Eus. LC 199–200, 25–7[Heikel]: καὶ ὁ μὲν τῶν ὄλων σωτὴρ τὰς οὐρανίους πύλας τῆς τοῦ πατρὸς βασιλείας τοῖς ἐνθῆνδε ἐκεῖσε μεθισταμένοις ἀναπετάννυσιν· ὁ δὲ ζήλω τοῦ κρείττονος πάντα ῥύπον ἀθέου πλάνης τῆς κατὰ γῆν βασιλείας ἀποκαθηράμενος χορούς ὁσίων καὶ εὐσεβῶν ἀνδρῶν εἰσω βασιλικῶν οἴκων εἰσκαλεῖται, αὐτανδρον τὸν σύμπαντα στόλον τῶν ὑπ’ αὐτῷ κυβερνωμένων διασώσασθαι προμηθεύμενος. πανήγυριν τε ταύτην μόνος οὗτος τῶν πώποτε τῆς Ῥωμαίων καθηγησαμένων βασιλείας, τριτταῖς ἤδη περιόδοις δεκάδων πρὸς τοῦ παμβασιλέως θεοῦ τιμηθεῖς, οὐ χθονίοις κατὰ τοὺς παλαιοὺς συντελεῖ πνεύμασιν, οὐδὲ λαοπλάνων φάσμασι δαιμόνων, οὐδ’ ἀπάνταις καὶ λήροις ἀθέων ἀνδρῶν, αὐτῷ δὲ τὰ χαριστήρια τῷ τετιμηκότι, συνησθημένος τῶν εἰς αὐτὸν κεχορηγημένων ἀγαθῶν, ἀποδίδωσιν, οὐ κατὰ τοὺς παλαιοὺς αἵμασι καὶ λύθροις τοὺς βασιλικούς οἴκους μιαίνων, οὐδὲ καπνῷ καὶ πυρὶ ζῶων τε ὀλοκαύτων θυσίαις χθονίους δαίμονας ἀπομειλισσόμενος, τὴν δ’ αὐτῷ τῷ βασιλεῖ τῶν ὄλων προσφιλεῖ καὶ χαρίεσσαν θυσίαν, αὐτὴν δηλαδὴ τὴν αὐτοῦ βασιλικὴν ψυχὴν καὶ τὸν νοῦν τὸν θεοπρεπέστατον ἀφιερῶν αὐτῷ.

76 Eus. LC 201,19–20[Heikel]: κάπειτα τῆς οὐρανίου βασιλείας εἰκόνι κεκοσμημένος, ἄνω βλέπων κατὰ τὴν ἀρχέτυπον ἰδέαν.

Euseb nimmt wie Themistios⁷⁷ den Gedanken aus dem Hellenismus auf, wonach der Herrscher sich am Himmel orientiere.⁷⁸ Doch mit den unterschiedlichen religiösen Auffassungen von Gott ändert sich bei Euseb auch die Vorstellung davon, worin die Nachahmung besteht. Seine Auffassung von der rechten Nachahmung der himmlischen Herrschaft wird gut greifbar in folgendem Zitat:

Doch dürfte auch ein König seinen Titel nur dann wahrhaft tragen, wenn er die Nachbildung der jenseitigen Königsherrschaft durch königliche Tugenden in seiner Seele abgebildet hat. Wer aber mit diesen Dingen nichts zu tun hat und den König des Universums ablehnt und sich auch nicht den himmlischen Vater der Seelen (als Herrn) zuschreibt noch auch sich mit dem für den König geziemenden Schmuck umkleidet, der nimmt nur hässliche Gestaltlosigkeit und Schande in seine Seele auf und vertauscht die königliche Zivilisiertheit gegen den Mutwillen eines wilden Tieres (...) Deshalb soll der Freund des universalen Königs von uns – mit der Wahrheit als Zeugin – allein als Kaiser ausgerufen werden, der allein frei ist, mehr noch in Wahrheit Herr ist, über Gelddingen steht, die Begierde nach Frauen beherrscht, siegreich ist auch über die Lüste, selbst über die, die aus natürlichen Bedürfnissen entstehen, der den Mutwillen und Zorn beherrscht, aber nicht davon beherrscht wird; dieser ist in Wahrheit ein Autokrator (Selbstbeherrscher); weil er den Titel aufgrund seines Handelns trägt, führt er diesen Namen.⁷⁹ (Eus. LC 5,2–4; üb. Schneider)

⁷⁷ S. Them. or. 6, 73d.

⁷⁸ Baynes hat gezeigt, dass auch Eusebs Herrschaftskonzept auf das hellenistische aufbaute. Baynes, in: ders., *Byzantine Studies*, 47–66, hier: 48: „It was under Constantine the Great that Euseb first formulated the theory of the Christian Empire“ und: Baynes, in: ders., *Byzantine Studies*, 168–72: „Enough has been said to suggest that in the Hellenistic philosophy of kingship material lay ready to the hand of Eusebius when he sought to fashion a theory of State for the new Christian Empire. Diotegenes, as we have seen, had written that the king had been transformed into a god among men. Eusebius had only to drop the godhead of the king and to put in its place the Viceregent of God: Constantine rules οἷα μεγάλου βασιλέως ὑπαρχος (Eus. LC 215,31[Heikel]; Downey, *Historia* 4, 2/3, 1955, 202 geht sogar davon aus, dass Themistios Euseb gelesen habe und dass er ein paganes Gegenmodell zu den christlichen Vorstellungen aufzeige; die Verbreitung Eusebs in der Herrschaftszeit von Valens ist umstritten, so dass man nicht sagen kann, wieviele Christen im Osten des Reiches Euseb kannten. Es scheint aber plausibel, dass Euseb bei dem Lob auf die Herrschaft Konstantins, den er LC 7,13 Stellvertreter Gottes nennt, das Verständnis von Herrschaft so beschreibt, dass er damit gewissermaßen den Zeitgeist zumindest der christlichen Teile der oströmischen Welt widerspiegelt; zur Verwendung des Stellvertreter-Begriffs bei Euseb im Gegensatz zu Themistios s. Kap. IV.2.1.4.1.

⁷⁹ Eus. LC 203–204,25–16[Heikel]: ἀτὰρ δὴ καὶ βασιλεὺς ἀληθεῖ λόγῳ χρηματίζεσθαι (ἀν) οὗτος ὁ τῆς ἐπέκεινα βασιλείας τὸ μίμημα βασιλικαῖς ἀρεταῖς τῇ ψυχῇ μεμορφωμένος, ὁ δὲ τούτων ἀπεξενωμένος καὶ τὸν βασιλέα τῶν ὄλων ἀπαρνηθεὶς, μηδὲ τὸν ἐπουράνιον ψυχῶν ἐπιγραψάμενος πατέρα, μηδὲ τὸν πρέποντα βασιλεῖ κόσμον περιθέμενο, ἀμορίαν δὲ καὶ αἴσχος ἀναλαβὼν τῇ ψυχῇ, καὶ θηρὸς μὲν ἀγρίου θυμὸν βασιλικῆς ἡμερότητος ἀντικαταλαξάμενος ... διὸ δὴ μόνος ἡμῖν βασιλεὺς σὺν ἀληθείᾳ μάρτυρι κεκηρύχθω ὁ τῷ παμβασιλεῖ θεῷ φίλος, ὁ δὴ μόνος ἐλεύθερος μᾶλλον δὲ [ὁ] κύριος ἀληθῶς, καὶ χρημάτων μὲν ἀνώτερος, γυναικῶν δ' ἐπιθυμίας κρείττων, νυκτιγῆς δὲ ἡδονῶν καὶ τῶν κατὰ φύσιν, κρατῶν δὲ θυμοῦ καὶ ὀργῆς, ἀλλ' οὐ κρατούμενος, αὐτοκράτωρ ἀληθῶς οὗτος, φερόνυμον τῇ πράξει φέρων τὴν ἐπιγορίαν.

Euseb beschreibt den rechtmäßigen, legitimen Herrscher im Besitz königlicher Tugenden. Für ihn ist Gott die „Quelle der kaiserlichen Macht“.⁸⁰ Der nicht rechtmäßige Herrscher, der den „Herrscher aller“ (τὸν βασιλέα τῶν ὄλων) verleugne, habe die Seele eines wilden Tieres angenommen (θηρὸς μὲν ἀγρίου θυμόν).

Der einziggezeugte Logos Gottes herrscht mit seinem Vater zusammen von den anfanglosen Äonen bis zu unermeßlichen und unendlichen Äonen. Der Freund Gottes (sc. Konstantin), fortwährend geleitet durch königliche Gnadenströme von oben her und machtvoll durch die Benennung mit dem göttlichen Titel, herrscht über die Menschen auf der Erde in langen Perioden von Jahren. Sodann bereitet der Retter des Universums den gesamten Himmel und Kosmos sowie das oberste Königreich für seinen Vater geziemend vor. Der Freund Gottes (sc. Konstantin) aber führt unter den Menschen auf der Erde diejenigen, die ihm unterstellt sind, zu dem einziggezeugten Retter-Logos hin und bereitet sie für dessen Königreich vor. (Eus. LC 2,1–2; üb. Schneider)⁸¹

Aus dieser Stelle wird deutlich, dass der Kaiser nach Eusebs Vorstellung Gott nachahmt, indem er seine Untertanen auf das ‚himmlische‘ Reich vorbereitet.

Zum Vergleich nun eine Passage aus or. 6 des Themistios:

Die Sache verhält sich nämlich folgendermaßen: Von altersher, ihr Kaiser, besteht zwischen Herrschaft und Philosophie verwandtschaftliches Wohlwollen. Zum selben Nutzen hat der Gott die beiden auf die Erde geschickt, damit sie den Menschen förderlich sind und sie verbessern, indem die eine das Gute lehrt, die andere es ausführt.⁸² (Them. or. 6,72a–b; üb. nach Leppin/Portmann)

Eine interessante Parallele zu dieser Aussage findet sich bei Euseb:

Während derselben Zeit erblühte auch das Kaiserreich der Römer für alle Menschen und der ewig andauernde, unversöhnliche und unaufhörliche Streit der Völker wurde ein für allemal beseitigt. Als aber die Erkenntnis des einen Gottes allen Menschen vermittelt wurde und die eine Art der Frömmigkeit sowie die rettungsbringende Lehre Christi, da nahm, zumal dementsprechend auch nur ein Kaiser (sc. Augustus) zu ein und derselben Zeit über das ganze Reich der Römer herrschte, tiefer Friede das Gesamte in Besitz. Zusammen und zur gleichen Zeit wie in-

⁸⁰ Baynes, in: ders., Byzantine studies 169: „That god is the source of the imperial power – ὁ τῆς βασιλείας αἴτιος (Eus. LC 197,8[Heikel]), καὶ δὴ βασιλείας αὐτῆς ἀρχῆς τε πάσης καὶ ἐξουσίας καθηγεμῶν (Eus. LC. 202,17–18[Heikel]) – is of course traditional in Christian belief – δόγμα of the pagan.“

⁸¹ Eus. LC 199, 4–12[Heikel]: Ὁ μὲν γε θεοῦ μονογενῆς λόγος τῷ αὐτοῦ πατρὶ συμβασιλευῶν αἰῶνων εἰς ἀπέιρους καὶ ἀτελευτήτους αἰῶνας διαρκεῖ (ὁ) δὲ τούτῳ φίλος, ταῖς ἄνωθεν βασιλικαῖς ἀπορροαῖς χορηγοῦμενος τῷ τε τῆς θεικῆς ἐπηγορίας ἐπυνύμῳ δυναμούμενος, μακραῖς ἐτῶν περιόδους τῶν ἐπὶ γῆς κρατεῖ. εἶθ' ὁ μὲν τῶν ὄλων σωτὴρ τὸν σύμπαντα οὐρανόν τε καὶ κόσμον τὴν τε ἀνωτάτῳ βασιλείαν εὐπεπῆ τῷ αὐτοῦ πατρὶ παρασκευάζει· ὁ δὲ τούτῳ φίλος αὐτῷ τῷ μονογενεῖ καὶ σωτῆρι λόγῳ τῶν ἐπὶ γῆς τοὺς ὑποχειρίους προσάγων ἐπιτηδεῖους πρὸς τὴν αὐτοῦ βασιλείαν καθίστησιν.

⁸² Them. or. 6,72a–b: Ἐχει γὰρ οὕτως ἄνωθεν, ὡ βασιλεῖς, εὐνοια καὶ συγγένεια βασιλεία πρὸς φιλοσοφίαν ἐστὶ καὶ ἐπὶ τὴν αὐτὴν χρεῖαν κατέπεμψεν ὁ θεὸς ἀμφοτέρας εἰς τὴν γῆν, ἐπιμελεῖσθαι καὶ ἐπανορθοῦσθαι τοὺς ἀνθρώπους, τὴν μὲν διδάσκουσιν τὰ ἀγαθὰ, τὴν δὲ χορηγοῦσαν.

folge eines einzigen göttlichen Befehls sprossen für die Menschen zwei Triebe von Gutem empor, die Herrschaft der Römer und die fromme Lehre. (Eus. VC 16,4; üb. Schneider)⁸³

Euseb spricht von Schösslingen aus dem Bereich des ‚Guten‘, die Gott für die Menschen hat wachsen lassen, die Lehre Christi und die Herrschaft eines Kaisers. Beide verfolgen das gleiche Ziel. Bei Themistios liegt der Unterschied darin, dass Gott nicht die Lehre Christi gelehrt sehen will, sondern das ‚Gute‘. Die göttliche Legitimation der Herrscher zeigt sich in der Aussage, dass der Gott den Kaiser ‚auf die Erde geschickt‘ habe (κατέπεμψεν), um das ‚Gute‘ (τὰ ἀγαθὰ) auszuführen (χορηγοῦσαν). Zugleich wird darin jedoch auch – und zwar auf einer Ebene – die Aufgabe des Philosophen göttlich legitimiert, das ‚Gute‘ (τὰ ἀγαθὰ) zu lehren (διδάσκουσαν). Welche Bedeutung es für das Herrschaftskonzept des Kaisers hatte, dass sich sein Lobredner als göttlich gesandter Philosoph stilisiert, wurde bereits in Kapitel II.2 erörtert. Hier soll es nun um die Bedeutung der Aussage gehen, dass Gott Valens auf die Welt gesandt habe.⁸⁴ Das ‚Gute‘ zu tun wird zum göttlichen Auftrag des Kaisers und bildet zugleich auch seine Legitimation durch Gott. So fordert Themistios konsequenterweise auch Beweise dafür, dass er das ‚Gute‘ ausführe, wie or. 6, 73c–d gezeigt hat.⁸⁵ Sich für das ‚Gute‘ einzusetzen, kann wiederum synonym gesehen werden zur Nachahmung der himmlischen Herrschaft (73d: σημείον ἐστίν, οὐ χρυσοῦς ἀετὸς οὐδὲ γράμματα πολυτίμητα οὐδὲ φληγάφοι ἀλλὰ γνώμη πρὸς ἐκεῖνον ὀρώσα καὶ πρὸς τὸν ἐκεῖνου ζῆλον συντεταμένη). Die Verbindung des guten Handelns mit der herrschaftlichen Legitimation lässt sich aus Themistios Kosmologie ableiten:

Der aristotelische Gott wird also mit platonischen Termini beschrieben – das Gute oder Idee, Platons ‚effizierende Ursache‘ sei ‚das Eine, ich meine die Idee‘ (In Phys. 13,15f. Schenkl) –, und das Verhältnis des Kosmos zu seiner effizierenden Ursache, dem Unbewegten Bewegter wird mit dem platonischen Ausdruck für das höchste Gute beschrieben, nämlich der ‚Angleichung an Gott, soweit möglich‘ (Them., or. 13,176b).⁸⁶

Aus dieser philosophischen Grundannahme heraus kann Themistios in seiner Lobrede auf den Kaiser auch behaupten:

Aber Tugend gegenüber den Menschen, Sanftmut und Wohlwollen – ich zögere, es zu sagen und ich zögere sehr, aber die Wahrheit gestattet es! – stehen sie nicht demjenigen, der Anteil an der

⁸³ Eus. LC 249, 10–18[Heikel]: ἐν ταύτῳ δὲ καὶ βασιλεία μία τοῖς πᾶσιν ἡ Ῥωμαίων ἐπήνθει, ἀνήρητό ἢ ἐξ αἰῶνος ἄσπειστος καὶ ἀκατάλακτος τῶν ἔθνῶν ἔχθρα. ὡς δὲ ἐνὸς θεοῦ γνώσις πᾶσιν ἀνθρώποις παρεδίδοτο καὶ τρόπος εἰς εὐσεβείας σωτήριός τε ἡ Χριστοῦ διδασκαλία, κατὰ ταῦτα καὶ βασιλέως ἐνὸς ὑφ’ ἑνα καὶ τὸν αὐτὸν χρόνον καθ’ ὅλης τῆς Ῥωμαίων ἀρχῆς ὑποστάτος εἰρήνη βαθεῖα τὰ σύμπαντα διελάμβανεν ὁμοῦ τε καὶ ὑφ’ ἐνὶ καιρῷ ὥσπερ ἐξ ἐνὸς θεοῦ νεύματος ἀνεφύοντο εἰς ἀνθρώπους ἀγαθῶν δύο βλαστοί, ἢ τε Ῥωμαίων ἀρχὴ καὶ ἡ εὐσεβῆς διδασκαλία.

⁸⁴ An einer anderen Stelle (78b–c) spricht er davon, dass die Kaiser vom Archegeten ausgewählt worden seien oder dass sie nach dem Willen des Zeus regierten (73c).

⁸⁵ Vgl. Kap. II.2.

⁸⁶ Schramm, in: Riedweg/Horn/Wyrwa, Grundriss Philosophie 416.

(göttlichen) Natur hat, auch näher? Die Tugend macht (den Kaiser) göttergleich und gottebenbildlich. Dadurch wird der Kaiser ‚zeusgenährt‘, ‚zeusgezeugt‘, und dann werden wir nicht lügen, wenn wir ihm Göttlichkeit zusprechen.⁸⁷ (Them. or. 6,79a–b; üb. nach Leppin/Portmann)

Zeigt sich die Nachahmung der göttlichen Kraft bei Eus. LC 199–200, 25–7[Heikel] darin, dass Konstantin die Erde von den alten Kulte befreit habe und heilige und fromme Männer zu sich rufe, so wird Valens nach Themistios' Worten allein dadurch „göttergleich, gottebenbildlich, zeusgenährt und zeusgezeugt“ (θεοείκελος, θεοειδής, διοτροφής und διογενής), dass er tugendvoll handelt.

Den Nachweis, dass Gott den Kaiser gesandt und gefördert habe, bringt dieser nach Themistios, wenn er die genannte Tugend praktiziere. Somit hebt der Redner den Nachweis für die göttliche Legitimation auf eine Ebene, die über den religiösen Zerwürfnissen der Zeit stand. Mit tugendvollem Handeln als Ausweis der göttlichen Auserwähltheit konnte Themistios sowohl bei den nicht-christlichen Zuhörer als auch bei den christlichen auf Akzeptanz hoffen. Indem er den aristotelischen Gott mit Platons ‚das Gute‘ beschreibt und das höchste Gut in der ‚Angleichung an Gott‘ sieht, findet er eine philosophische Ausdrucksform, der Christen und Nicht-Christen zustimmen können. Die Frage, wie der Kaiser konkret in Kontakt zu Gott trete, die die Anhänger der alten Kulte anders beantwortet hätten als die Christen, wird von Themistios bewusst ausgespart.

Euseb und Themistios behaupten beide, dass Gott den Kaiser auf die Erde geschickt habe. Der Unterschied liegt jedoch darin, wie sich der Herrscher als gottgesandt erweist, wie er Gott nachahmt. Doch selbst dieser Unterschied ist nicht sofort augenfällig, da beide Lobredner den gottgesandten Kaiser als tugendhaft kennzeichnen. Die Differenz liegt in der Vorstellung davon, wie sie dies zeigen. Bei Euseb gehört zu den königlichen Tugenden unabdingbar der Glaube an den christlichen Gott (τὸν βασιλέα τῶν ὄλων). Die Verbindung, die zwischen dem Kaiser und Gott hergestellt wird, ist bedeutungsvoll für die damit zusammenhängende Legitimation des Kaisers: er ist rechtmäßig, wenn er den christlichen Gott anerkennt, dessen Herrschaft nachahmt und ‚heilige und fromme Männer‘ zu sich in seinen Palast ruft (LC 199–200, 25–7[Heikel]). Konstantins Legitimation war nach den angeführten Stellen aus den *Laudes Constantini* eng gebunden an den Auftrag, für die Verehrung Gottes innerhalb seiner weltlichen Herrschaft zu sorgen. Damit machte Euseb ihn als legitimen Kaiser zugleich zu einem Instrument des göttlichen Willens.⁸⁸ Wollte Konstantin sich nach Eusebs Worten als christlicher Herrscher erweisen, sah er sich zugleich konfrontiert mit christlichen Erwartungen an seine Rolle als Kaiser. Der Monarch wurde „zu einem Objekt theologischer Evaluation [...] Nun musste er sich im dogmatischen Sinne

⁸⁷ Them. or. 6,79a–b: ἡ δὲ εἰς ἀνθρώπους ἀρετὴ καὶ πραότης καὶ εὐμένεια—ὀκνῶ μὲν εἰπεῖν καὶ λίαν ὀκνῶ, ξυγχαρεῖ δὲ ἡ ἀλήθεια—μὴ καὶ μᾶλλον ἔστιν ἐγγυτέρα τῷ κοινωνοῦντι τῆς φύσεως; αὕτη ποιεῖ θεοείκελον, αὕτη θεοειδῆ, οὕτω διοτροφής γίνεται βασιλεύς, οὕτω διογενής, οὕτως αὐτῷ τὴν θειότητα ἐπιφημίζοντες οὐ ψευσόμεθα.

⁸⁸ Ruhbach, in: derselbe, Konstantinische Wende 244.

als rechtläubig erweisen und in der Nachfolge des Mose und David seine christlichen virtutes aufzeigen.⁸⁹ Der Einfluss der Christen bei einem christlichen Kaiser wurde von den Gegnern des christlichen Glaubens wahrgenommen und kritisiert, wie etwa in der Lobrede des Libanios auf Julian, or. 12.⁹⁰ Der Herrscher, der Eusebs Ideal gerecht werden wollte, war daher in Bezug auf die Frage, ob er die göttliche Herrschaft nachahmt, nicht unabhängig von den Urteilen christlicher Vertreter.⁹¹ Er war Teil der christlichen Gemeinschaft auf Erden, auch wenn Euseb ihn zum Stellvertreter Gottes macht. Damit stand er in Bezug auf seine Nachahmung Gottes gewissermaßen in Konkurrenz zu der Gemeinschaft von Christen, geistlichen Autoritäten und den Vertretern der Kirche. Das Verhältnis zu den Bischöfen etwa war für den ersten christlichen Kaiser nicht definiert und befand sich in einem Aushandlungsprozess. Konstantin wurde von Euseb zwar ein religiöser Auftrag zugesprochen, galt allerdings nicht als Geistlicher. Er sah sich daher mehr oder weniger intensiv mit der Meinung christlicher Autoritäten konfrontiert, die von sich beanspruchen konnten, für eine Deutung des gottgerechten Lebens berufen worden zu sein.⁹² Bei Themistios – und das ist das Entscheidende bei dem Vergleich mit Euseb – war der Kaiser unabhängig von bestimmten Glaubensvorstellungen.⁹³ Der Herrscher hatte in seinem Herrschaftsmodell mehr Einfluß auf das, worin die Nachahmung der göttlichen Herrschaft besteht. Er war der Idee des Themistios nach zwar von Gott auf die Erde gesandt, musste sich jedoch nicht in einem spezifisch religiösen Bereich als solcher erweisen. Er musste keinen Glauben verbreiten. Ebenfalls musste Themistios den Kaiser nicht ‚Stellvertreter‘ Gottes nennen, wie Euseb das getan hat, sondern konnte den Kaiser selbst als μέγας βασιλεύς bezeichnen.⁹⁴ Stattdessen zeigte er sich als göttlich gewollt, wenn er

89 Rebenich, Monarchie, RAC 24, 2012, 1176 f.

90 Wiemer, Libanios 175 meint, dass Julian bei Libanios so dargestellt werde, dass er nicht wie Konstantin auf Bischöfe und Eunuchen gehört hätte, sondern selbst mit den Göttern in Kontakt gestanden habe.

91 Hierbei ist weniger relevant, ob sich ein Kaiser tatsächlich an das von Euseb beschriebene Ideal gehalten hat, als vielmehr darum, welcher Anspruch aus der Rede des Eusebs ins Bezug auf die Nachahmung des Göttlichen durch den Kaiser herauszulesen ist.

92 Konstantin nennt sich in Eus. VC 4,24 einmal *ἐπίσκοπος τῶν ἔκτος*. Die Bedeutung dieser Wendung gibt der Altertumswissenschaft bis heute Rätsel auf. Einen guten Überblick darüber gibt Sperandio, *Historia et ius* 7, 2015, 1–17; Cranz, *HThR* 45,1, 1952, 64 interpretiert die Stelle so, dass Konstantin meint, dass er als Kaiser die Funktion eines Bischofs übernehme; Vittinghoff, *RhM* 96,4, 1953, 370 meint, dass Konstantin sich als Bischof für diejenigen außerhalb der Kirche sah; so auch Baynes, *Constantine the Great* 25; Bowersock, *CPh* 81,4, 1986, 302 und Fowden, *Empire* 91f.; Av. Cameron, *Constantine* 320 meint dagegen, dass das Wort *ἐπίσκοπος* für Konstantin nicht zu ernst genommen werden sollte; so auch Van Dam, *Remembering Constantine* 76, der meint: „The emperor could joke that he too was an episkopos, a ‚bishop‘ or ‚overseer‘, ‚appointed by God‘.“

93 Hier möchte ich mich für das Gespräch mit Herrn Hans-Ulrich Wiemer bedanken, das wir im Rahmen meiner Dissertation geführt haben.

94 Siehe Kap. IV.2.1.4.1.

sich tugendhaft verhielt. Die Art von Tugend lehnt sich an den platonischen Tugendbegriff und den Begriff der *philanthropia* an.⁹⁵ Damit – so kann man einwenden – setzt sich der Herrscher dem Urteil des Themistios aus, der sich selbst zum Spezialisten dieses Bereichs erklärt hat. Das bedeutet jedoch keine große Minderung der Unabhängigkeit des Kaisers, da Themistios selbst in einer eindeutigen Abhängigkeit zum Kaiser stand und nicht auf eine Gemeinschaft wie die der Christen zurückgreifen konnte. Der Kaiser musste für den Erhalt seiner Legitimation durch Themistios allein darauf achten, dass er sich so verhielt, dass Themistios – preist er ihn als tugendhaft – seine philosophische Glaubwürdigkeit behielt.

Ein anderer wesentlicher Unterschied zu Euseb liegt in der Breite der Akzeptanz, die das Konzept des Themistios im Vergleich zu dem Eusebs erreichte. Alle nicht-christlichen Mitglieder der Eliten werden die eindeutig christliche kaiserliche Legitimation eines Euseb nur schwer bis nicht anerkannt haben. Dagegen konnte ein Kaiser, der sich durch platonisch tugendhaftes Verhalten als legitim erwies, die Akzeptanz der nicht-christlichen und der christlichen Eliten erhalten haben, da die Philosophie Platons für die Christen ihrerseits einen hohen Akzeptanzgrad erlangt hatte.

III.2.2 Göttliche Legitimation des Themistios im Vergleich zu Julian und seinem Lobredner Libanios

Julians Vorstellungen über das Verhältnis zwischen den Göttern und dem Herrscher auf Erden kann anhand seiner eigenen Schriften herausgearbeitet werden.⁹⁶ In der Abhandlung „Antwort an den Kyniker Herakleios“ schreibt Julian über seinen Auftrag als Kaiser. Er erzählt darin in einem Mythos, wie Zeus mit dem Rat der Götter beschlossen habe, die Ordnung auf der Welt wieder aufzurichten. Ein junger Mann sei unter dem Schutz der Götter auf die Erde geschickt worden. Ihm sei von Zeus folgender Auftrag gegeben worden:

Liebe deine Untertanen wie wir dich lieben und stelle die Verehrung von uns Göttern allen anderen schönen Werken voran. Denn wir sind deine Wohltäter, Freunde und Erretter. (...) Wisse, dass dir die menschliche Gestalt um dieses Dienstes willen gegeben ist. Denn wir wollen, dass du das

⁹⁵ Zum Begriff der *philanthropia* bei Themistios s. Schramm, Freundschaft 211–228, in dem Schramm den Begriff sehr genau aus Themistios' Schriften und Reden herausarbeitet; hier ausführlich innerhalb Themistios' politischer Vorstellungen behandelt in Kap. IV–IV.2.

⁹⁶ Stenger, Identität 135: „Während Marc Aurel seine eigenen Gedanken über die Kaiserherrschaft vermutlich nur vor sich selbst niedergelegt hat, scheint Julian das dringende Bedürfnis verspürt zu haben, seinen Zeitgenossen die Richtlinien seines Tuns mitzuteilen. Beinahe in all seinen literarischen Werken kommt er mehr oder minder ausführlich auf das Thema der idealen bzw. der schlechten Herrschaft zu sprechen.“

väterliche Haus mit Respekt vor den Götter reinigst. Bedenke also, dass du eine unsterbliche Seele hast, die ein Abkömmling der unsrigen ist, und dass du, wenn du uns folgst, Gott sein und zusammen mit uns unseren gemeinsamen Vater schauen wirst.⁹⁷ (Jul. or. 7, 233c–234c; üb. Bringmann)

Sehr anschaulich zeigt diese Stelle, wie der als junger Mann dargestellte Julian seine Legitimation als Kaiser anhand des Mythos begründet.⁹⁸ Die Götter haben ihn auf die Erde geschickt, damit er den Götterglauben, der durch die Ausbreitung des Christentums geschwächt wurde, wiederbelebe. Kommt er diesem Auftrag nicht nach, ist seine göttliche Unterstützung obsolet. Ist er jedoch erfolgreich, so wird er mit einem Leben als Gott im Jenseits belohnt.

Der Auftrag der Götter an Julian wurde zu einem seiner wichtigsten politischen Grundideen. Julians Herrschaftskonzept, den Götterkult zu erneuern, schlägt sich so konsequenterweise auch in den Lobreden seines Panegyristen Libanios nieder.⁹⁹ Die göttliche Legitimation des Julian und Eusebs zeigt damit eine verblüffende Struktur analogie. Euseb sieht den Kaiser Konstantin in seiner Tricennalienrede als ein Werkzeug Gottes, die Verbreitung der christlichen Religion voranzutreiben.¹⁰⁰ Damit ordnete er die Politik des Kaisers seinem theologischen Anspruch unter. Bei Julian verhielt es sich sehr ähnlich, da auch bei ihm die Rolle des Kaiser aufs engste mit seiner Religiosität verflochten war. Er ist Kaiser, „Philosoph und Theologe“¹⁰¹ in einem. Beide Redner verweisen auf einen Lohn im Jenseits.

Die Herrschaft wurde nach den Worten des Themistios von Gott auf die Erde gesandt um ‚Gutes‘ zu tun.¹⁰² Die von Themistios beschriebene Legitimation verbindet sich daher ebenfalls mit einem Auftrag. Der Unterschied ist jedoch, dass Euseb und

97 Jul. or. 7, 233c–234c: φίλει τοὺς ἀρχομένους ὡσπερ ἡμεῖς σέ. τὰ πρὸς ἡμᾶς ἠγείσθω σοι τῶν καλῶν πάντων ἔσμεν γάρ σου καὶ εὐεργεταὶ καὶ φίλοι καὶ σωτῆρες. (...) ἴσθι δὲ σεαυτῷ τὰ σαρκία δεδόσθαι τῆς λειτουργίας ἔνεκα ταυτησί. βουλόμεθα γάρ σοι τὴν προγονικὴν οἰκίαν αἰδοῖ τῶν προγόνων ἀποκαθῆραι. μέμνησο οὖν, ὅτι τὴν ψυχὴν ἀθάνατον ἔχεις καὶ ἔκγονον ἡμετέραν, ἐπόμενός τε ἡμῖν ὅτι θεός ἔση καὶ τὸν ἡμέτερον ὄψει σὺν ἡμῖν πατέρα; Bringmann, Julian 114; Bringmann, Julian 113f. hat diese Schrift eingehend behandelt.

98 Eunap stellt Julian in seinen Historien ebenfalls als den vom Himmel gesandten dar: Eun. fr.1 [Blockley]: καὶ πάντα γε ἐς τὸν Ἰουλιανὸν ἀναφέρειν ἐδόκει, ὃς ἐβασίλευσε μὲν ἐφ' ἡμῶν, τὸ δὲ ἀνθρώπινον αὐτὸν ὡσπερ τινὰ θεὸν προεκύνουν ἅπαντες (...); Eun. fr. 15[Blockley] = 8[FHG IV]: φέρεται δ' ἐντεῦθεν ὁ λόγος ἐφ' ὃν περ ἐφέρετο ἐξ ἀρχῆς, καὶ ἀναγκάζει γε τοῖς ἔργοις ἐνδιατρίβειν ὡσπερ τι πρὸς αὐτὸν ἐρωτικὸν πεπονθότα; Dagron, Travaux et mémoires 3, 1968, 76.

99 Lib. or. 12; dazu Wiemer, Libanios, 151–188; nach Wiemer, Libanios 176–181 bringen die Lobreden „die politischen Grundideen“ der Herrschaft Julians zum Ausdruck. Von diesen gehörten zwei in den religiösen Bereich: die „Wiederherstellung des Götterkultes“ und das „Priesterliche Kaisertum“; Elm, in: Baker-Brian/Tougher, Emperor and Author 5 zählt nach Amm. 22,2,3 den Sieg gegen Persien ebenfalls zu Julians Hauptprogramm, da Julian einen Sieg auf dem Gebiet, auf dem sein Cousin gescheitert sei, als göttliche Gnade, ‚nutu caelesti‘, gedeutet hätte.

100 Rebenich, Monarchie, RAC 24, 2012, 1176.

101 Bringmann, Julian 106.

102 Them. or. 6,72a–b.

Julian dem Kaiser einen explizit religiösen¹⁰³ Auftrag zuschreiben, der bei Euseb eingebettet ist in die christliche Religion und bei Julian in seine Form der Religion, die eng verbunden ist mit den traditionellen nicht-christlichen Kulturen. Der Auftrag, den Themistios dem Kaiser nach den Worten seiner Rede gibt, ist allerdings jeder Religiosität – soll heißen Anbindung an eine Religion oder einen Kult – entkleidet. Es handelt sich allein um einen philosophisch – ethischen Auftrag. Im Gegensatz zu Themistios' Vorstellungen über die göttliche Legitimation des Kaisers, sind die von Euseb und Julian nicht darauf ausgelegt, bei den Anhänger der jeweils anderen Gotteskonzepte für Akzeptanz zu werben.¹⁰⁴ Euseb bringt in den Tricennalien alle Kaiser, die sich durch antiken Götterkult hervorgetan haben, in Misskredit. Julians „Konzept eines Priesterkaisers war zudem ein Stein des Anstoßes nicht nur für die Christen, auf die Libanios im Hypatikos keinerlei Rücksicht nimmt, sondern auch für einen Teil der Nicht-Christen.“¹⁰⁵ Sein Lobredner Libanios, im Gegensatz zu Mamertinus in seiner Lobrede auf Julian aus dem Jahre 362, nimmt polemisch Stellung im „Streit der Weltanschauungen“.¹⁰⁶ Das Christentum wird bei ihm als „Irrlehre“ und als „Schmutzpfleck“ bezeichnet und Jesus wird ein „Scheingott“ genannt.¹⁰⁷

Eine weitere Strukturanalogie zwischen Julian und Euseb liegt darin, dass Julian die Kulte für die Götter nicht nur erneuern wollte wie etwa Diokletian, der eine Verbindung zwischen dem Verfall kultischer Praktiken und den Krisen des Römischen Reiches im dritten Jahrhundert sah.¹⁰⁸ Julian strebte einen tatsächlichen Glauben der Untertanen an die Götter an, ein Bekenntnis, mit dem er „Seelenheil aller Menschen“ erreichen wollte.¹⁰⁹ So setzt er an das Ende seiner Schrift über die *Große Göttermutter* folgendes Gebet:

103 Im Zusammenhang mit Julian scheint das Wort ‚religiös‘ passend. Bei der Beschreibung der antiken Götterverehrung wird dagegen ‚kultisch‘ verwendet.

104 Stenger, Identität 165: „Während Themistios gerade darauf hinwirkt, ein möglichst umfassendes, für Christen wie Heiden gleichermaßen akzeptables Herrscherideal zu entwerfen, versucht Julian, das Diskursfeld so zu formen, daß für christliche Positionen von vornherein kein Platz ist.“

105 Wiemer, Libanios 182.

106 Wiemer, Libanios 170; zu Libanios' grundsätzlichem Ignorieren der religiösen Ausrichtung bei christlichen Kaisern und dazu, dass er sich nicht um eine Sprache bemüht, die bei den Christen gut ankommt: Sandwell, in: Mitchell/Nuffelen, Monotheism 116: „Libanius, on the other hand, is noted for ignoring, as far as possible, the Christianity of Christian emperors and for having little consistent interest in monotheism or adapting his religious language to suit Christian tastes.“

107 Lib., or. 12,31; Wiemer, Libanios 170.

108 Allerdings findet sich auch bei Libanios or. 12, 88 die Vorstellung, dass die Rückkehr zu den alten Götterkulturen eine Voraussetzung dafür sei, dass die Römer wieder militärische Erfolge erzielen; nach Wiemer, Libanios 175 war das für Julian aber nur einer von mehreren Gründen, die Götterkulte wieder zu erneuern.

109 Bringmann, Julian 88 sieht in der Bedeutung des „Heils der Seele als der höchsten Frucht des wahren Glaubens“, die in diesem Zitat deutlich wird, bei allen Unterschieden eine große Gemeinsamkeit des christlichen und neuplatonischen Religionskonzepts. Die Forderung nach einem inneren Bekenntnis wird besonders augenfällig in Julians Rhetorendikt; Bringmann, Julian 123–128 legt sehr

Gib allen Menschen Glückseligkeit, deren Gipfel die Erkenntnis der Götter ist, und (gib) dem römischen Volk als ganzem, gnädigen Gunsterweis, der ihm hilft, die Geschicke des Reiches für viele Jahrtausende zu lenken, und mir selbst (gib) als Frucht meiner Verehrung für dich Wahrheit in der Lehre von den Göttern, Vollendung in gotterfüllten Werken, für alles Tun, zu dem wir uns anschicken in den Taten des Friedens und des Krieges, die erforderliche Tüchtigkeit verbunden mit gutem Glück und ein Ende des Lebens ohne Schmerz, voller Ruhm und mit guter Hoffnung für die Reise zu euch, ihr Götter.¹¹⁰ (Jul. or. 5[Hertlein, Wright] = 8 [Rocheffort]),180 b–c; üb. Bringmann)

Die Nachahmung der Götter ist bei Julian nicht zu trennen von seinem Ziel, mittels dieser zugleich das Heil für die eigene Seele zu erlangen.¹¹¹ Sie wird für Julian zu einem wichtigen Grundsatz seines Regierungsprogramms.¹¹² Dies kann auch einem weiteren Werk Julians entnommen werden, den *caesares*, einer Satire, in denen die Götterversammlung die verstorbenen Kaiser hinsichtlich ihrer Regierungsprogramme bewerten. Julian selbst habe diese Abhandlung als einen in „pädagogischer Absicht“ geschriebenen Mythos verstanden.¹¹³ In dem Mythos gewinnt den ersten Platz unter den Kaisern Marc Aurel, da er sich „der richtigen Regierungsmaxime, der Nachah-

überzeugend dar, warum es sich bei dem Edikt um ein gegen die Christen gerichtetes Kampfinstrument handelte, dagegen Hardy, ChHist 37, 2, 1968, 131–143; Klein, RenQ 76, 1981, 73–94 und Pricoco, Orpheus N.S. 1, 1980, 348–370; Liebeschuetz, in: Baker-Brian/Tougher, Emperor and Author 213 weist darauf hin, dass die traditionelle ‚Religion‘ und die neuplatonische Philosophie von Julian für kompatibel gehalten worden sei.

110 Jul. or. 8[Rocheffort] = [5 Hertlein, Wright],180 b–c: δίδου πᾶσι μὲν ἀνθρώποις εὐδαιμονίαν, ἧς τὸ κεφάλαιον ἢ τῶν θεῶν γνώσις ἐστὶ, κοινῇ δὲ τῷ Ῥωμαίων δήμῳ μάλιστα μὲν ἀποτριψασθαι τῆς ἀθεότητος τὴν κηλῖδα, πρὸς δὲ καὶ τὴν Τύχην εὐμενῆ συνδιακυβερνώσαν αὐτῷ τὰ τῆς ἀρχῆς πολλὰς χιλιάδας ἐτῶν, ἐμοὶ δὲ καρπὸν γενέσθαι τῆς περὶ σὲ θεραπείας ἀλήθειαν ἐν τοῖς περὶ θεῶν δόγμασιν, ἐν θεουργίᾳ τελειότητα, πάντων ἔργων, οἷς προσερχόμεθα περὶ τὰς πολιτικὰς καὶ στρατιωτικὰς τάξεις, ἀρετὴν μετὰ τῆς Ἀγαθῆς Τύχης καὶ τὸ τοῦ βίου πέρασ ἀλυπτόν τε καὶ εὐδόκιμον μετὰ τῆς Ἀγαθῆς Ἐπίδοδος τῆς ἐπὶ τῇ παρ’ ὑμᾶς πορείᾳ; Bringmann, Julian 89.

111 Zur Nachahmung der Götter s. Wiemer, Libanios 234: „Es überrascht nicht, daß das Vorbild der Götter noch ausführlicher behandelt wird (or. 15,29–39). Noch eindringlicher als im ‚Hypatikos‘ (or. 12,80–83) beschreibt Libanios Julian als einen gottähnlichen Herrscher, der mit den Göttern wie mit seinesgleichen verkehre, um daraus die Verpflichtung abzuleiten, daß Julian den Göttern auch darin folgen solle, daß er Milde zeige. Er bezieht sich dabei direkt auf die Maxime Julians, daß gute Herrschaft nichts anderes bedeute, als die Götter nachzuahmen (Jul. caes. 333c).“; Sandwell, in: Mitchell/Nuffelen, Monotheism 111 meint, dass bei Libanios der besondere Status, den Julian in Bezug zu dem Göttlichen einnahme nicht so sehr aus der Nachahmung der Götter resultiere, sondern mehr von den Plänen herrühre, die die Götter für Julian gehabt hätten und Julians Fähigkeit, mit diesen zu kommunizieren.

112 Stenger, Identität 157: „Julian entwirft also eine Kaiserherrschaft von Gottes Gnaden, gegen welche die auf dynastische Erbfolge basierende, nur dem eigenen Besitzstreben dienende schlechte Herrschaft absticht.“ Nach Stenger, Identität 158 entwirft Julian mit der Schrift *Gegen den Kyniker Herakleios* eine „Vision von einem charismatischen, gottgesandten Erlöserkönig auf theokratische Herrschaftskonzepte.“

113 Bringmann, Julian 107.

mung der Götter verschrieben“ habe.¹¹⁴ Julian ist allerdings der eigentliche ‚würdige Sieger‘, auch wenn er das nicht innerhalb des erzählten Mythos sein konnte, da darin nur tote Kaiser vertreten waren. Da Julian durch die Mysterien eingeweiht war, hat er seine Herrschaft von den Göttern empfangen und daher stellt sie auch die beste dar.¹¹⁵ Eine wichtige *Imitatio* sieht Julian darin, der Fürsorge der Götter für die Menschen nachzueifern. Aus diesem Geist heraus sei Julians hohe Einschätzung der *philanthropia*¹¹⁶ zu verstehen. Sie ist nur möglich, wenn man auch die richtige Gottesvorstellung besitzt und diese erlangt man seinen Aussagen nach nur durch die „neuplatonische Theosophie“.¹¹⁷

Julian sieht sich in seinem Handeln als Kaiser von den Göttern gelenkt. Seine Stellung gab ihm zwar grundsätzlich einen größeren Wirkungskreis für seine Handlungen, aber sein ‚Kaisersein‘ allein verlieh ihm keine besonderen Kräfte. Allein der Gehorsam gegenüber den Göttern sah er als seine vorrangige Aufgabe und dabei wollte er ‚Gutes‘ tun.

Dieser theologische Aspekt der Gotteserkenntnis fehlt in Themistios’ Konzept der ‚Nachahmung Gottes‘ völlig. Die von ihm geforderte *Imitatio* zeigt sich allein im tugendhaften Verhalten des Kaisers. Ihr moralisches Verhalten macht die Herrschaft der beiden Kaiser in den Augen des Panegyristen zum Duplikat der himmlischen Herrschaft:

Ein Abbild solcher Verfassung ist nicht jene (...) sondern jene, die ihr beide regiert und die ihr mit der Zustimmung Gottes erhalten habt¹¹⁸ (Them. or. 6,73b; üb. nach Leppin/Portmann).

Dass Themistios die Nachahmung Gottes nicht an bestimmte religiöse Vorstellungen bindet, sollte jedoch nicht zu dem Fehlschluss führen, dass er in seinen Reden nicht konkrete Vorstellungen davon hat, wie die Nachahmung des Göttlichen zum Ausdruck kommt.¹¹⁹ Will Themistios ein bestimmtes Vorgehen des Kaisers als Beispiel für die Nachahmung des Göttlichen zeigen, dann bezeichnet er dieses als einen Beleg, ein Zeichen oder einen Beweis (*γνώρισμα*, *σημείον* oder *τεκμήριον*) dafür, dass der Kaiser vom Himmel gesandt sei. Ein Beispiel ist das folgende Zitat aus der or. 6:

So dürfte denn wohl dieses Erkennungszeichen (sc. das für das göttliche Gewolltsein) nachzuweisen sein, da bei euch die menschlichen Zeichen vorhanden sind, und sogar in einem Übermaß jenseits des Gewohnten.¹²⁰ (Them. or. 6,73d–74a; üb. nach Leppin/Portmann)

114 Jul. caes. 333b–335a; Bringmann, Julian 109.

115 Stenger, Identität 163.

116 Vgl. Kap. IV.1.

117 Bringmann, Julian 111.

118 Them. or. 6,73b: ταύτης τῆς πολιτείας εἰκῶν ... ἀλλ’ ἦν ὑμεῖς πολιτεύεσθον, ἦν ὑμεῖς ἐλάχετε ἐπινεύσαντος τοῦ θεοῦ.

119 Wie Themistios die Nachahmung Gottes in der Herrschaftskonstellation und der Politik des Valens konkretisiert, ist Gegenstand der Kap. IV und V.

120 Them. or. 6,73d–74a: ὥστε τοῦτ’ ἂν εἶη τὸ γνῶρισμα ἐπιδεικτέον, ἐπεὶ τὰ γε ἀνθρώπινα ἐφ’ ὑμῶν καὶ λίαν ἔξω τοῦ εἰωθότου.

Die ‚Zeichen‘ des Themistios lassen sich strukturell mit den göttlichen ‚Zeichen‘ der ‚kultischen Priester‘ vergleichen, wie sie etwa Julian erschienen. Im Folgenden sollen wesentliche Unterschiede der Qualität dieser Zeichen herausgearbeitet werden, die im Zusammenhang mit dem philosophischen Diskurs der Zeit zu sehen sind.

III.2.3 ‚Zeichen‘ als Beweise für die Gottesteilhaftigkeit und die göttliche Beauftragung bei Themistios und Julian

Nach der Ausrufung zum Augustus durch die in Gallien stationierten Truppen und vor dem Tod Constantius II. hat Julian sich folgendermaßen in einem Brief an die Athener gerechtfertigt:

Von dort aus (denn in der Mauer war eine Öffnung) bekniete ich daraufhin Zeus. Als aber die Rufe stärker wurden und im Palast alle in Unruhe gerieten, ‚bat ich den Gott, ein Zeichen zu geben, er aber offenbarte sich mir und gebot‘,¹²¹ einzulenken und mich dem Willen der Armee nicht zu widersetzen.¹²² Gleichwohl fügte ich mich nicht bereitwillig, nachdem mir diese Zeichen zuteil geworden waren, sondern widerstand, so lange ich konnte, und nahm weder die <kaiserliche> Anrede noch den Kranz an.¹²³ (Jul. ep. ad Ath. 284c–d; üb. Stöcklin-Kaldewey)

Julian spricht von einem Zeichen (τέρας), das er sich von Zeus erbeten habe und das ihm gegeben worden sei (γενομένων ὅμως ἐμοὶ καὶ τούτων τῶν σημείων). Da Julian Anhänger der theurgischen Richtung der Philosophie seiner Zeit war, liegt die Annahme nahe, dass er dieses im Rahmen einer kultischen Praxis erlangt hat, auch wenn er davon nichts schreibt.¹²⁴ Libanios bescheinigt Julian explizit in einer seiner Reden, dass er mit den Göttern von Angesicht zu Angesicht habe sprechen könne.¹²⁵ Die Bedeutung des Zeichens, das Julian hier von Zeus erbittet, ist klar. Es geht um die göttliche Legimitation für die Ausrufung zum Augustus, welche die Soldaten bereits be-

121 Vgl. Hom. Od. 3,173f.

122 Ammian hingegen lässt Julian in der Nacht vor seiner Ausrufung zum Kaiser den *genius publicus* erscheinen, der ihm drohte, Julian zu verlassen, wenn er sich nicht nach dem Willen des *genius publicus* zum Kaiser machen lasse.

123 Jul. ep. ad Ath. 284c–d[Bidez]: προσεκύνησα τὸν Δία. γενομένης δὲ ἔτι μείζονος τῆς βοῆς καὶ θορυβουμένων πάντων ἐν τοῖς βασιλείοις, ἠτέομεν τὸν θεὸν δοῦναι τέρας. αὐτὰρ ὁ γ' ἡμῖν δειῖξε καὶ ἠνώγει πεισθῆναι καὶ μὴ προσεναντιοῦσθαι τοῦ στρατοπέδου τῇ προθυμίᾳ. γενομένων ὅμως ἐμοὶ καὶ τούτων τῶν σημείων, οὐκ εἶξα ἐτοίμως, ἀλλ' ἀντέσχον εἰς ὅσον ἠδυνάμην, καὶ οὔτε τὴν πρόσησιν οὔτε τὸν στέφανον προσιέμην; histor. Einordnung des Briefes bei Bringmann, Julian 67–82; zur Bedeutung von στέφανος vgl. Wiemer, Libanios 86, der zeigt, dass Julian in seinem Brief an die Athener betont, dass er mit einer Soldatenkette (*torques*) gekrönt worden sei, da er damals noch gehofft hätte – oder zumindest so getan habe als ob – sich mit Constantius zu verständigen, und das Fehlen eines echten Diadems seine Darstellung untermauern konnte.

124 Vermutlich unterlagen die Praktiken der Theurgie und Divination der Geheimhaltung, was der Grund sein mag, warum er sich hierüber nicht näher auslässt.

125 Wiemer, Libanios 234.

geschlossen haben.¹²⁶ Die Form des Zeichens, auf das Julian in 284c nicht näher eingeht, entspricht der antiken Auffassung von Götterzeichen, die als äußerlich sichtbare Zeichen gedacht wurden.¹²⁷ Die Deutung der Götterzeichen fiel in den Zuständigkeitsbereich der Haruspices, Auguren und Theurgen oder insgesamt derer, die kundig waren in der Kunst der Divination.¹²⁸ Libanios verweist in seinen Reden auf Julian ebenfalls auf Vorzeichen, die dessen Herrschaft als göttlich gewollt erweisen sollten.¹²⁹ Themistios hingegen nennt eine andere Art von Zeichen für die göttliche Legitimation:

Denn das Merkmal (σημείον) für eure Wahl durch den Himmel ist nicht ein goldener Adler, nicht hochgeschätzte Dekrete oder Gerede, sondern ein Geist, der nach oben blickt und sich um die Nacheiferung des Gottes bemüht. (Them. or. 6,73d; üb. nach Leppin/Portmann)¹³⁰

Hat Julian Gott noch um ein Zeichen gebeten, dass seine Ausrufung zum Kaiser rechtens, sprich göttlich gewollt war, verhält sich das in Themistios' Augen bei Valens anders. Kein quasi externes, äußerlich sichtbares Zeichen wird hier als Beweis für die göttlich gewollte Herrschaft bemüht. Das Handeln selbst, die Haltung des Kaisers zeugt von seiner göttlichen Legitimation. Die Deuter dieser Zeichen sind konsequenterweise nicht mehr antike Priester. Stattdessen kommt dem Philosophen Themistios die Deutungshoheit über sie zu, da sie in den Bereich der Moral fallen.¹³¹ Diese andere Qualität der Zeichen, ein ‚nach oben blickender Geist‘ des Kaisers, markiert einen signifikanten Wechsel in der Legitimation des Kaisers.¹³² Die rein äußerlichen Zeichen verlagert Themistios in das Innere des Kaisers, die sich erst in der Herrschaftspraxis

126 Ein anderes Beispiel für die Bedeutung der sichtbaren göttlichen Zeichen bzw. hier die Erscheinung in einem Traum, in Zusammenhang mit der Legitimation Julians, findet sich bei Ammian, der schreibt, dass Julian vor der Akklamation die göttliche Sanktionierung durch die Erscheinung des *Genius Publicus* in einem Traum erhalten habe: Amm. 20,5,10: „But in the night before he was acclaimed Augustus, as the emperor told his nearer and more intimate friends (*iunctioribus proximis*), a vision appeared to him in his sleep, taking the form in which the guardian spirit of the state (*Genius Publicus*) is usually portrayed, and in a tone of reproach spoke as follows: ‚Long since, Julian, have I been secretly watching the vestibule of your house, desiring to increase your rank, and I have often gone away as though rebuffed. If I am not to be received even now, when the judgements of many men are in agreement, I shall depart downcast and forlorn. But keep this thought in the depths of your heart, that I shall no longer abide with you.‘“, üb: Ross, Ammianus' Julian 156f.: *Nocte tamen, quae declarationis Augustae praecesserat diem, iunctioribus proximis rettulerat imperator per quietem aliquem visum, ut formari Genius publicus solet, haec obiurgando dixisse: „olim, Iuliane, vestibulum aedium tuarum observo latenter augere tuam gestiens dignitatem et aliquotiens tanquam repudiatus abscessi; si ne nunc quidem recipior sententia concordante multorum, ibo demissus et maestus. id tamen retinet imo corde, quod tecum non diutius habitabo.“*

127 Zur Bedeutung von Götterzeichen bei Ammian s. Fögen, Wahrsager 152.

128 Vgl. Kap. II.1.4.

129 Stenger, Identität 171.

130 Them. or. 6,73d: σημείον ἐστίν, οὐ χρυσοῦς ἀέτος οὐδὲ γράμματα πολυτίμητα οὐδὲ φλήναφοι ἀλλὰ γνώμη πρὸς ἐκεῖνον ὀρώσα καὶ πρὸς τὸν ἐκεῖνου ζῆλον συντεταμένη; Vgl. Kap. III.1 und Kap. III.1.2.

131 Zur Rolle des Philosophen Themistios bei der göttlichen Legitimation des Kaisers s. Kap. II.2.

132 Wie auch bereits bei Eus. LC 3,5; s. Kap. III.2.1.

erweisen. Sie setzen sich deutlich von denen ab, die Kaiser Julian im Zusammenhang seiner Kaiserlegitimation erwähnt hat.¹³³ Die Form der Zeichen korrespondiert sowohl bei Julian als auch bei Themistios mit dem jeweils angenommenen Verhältnis zwischen Gott und Kaiser. Braucht Julian die Zeichen, um von den Göttern den Weg gewiesen zu bekommen, muss der Kaiser bei Themistios durch die Bewährung im Bereich des ‚Guten‘ die Götter nachahmen.

Der Kaiser wird bei Themistios unabhängig von den traditionellen Zeichendeutern und damit den ‚kultischen Priestern‘.¹³⁴ Man könnte einwenden, dass auch Julian sich von anderen Interpretatoren des Götterwillens unabhängig machen wollte, indem er sich selbst zum Hauptdeuter des Willens der Götter machte.¹³⁵ Letztlich blieb er strukturell dennoch angewiesen auf Zeichen, von denen er beanspruchte, dass sie von den Göttern gesandt seien und von ihm gedeutet werden können. Sie waren grundsätzlich jedoch auch von anderen Personen interpretierbar.¹³⁶ So nutzten Freunde Julians diese, um seine Politik zu beeinflussen.¹³⁷

Themistios' Aufgabe als Lobredner war es nun, die göttlichen Zeichen, auf die er nicht einfach wie Julian als beobachtete äußere Phänomene verweisen konnte, in seinen Reden aufzuzeigen, indem er in der Herrschaftskonstellation und in den jeweiligen politischen Entscheidungen die Nachahmung des Göttlichen aufzeigte.

133 Sowohl Themistios als auch Kaiser Julian werten jedoch die göttlichen Zeichen höher als die menschlichen.

134 Vgl. Kap. II.2; Die Gefahr, die dem Kaiser aus der Deutung des Götterwillens erwachsen konnte, hat Fögen, *Wahrsager* 159f. sehr treffend beschrieben: „Das Wissen vom Übernatürlichen und die Kaisermacht sind eine endgültige, innigste und ausschließliche Beziehung eingegangen. Nichts scheint die Macht des Kaisers so zu bedrohen wie die aus dem Übernatürlichen geschöpfte Kenntnis der Zukunft, wie die Mobilisierung außerirdischer Kräfte, wie das Forschen und Interpretieren.“ Die Frage der Abhängigkeit der Kaiser im Zusammenhang von Deutung religiöser Phänomene soll im nächsten Kapitel noch einmal aufgegriffen werden.

135 So wurde Julians Fähigkeit, mit den Göttern kommunizieren zu können, auch von seinem Lobredner Libanios gelobt und in den Augen Sandwells, in: Mitchell/Nuffelen, *Monotheismus* 111 lag in dieser Fähigkeit auch die besondere Stellung Julians im Verhältnis zu den Göttern begründet. vgl. Lib. or. 12.86–7 und 89; or. 15.29–31; or. 18,103, 162 und 172–3; vgl. Wiemer, *Libanios* 234: „Noch eindringlicher als im ‚Hypatikos‘ (or. 12,80–83) beschreibt Libanios Julian als einen gottähnlichen Herrscher, der mit den Göttern wie mit seinesgleichen verkehrte (...) Das hieratische Element in Julians Kaisertum wird nachdrücklich betont. Libanios bescheinigt dem gekrönten Mystiker, daß sein Umgang mit den Göttern sich nicht auf Opfer, Beobachtung des Vogelfluges, Eingeweideschau und Mantik (or. 15,29) beschränke: Er sehe die Götter von Angesicht zu Angesicht und höre ihre Stimmen.“

136 Ein exemplarischer Beleg für das Gewicht, das Julian Götterzeichen gab und die im Deuten von Götterzeichen immanente Mehrdeutigkeit findet sich etwa in dem Verhalten des Praetoriumspraefekts Sallustius, der vor dem Persienfeldzug gewarnt hat, da die Götter diesem noch nicht zugestimmt hätten: Amm. 23,5,4; Bringmann, *Julian* 174.

137 Zum Unterschied zwischen der Darstellung des Verhältnisses zwischen Gott und Kaiser bei Libanios und Themistios s. Sandwell, in: Mitchell/Nuffelen, *Monotheismus* 111: „Themistius praised Christian emperors for their imitation of certain beneficial characteristics of the one god while Libanius primarily praised both a Christian and pagan emperor for their conformity to the divine plan of god.“

IV Die Or. 6: Legitimation der spezifischen Herrschaftskonstellation der Kaiser Valens und Valentinian

IV.1 Die *philanthropia* des Kaisers bei Themistios im Kontext der Zeit

Die große Bedeutung der *philanthropia* bei Themistios ist hinreichend bekannt. So schreibt bereits Laqueur:

Von allen göttlichen Eigenschaften ist allerdings dem Menschen, der sich seiner Grenzen bewußt ist, nur die Menschenliebe zugänglich, und daraus folgt für Themistios, daß sie als Kern der Regierungstätigkeit eines Kaisers zu gelten habe.¹

und Downey:

Starting out from the teaching of Plato and Aristotle, Themistius develops the doctrine that *philanthropia* is the greatest of the virtues of the emperors, whose divine task it is to rule in accordance with the principles of love and humanity. *Philanthropia* was innate in the emperor, and was, the imperial virtue before all others, to which all the other virtues were bound.²

Leppin/Portmann nennen die *philanthropia* das „Leitmotiv der Reden“ des Themistios und ein „zentrales Element der Kaiserideologie des 4. Jahrhunderts“.³ Weiterhin führen die Autoren an, warum sich die *philanthropia* so gut für Themistios' Zwecke eigne. Sie könne nämlich sowohl einem christlichen als auch einem nicht-christlichen Publikum vermittelt werden und sie rücke den Kaiser in die Nähe zu Gott. Auch Stenger verweist auf das große Potential der *philanthropia*, da

die Auffassung, daß der Kaiser menschenfreundlich und milde regieren sollte, durchaus mit christlichen Überzeugungen vereinbar [war], da diese Werte auch im christlichen Tugendkanon eine Rolle spielten. (...) Der menschenfreundliche Kaiser des Themistios konnte sowohl heidnischen als auch christlichen Untertanen als leuchtendes Vorbild gelten.⁴

Den exemplarisch ausgesuchten Aussagen der Altertumswissenschaftler soll hier nicht widersprochen werden. Ebenso wenig soll angezweifelt werden, dass die *philanthropia* den christlichen Eliten als eine Entsprechung zu der christlichen *agape* entgegenkam und den nicht-christlichen aufgrund der langen Tradition des Begriffs in der Herrscherideologie. Allerdings bleibt bei den zitierten Wissenschaftlern eher unkonkret, was genau unter dem Begriff *philanthropia* zu verstehen ist. Eine Ausnahme

1 Laqueur, in: derselbe/Koch/Weber, Spätantike 13–14 mit Verweis auf Them. or. 11,146c.

2 Downey, *Historia* 4, 2/3, 1955, 201.

3 Leppin/Portmann, Themistios 24.

4 Stenger, *Identität* 122f.

macht Downey, der die *philanthropia* konkret mit der Politik Kaiser Theodosius I. gegen die ‚Barbaren‘ in Verbindung setzt, auch wenn er nicht tiefer darauf eingeht.

From a practical point of view, Themistius declares that the *philanthropia* of the emperor has more power against the barbarians than force of the arms⁵, and piety, justice, gentleness and love of mankind are the emperor's ‚divine weapons‘.⁶

Die konkrete Bedeutung der *philanthropia* erscheint dadurch erschwert, dass der Begriff im 4. Jahrhundert sehr populär war.⁷ Seine besondere Beschaffenheit bei Themistios soll daher vor dem Hintergrund der Debatte der Zeit, die es in Bezug auf die unterschiedlichen Konzepte des Verhältnisses zwischen Gott und Kaiser gab, herausgearbeitet werden. Für diesen Zweck soll die *philanthropia*, wie sie von Themistios verwandt wurde, mit der des Julian, Libanios und Gregor von Nyssa verglichen werden.⁸

Göttlich und himmlisch ist es allein, das unbeschwerte Glück der Menschen zu verwirklichen. Dies ist die Art der Göttlichkeit, die wir euch beständig zusprechen, und bei der es frevelhaft ist, daß sie auf eine andere Weise bestätigt wird, wenn *philanthropia* nicht vorher sichtbar geworden ist.⁹ (Them. or. 6, 78d; üb. nach Leppin/Portmann)

Themistios bezeichnet die *philanthropia* hier als göttlich und himmlisch. Diese Definition der *philanthropia*, die sich vor allem in der tätigen Hinwendung des Herrschers zu allen Untertanen erweist, ist fester Bestandteil seiner philosophischen Herrschaftsideologie.¹⁰ In einer anderen Lobrede auf Valens spricht er von der Ursache der *philanthropia* des Kaisers:

Oft kam mir der Gedanke, daß nichts anderes Ursache (αἴτιον) für deine vielbesungene Menschenliebe (φιλανθρωπίας) sei als die Liebe zur Rede (φιλολογία) und zum Zuhören (φιληκοία). Wer nämlich Bildung (λόγων ἐρῶντα) liebt, muß auch Menschen lieben, so wie jemand, der Schnellfüßigkeit bewundert, auch Pferde bewundern muß, wer Kraft bewundert, Löwen bewundern muß, wer Wohlklang bewundert, die wohlklingendsten Vögel bewundern muß. Es ist folglich offenkundig, daß jemand, der die Weisheit (σοφίαν) liebt und sie immer hochhält und sie zu seiner Beisitzerin macht, aus gutem Grund auch jenes Lebewesen liebt und am höchsten schätzt,

5 Them. or. 15,191a; Them. or. 34,56; Them. or. 34,62; zur or. 34 des Themistios siehe den Kommentar zu dieser Rede von Schneider, Die 34. Rede des Themistios.

6 Downey, *Historia* 4, 2/3, 1955, 201.

7 Downey, *Historia* 4, 2/3, 1955, 205 gibt einen knappen guten Überblick.

8 Einen guten Überblick über die Entwicklung des Begriffs gibt R. Rehn in *HWdPh* und *Kittel* 9, 108–9; zur *philanthropia* bei Julian s. Bringmann, *Julian* 111; Stenger, *Identität* 157; Schramm, *Freundschaft* 306–328 und Stöcklin-Kaldewey, *Julians Gottesverehrung* 347–354 und 387–389.

9 Them. or. 6,78 d: μόνον δὲ ἐκεῖνο θεῖον ἀτεχνῶς καὶ οὐράνιον ἐπ’ ἐξουσίας ἔχειν καὶ ἐν ῥαστώνῃ εὐδαιμονίαν ἀνθρώπων. καὶ τοῦτο ἡ θεϊότης ἐστὶ ἐξ ἧς συνεχῶς ὑμᾶς ὀνομάζομεν, ἦν οὐχ ὅσιον ἄλλω ἐπαληθεύεσθαι, μὴ προϋπαρχούσης φιλανθρωπίας.

10 Der Begriff kommt in der or. 6 an folgenden Stellen vor: 76c, 77a, 78a, 78c, 78d und 79d.

dem allein Gott den Samen der Weisheit eingepflanzt hat (σοφίας ἐνέσταξε σπέρματα).¹¹ (Them. or. 11,144d–145a; üb. nach Leppin/Portmann)

Philanthropia taucht hier in enger Verbindung zu der Liebe des Kaisers zur Rede (φιλολογία) und zum Zuhören (φιληκοία) auf. Die „Liebe zur Bildung und zum Hören“¹² besteht bei Valens nach Themistios' Worten (144c–d), obwohl er den griechischen Wortlaut nicht verstehe und auf eine lateinische Übersetzung angewiesen sei. Denn es komme ihm nicht auf die Worte an, sondern auf den Sinn (νοῦς). Doch was genau – und das ist für die Interpretation der *philanthropia* bei Themistios wesentlich – ist unter φιλολογία und φιληκοία zu verstehen? Die Verwendung der Wendung λόγων ἐρῶντα (145a) im Rahmen einer Rede des Themistios auf Valens lässt die Deutung zu, dass es sich bei dem Objekt des Liebens, bei λόγων¹³, um eben jene Lobreden des Themistios auf Valens handelt. Die Liebe zur Rede (φιλολογία) erklärt Themistios gewissermaßen zum Synonym für die *philanthropia* des Kaiser, denn „jemand, der die Weisheit (σοφίαν) liebt“, muss sinngemäß auch die Menschen lieben. Themistios' Gleichsetzung der φιλολογία mit der Liebe zur Weisheit erklärt sich damit, dass Themistios seine Reden nach dem Vorbild des Aristides als angewandte Philosophie betrachtet.¹⁴ Das Lob der *philanthropia* steht daher in enger Verbindung damit, dass der Kaiser gerne Themistios zuhört, der Weisheit (σοφία) vermittelt. Damit entspreche die Aussage dieser Passage der Begründung der *philanthropia* des Kaisers aus or. 6,72b. Darin lobt Themistios Valens, da dieser – im Gegensatz zu Julian – die Verwandtschaft zwischen der Herrschaft und der Philosophie erkannt habe.¹⁵ Der Redner lobt also den Kaiser nicht *per se* schon *philanthropia* zu besitzen. Vielmehr wird die *philanthropia* des Kaisers zu etwas, das durch die Entscheidung für den Philosophen Themistios als Redner zur Leistung des Kaisers wird. So kann auch das Lob 72b – in Erweiterung der Deutung aus Kapitel II.1.3 – als Ergebnis einer Entscheidung gezeigt werden.

¹¹ Them. or. 11, 144d/145a: Καὶ ἔγωγε ἐνεθυμήθην πολλάκις ὅτι οὐκ ἄλλο τί σοι αἴτιον τῆς πολυθυμῆτου φιλανθρωπίας ἢ ἡ φιλολογία τε καὶ φιληκοία. τὸν γὰρ λόγων ἐρῶντα ἀνάγκη καὶ ἀνθρώπων ἐρᾶν, ὡσπερ εἴ τις ποδῶκειαν θαυμάζοι, τούτῳ ἀνάγκη ἵππους θαυμάζειν· καὶ ὅστις ἀλκίην, τούτῳ λέοντας· καὶ ὅστις εὐφώνιαν, τούτῳ τὰ ὠδικώτατα τῶν ὀρνέων. καὶ οὖν ὁ σοφίαν τε θαυμακῶς καὶ ὑψοῦ ἐξαίρων αἰεὶ καὶ σύνθακον ἑαυτῷ παραλαμβάνων δῆλός ἐστιν ὅτι εἰκότως τὸ ζῶον τοῦτο ἀγαπᾷ καὶ περὶ πλείστου ποιεῖται, ὃ μόνῳ σοφίας ἐνέσταξε σπέρματα ὁ θεός.

¹² „ὑπο φιλολογίας καὶ φιληκοίας.“

¹³ S. LSJ s. v. λόγος V.4.: ‚speech‘.

¹⁴ Vgl. Kap. III.1.2; zum Verhältnis zwischen dem Kaiser als von Gott gesandten und der Bedeutung des Philosophen in Hinsicht auf das gute Handeln, s. Kap. II.2; Zur *philanthropia* bei Themistios s. Schramm, Freundschaft 200–228, in dem Schramm den Begriff sehr genau aus Themistios' Schriften und Reden herausarbeitet.

¹⁵ Vgl. Kap. II.1.3.

So setze ich denn als wichtigstes Merkmal eures Charakters, daß ihr diese Verwandtschaft [die der Philosophie und der Herrschaft, Anm. d. Verfassers] sehr wohl erkannt habt [...].¹⁶ (Them. or 6, 72b; üb. nach Leppin/Portmann)

Indem Themistios durch die doppelte Verneinung οὐκ ἠγνοήσατε das Erkennen der Nähe zwischen Philosophie und Herrschaft noch betont, erscheint es plausibel, dass Themistios auch hier implizit vor allem auf die Leistung der beiden Kaiser im Bereich ihrer Entscheidung verweist. Die Bedeutung der Wendung φύσεως σημείον kann leicht übersehen werden. Wichtig wird sie erst, wenn sie in den Kontext der Rede eingebettet wird. Denn wenig später (73c/d) fordert Themistios die beiden Kaiser auf, Zeichen ihrer göttlichen Legitimation zu liefern, und dabei verwendet er ebenfalls das Wort σημείον.¹⁷ Indem Themistios sagt, dass die *philanthropia* bei Valens ihre Ursache darin habe, dass er gern den Reden des Themistios zuhöre, steht er mit seiner Vorstellung von dieser in klarem Gegensatz zu der etwa des Libanios.¹⁸ Daly beschreibt einen wichtigen Grundsatz der *philanthropia* bei diesem, indem er auf eine Stelle aus Lib. or. 15 eingeht, in der über Kaiser Julian gesagt wird:

Ich denke an all das, was dich zum Philanthropen macht: erstens, dass du Hellene bist und dass du über Hellenen herrschst.¹⁹ (Lib. or. 15, 25)

Das Zitat verdeutlicht, dass Libanios die *philanthropia* nicht ohne die griechische Kultur und damit Bildung denken kann. Eben diese Bindung fehlt – wie das Zitat aus der elften Rede zeigt – bei Themistios' Reden auf Valens.²⁰ Die *philanthropia* des Kaisers entspringt darin nicht der gängigen Form der *paideia*, sondern zeigt sich darin, dass Valens die Reden des Themistios liebt und ihnen zuhört. Daly macht jedoch noch auf einen anderen Aspekt der *philanthropia* aufmerksam, der aus dem Libanios-Zitat geschlossen werden kann:

16 Them. or. 6,72b: τοῦτο τοίνυν αὐτὸ πρῶτον ποιοῦμαι τῆς ὑμετέρας φύσεως σημείον, ὅτι τὴν συγγένειαν ταύτην οὐκ ἠγνοήσατε.

17 Zur Bedeutung des Wortes φύσις, das in 72b im Zusammenhang mit dem Zeichen für die göttliche Legitimation steht, s. Kap. IV.2.1.1.

18 Die Bedeutung des Begriffs bei Libanios' Rede (or. 15) auf Julian sehr genau aufgeführt bei Wiemer, Libanios 232–236; zu Julians *philanthropia*-Begriff s. Kabiersch, Philanthropia.

19 Lib. or. 15, 25: Ἐνθυμοῦμαι δέ, ὅσα σε ποιεῖ φιλόανθρωπον· πρῶτον μὲν Ἕλληνας τις εἶ καὶ κρατεῖς Ἑλλήνων.

20 Ein Beleg dafür, dass es sich dabei nicht um einen Begriff von *philanthropia* handelt, der eigens für Valens entwickelt wurde, kann darin gesehen werden, dass es auch in or. 1 auf Constantius keinen Hinweis auf eine Verbindung der griechischen Bildung und Kultur für die Fähigkeit zur *philanthropia* des Kaisers gibt. Die Verquickung zwischen der Entscheidung für die Philosophie des Themistios und dem Nachweis der Philosophie des Kaisers ist erkennbar in or. 2,30b–31a auf Constantius, in der Themistios sagt, dass ein Philosoph seine Philosophie lebe und dass der Kaiser daher auch den Menschen *philanthropia* zukommen lasse und, da er dem gerecht werde, auch Philosoph genannt werden könne.

the apostate emperor was actually *philanthropos* only insofar as his kingship could be reckoned in terms of subjects steadfastly loyal to the intellectual, if not religious, canons of the *mos maiorum*. The upshot of Libanios' characterization, then, not only admits that even the *philanthropos basileus* is by definition merely *primus inter pares* (...) but, correlatively, it also suggests that what he basically meant by *philanthropia* is ‚love of one's fellow men‘ in a very narrow and restricted sense. Such an interpretation, smacking as it understandably did of the cultural chauvinism and political conservatism of a doyen of the upper-class municipal society in late antiquity, hardly correspond to the Byzantine orientation of Themistios' handling of the same term, which mirrored instead a political thought that frankly acknowledged the Constantian monarchy's claim to superiority and universality of power.²¹

Nach Daly bedeutet der *philanthropia*-Begriff, wie ihn Libanios in Bezug auf Julian verwendet, vor allem die Liebe zwischen Standesgleichen. Es handelt sich demnach um ein eher horizontales Verhältnis der Liebe und unterscheidet sich darin stark von der *philanthropia*, die bei Themistios vom Kaiser aus allen Menschen gegenüber wirken soll.

Da Julian seinen gesamten Herrschaftsanspruch letzten Endes, wie in Kapitel III.2.2 und III.2.3 gezeigt wurde, darauf zurückführt, dass er von den Göttern ausgesandt wurde, um die alten Kulte wiederherzustellen, ist die Aufgabe des Herrschers zugleich auch eine religiöse und damit die *philanthropia* nach hieratischen Kriterien differenziert zu betrachten. Daly interpretiert plausiblerweise die *philanthropia* bei Julian als Teil des römischen *mos maiorum*.²² Der Kaiser bleibt der Idee der Römischen Republik nach dieser Vorstellung insofern verpflichtet, als er sich als *primus inter pares* erweist. In gewisser Weise verhält sich Libanios als intellektueller Vertreter der griechischsprachigen Eliten im Osten des Reiches in Bezug auf die Herrscherideologie stärker im Sinne des *mos maiorum* als der Philosoph Themistios, der Reden auf einen römischen Kaiser hält. Themistios löst den Herrscher in seiner *philanthropia* von Standesbeziehungen und Verpflichtungen. Damit erscheint der Kaiser insofern absolut, als dass er unabhängig von allen anderen allein zur Nachahmung des Göttlichen im Bereich des guten Handelns verpflichtet wird. In der Konsequenz sind in dieser Hinsicht alle anderen allein Untertanen. Hier kommt eine weitere Form der Unabhängigkeit des Kaisers zum Ausdruck. Was seine *philanthropia* angeht, steht der Kaiser in keinerlei Konkurrenz zu den Eliten des Reiches und er ist ihnen hinsichtlich der *philanthropia* nicht mehr verpflichtet als jedem anderen Untertan. Diese Darstellung des Kaisers lässt die Vermutung zu, dass die griechischen Eliten im Osten des Reiches – wie etwa Libanios – sich weniger dagegen wehrten, dass sie politisch ‚romanisiert‘ würden, wie Dagron es vermutete. Es scheint eher so, dass sie den Kaiser nicht als ‚römischen‘ ablehnten, sondern als ‚absoluten‘.²³

Die unterschiedliche Definition von *philanthropia* bei Libanios und Julian auf der einen und Themistios auf der anderen Seite bedeutet jedoch nicht, dass Themistios eine

²¹ Daly, Byzantion 45, 1, 1975, 27f.

²² Daly, Byzantion 45, 1, 1975, 27.

²³ S. Dagron, Travaux et Mémoires 3, 1968, 59–61; vgl. Kap. II.1.

„unhellenische“ Vorstellung der *philanthropia* verwendet hätte. Schramm verweist auf die große Nähe des Begriffs der *philanthropia* des Themistios zu der des Dion von Prusa. Beide sähen die Bedeutung der *philanthropia* im Zusammenhang mit dem Lob des Herrschers darin, dass bei diesem die *philanthropia* am stärksten sei, da er über die „meisten Menschen gebiete“. ²⁴ Themistios nimmt also mit der starken Betonung der Sorgfaltspflicht gegenüber allen Menschen einen Rückgriff auf eine Herrscherideologie, die zur Zeit des Kaisers Trajan von einem in der Spätantike hochangesehenen Philosophen und Redner, Dion von Prusa, bereits Verwendung fand. Auch die Begründung dafür geht bei Themistios anscheinend auf Dion von Prusa zurück, wenn er in seiner zehnten Rede zu Valentinian Galates, dem Sohn des Valens, in Bezug auf dessen Vater sagt:

Vielmehr zeichnet er sich ganz besonders dadurch aus, daß er eher in bezug auf Taten als auf Worte Philosoph ist, wie ja der Herrscher des Alls nicht deswegen von den Menschen verehrt wird, weil er tadellos spricht, sondern weil er der menschenfreundlichste und dabei mächtigste ist, weil er der Gestalter des Lebens, weil er der Herr der Glückseligkeit, weil er der Schatzmeister der Güter ist und weil wir, wenn wir in Gefahren auf ihn blicken, von Mut erfüllt werden. Der Tyrann Dionysios besaß die Fähigkeit, Tragödien zu schreiben, aber er hat eher Sizilien als die Bühne mit Dramen angefüllt. ²⁵ (Them. or. 9, 126c; üb. nach Leppin/Portmann)

Die *philanthropia* wird damit bei Themistios nach dem Vorbild Dions von Prusa zu einer Sondertugend des Herrschers. ²⁶ Sie ist jedoch nach Themistios, wie Schramm zeigt, keine dem Kaiser allein vorbehaltene Tugend. Die Behauptung des Themistios, dass der Kaiser der menschenfreundlichste sei, hänge direkt damit zusammen, dass er auch der mächtigste sei. Damit habe er ungleich mehr Möglichkeiten und Gelegenheiten philanthropisch zu handeln. Grundsätzlich sehe Themistios die „Philanthropie als gemeinsames Kennzeichen aller Menschen“. ²⁷ Damit nimmt der Herrscher durch seine *philanthropia* zugleich eine Vorbildfunktion für alle Untertanen ein. Deutlich wird in 126c auch der Unterschied zu Libanios' *philanthropia*-Begriff, der an die *paideia* gebun-

²⁴ S. Interpretation von Dion or. 1,15; 17f: Schramm, Freundschaft 214f. Die Sonderstellung der *philanthropia*, die alle anderen Tugenden so gut wie mitbeinhaltet, kann nach Schramm auch aus der stoischen und der platonischen Tugendlehre abgeleitet werden. Die Begründung des Themistios, warum die *philanthropia* als diejenige Tugend anzusehen ist, die über allen anderen steht und diese leitet, erinnert nach Schramm an Aristoteles.

²⁵ Them. or. 9, 126c: ἀλλ' ὅτι τοῖς πράγμασι φιλοσοφεῖ μᾶλλον ἢ τοῖς ὀνόμασι, ταύτη πάμπολυ διενήνοχεν, ὥσπερ καὶ ὁ τοῦ παντός οὐρανοῦ βασιλεὺς οὐχ ὅτι δοκιμώτατα φθέγγεται προσκυνεῖται παρὰ τῶν ἀνθρώπων, ἀλλ' ὅτι φιλανθρωπότατός ἐστι, δυνατώτατος ὢν, καὶ ὅτι ζωῆς χορηγός καὶ ὅτι πρύτανης εὐδαιμονίας καὶ ὅτι ταμίης τῶν ἀγαθῶν, καὶ ὅτι πρὸς ἐκεῖνον ὀρῶμεν ἐν τοῖς δεινοῖς τεθαρρηκότες, τραγωδίας δὲ [ἰκανῶς] γράφειν καὶ Διονύσιος ὁ τύραννος ἰκανός ἦν, ἀλλ' ἐνέπηλσε δραμάτων Σικελίαν μᾶλλον ἢ τὴν σκηνήν.

²⁶ Vgl. Daly, Byzantion 45, 1, 1975, 28; Downey, HThR 50, 4, 1957, 272: „Themistius' development of the term in this fashion seems to have been his own; at least there does not appear to be any comparable emphasis on it in contemporary pagan writers like Libanius, Julian and Sallustius, and Synesius in his pagan period. These writers all employ the word *philanthropia* occasionally, but they do not make it into a doctrine and an ideal, as Themistius does.“

²⁷ Schramm, Freundschaft 217f.

den ist. Hier betont Themistios explizit, dass Valens sich vor allem in seinen Taten als Philosoph und – unausgesprochen – nicht durch seine Bildung als philanthropisch erweise. Der Vergleich mit Dionysios zeigt, dass Valens sich einem gebildeten Herrscher durch die „Taten des Philosophen“, die er vollbringt, als überlegen erweist.

IV.1.1 Die Bedeutung der *philantropia* und der *ὁμοίωσις θεῶ* innerhalb der Repräsentation des Kaisers gegenüber den nicht-christlichen Eliten

Es ist somit nicht möglich, dem Gott ähnlich zu sein, wenn man das Wohlwollen gegenüber Menschen geringschätzt. Kaum jemand würde ihm nacheifern durch geschicktes Reiten, Bogenschießen oder Speerwerfen, nicht einmal – bei Zeus! – durch das Beherrschen der körperlichen Lüste, denn dies alles sind sehr niedrig stehende Güter der Seele, sie sind gänzlich irdisch und menschlich. Göttlich und himmlisch ist es allein, das unbeschwerte Glück der Menschen zu verwirklichen. Das ist die Art von Göttlichkeit, die wir euch beständig zusprechen und bei der es frevelhaft ist, daß sie auf eine andere Weise bestätigt wird, wenn Philantropia nicht vorher sichtbar geworden ist.²⁸ (Them. or. 6,78c–d; üb. nach Leppin/Portmann)

In dieser Passage der or. 6 nennt Themistios die Qualität der Göttlichkeit (θειότης), die er in seinen Reden meint. Diese zeigt sich der Logik der Textstelle zufolge darin, dass Valens Gott ähnlich werde (τὸν θεὸν ὁμοιωθῆναι). Die Ähnlichkeit mit Gott äußere sich aber nur durch *philantropia* (προϋπαρχούσης φιλανθρωπίας). Somit wird die Ausübung der *philantropia* zu einem Synonym für die ‚Ähnlichkeit zu Gott‘ und so auch für die ‚Göttlichkeit‘ des Kaisers. Schramm meint daher, dass das „tugendhafte, philanthropische Handeln und die Gottähnlichkeit“ bei Themistios in einer „Äquivalenzrelation“ stehen.²⁹ Das Äquivalenzverhältnis zwischen *philantropia* und der *ὁμοίωσις θεῶ* ist grundlegend für Themistios. Die Konsequenz, die aus dieser Äquivalenz erwächst, ist bedeutend. Sie erklärt das unterschiedliche Verständnis vom Verhältnis der *philantropia* zur *ὁμοίωσις θεῶ* bei Themistios auf der einen Seite und bei Julian und Libanios auf der anderen. Kabiersch sieht die Verwendung des Begriffs *philantropia* und der *ὁμοίωσις θεῶ* bei Julian mehr in der Nachfolge von Themistios als in der der Neuplatoniker.³⁰

Die Philantropie als Nachahmung Gottes findet sich also wie bei Themistios, Aelius und Marcus, so auch bei Julian im Kanon der Herrschertugenden.³¹

²⁸ Them. or. 6,78c–d: οὐκ ἔνεστιν οὖν πρὸς τὸν θεὸν ὁμοιωθῆναι τῆς πρὸς ἀνθρώπους εὐμενείας ὀλιγωρήσαντας. οὐ γὰρ τῷ μετ’ ἐμπειρίας ἱππηλατεῖν ἢ τοξεύειν ἢ ἀκοντίζειν ἐκείνους ἂν τις ζηλώσειεν, οὐδὲ μὰ Δία τῷ κρατεῖν τῶν ἐκ τοῦ σώματος ἡδονῶν· ἀλλὰ ταῦτα λίαν χαμαιζήλα τῆς ψυχῆς ἀγαθὰ καὶ ὄντως χθόνια καὶ ἀνθρώπινα, μόνον δὲ ἐκείνο θεῖον ἀτεχνῶς καὶ οὐράνιον ἐπ’ ἐξουσίας ἔχειν καὶ ἐν ῥαστώνῃ εὐδαιμονίαν ἀνθρώπων. καὶ τοῦτο ἡ θειότης ἐστὶ ἐξ ἧς συνεχῶς ὑμᾶς ὀνομάζομεν, ἣν οὐχ ὅσιον ἄλλω ἐπαληθεύεσθαι, μὴ προϋπαρχούσης φιλανθρωπίας.

²⁹ Schramm, Freundschaft 214; vgl. Kabiersch, Philantropia 9f.

³⁰ Kabiersch, Philantropia 54.

³¹ Kabiersch, Philantropia 61.

Der Altertumswissenschaftler sieht, dass der „Vollzug der ὁμοίωσις“ von der „jeweiligen Gottesauffassung“ abhängt.³² Die Gottesauffassung Julians unterscheidet sich allerdings sehr von der des Themistios, wie in Kapitel III.2 gezeigt wurde. So sieht Julian die Annäherung an Gott unbestreitbar ebenfalls in der *philanthropia*, aber mehr noch in der „kontemplativen Verinnerlichung“, die Kabiersch nur den Neuplatonikern, nicht aber Julian zuschreibt:³³

Bestand für die Neuplatoniker die Angleichung an Gott mehr in einer kontemplativen Verinnerlichung, so sah die Ethik der späteren Stoiker ebenso wie Dion und Themistios die Angleichung an Gott vornehmlich in der praktischen Nachahmung der göttlichen Eigenschaften, und so tat es auch Julian.³⁴

Schramm hat aus Julians or. 2[3 Bidez] die Bedeutung der *philanthropia* bei Julian in Bezug auf den Herrscher herausgearbeitet und kommt zu einem von Kabiersch abweichenden Ergebnis:

Nach ihm gründet Julians Konzept der *philanthropia* in der Überzeugung, dass sie allein von den Göttern her komme. Daher stehe bei Julian die Anbetung der Götter in einem direkten Verhältnis zu der *philanthropia* des Kaisers. Diese gipfele nach Julians Idealvorstellung darin, dass die Bevölkerung die Götter wieder mehr verehere und Julians Seele zu den Göttern aufsteige. Die philanthropische Herrschaft des Kaisers sei daher nach Schramm nur möglich durch die „Initiation in den Helios-Kult“. Damit setze die gute Herrschaft bei Julian die *theoria* voraus, die entweder durch Theurgie oder durch Philosophie erreicht werden könne.³⁵

Die Erkenntnisse Schramms zeigen deutlich, wie sehr sich die *philanthropia* bei Julian von der des Themistios unterscheidet. Ähnlich wie bei der ‚Nachahmung Gottes‘ spielt bei Julian die *theoria* konsequenterweise auch in Bezug auf die *philanthropia* eine wesentliche Rolle.

Mit diesem Unterschied geht noch ein anderer einher, der für das Verständnis der *philanthropia* und die Bedeutung, die diese innerhalb des Herrscherlobs einnimmt, wesentlich ist. Schramm setzt die *philanthropia* des Kaisers in Beziehung zu der neuplatonischen *scala virtutum*. Innerhalb dieser Tugendskala könne der *philanthropia*-Begriff bei Themistios nach Meinung Schramms entsprechend der ‚politischen Tugend‘ gesehen werden.³⁶ Nach O’Meara nimmt die ‚politische Tugend‘ auch innerhalb der neuplatonischen Tugendskala nach Jamblichos eine wichtige Stellung ein. Ihr werde etwa von Porphyrios zugestanden, eine wichtige Voraussetzung für die höheren Tugenden darzustellen, die wiederum dem Ziel diene, sich dem Göttlichen an-

³² Kabiersch, Philanthropie 53.

³³ Schramm, Freundschaft 5 hält Julians Prägung vom Neuplatonismus für unstrittig.

³⁴ Kabiersch, Philanthropia 58.

³⁵ Schramm, Freundschaft 374 f.

³⁶ Schramm, Freundschaft 216.

zunähern.³⁷ Damit wird aber auch deutlich, dass die *philanthropia* nur eine Stufe innerhalb des neuplatonischen Modells darstellt. Da auch Julian meint, dass der Kaiser die Annäherung an Gott (ὁμοίωσις θεῶ) als Aufgabe habe, so kann er diese nicht allein durch *philanthropia* erreichen.

Bei Themistios dagegen ermöglicht allein die *philanthropia* die *homoiosis* an Gott, was sehr anschaulich bei Schramm auf den Punkt gebracht ist. So schreibt er über Themistios als politischen Philosophen:

Im Sinne Carl Schmitts kann man von einer „politischen Theologie“³⁸ sprechen, da Themistios aus seiner Theologie und dem Gedanken einer göttlichen Weltregierung eine bestimmte politische Ordnung ableitet. Im Mittelpunkt dieser Ordnung stehen der Kaiser und seine *Philanthropia*. Diese ist seit hellenistisch-römischen Zeiten Bestandteil der traditionellen Kaiserideologie, und für Themistios ist sie die einzige Tugend – und allein dem Kaiser vorbehalten –, durch die die *Homoiosis* an Gott vollzogen werden kann. Das kann sie deshalb, weil sie Abbild der *Philanthropie* Gottes gegenüber den Menschen ist.³⁹

Gerade darin besteht in Bezug auf die *philanthropia* der Hauptunterschied zwischen den nicht-christlichen Modellen und dem des Themistios. Der Kaiser konnte bei Themistios als gottgleich gelten, indem er ‚Gutes‘ tut.⁴⁰ Seine praktizierte *philanthropia* machte ihn Gott ähnlich und legitimierte ihn damit. Da es allein um das ‚gute‘ Handeln ging, brauchte er außer den Reden des Themistios keine weitere Bildung und musste keine theoretische Philosophie praktiziert haben. Bildung, das heißt *paideia*, und theoretische Philosophie war aber genau das, was Julian für die Annäherung an Gott voraussetzte.⁴¹ Nach dem neuplatonischen Modell konnte demnach von keinem ungebildeten Kaiser behauptet werden, – ähnlich wie in Bezug auf die *philanthropia* – dass er das Göttliche nachahme und sich ihm angleiche. Eine Annäherung an Gott (ὁμοίωσις θεῶ) war bei den theurgischen Neuplatonikern nicht ohne Theurgie zu erreichen. Bildung allein, die zwar *philanthropia* ermöglichen konnte, reichte zur Angleichung an Gott im Sinne der theurgischen Philosophen nicht aus. Somit fiel aus der Sicht dieser auch die göttliche Legitimationsmöglichkeit eines Kaisers weg, der nicht gebildet und nicht in theurgische Praktiken eingeweiht war.

Es kann daher als die Leistung des Philosophen Themistios gesehen werden, dem Kaiser grundsätzlich eine *philanthropia* zugeschrieben zu haben, die Themistios eben

37 O’Meara, *Platonopolis* 45 f.

38 Schmitt, *Politische Theologie* 49: „Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.“

39 Schramm, *Freundschaft* 200.

40 Dazu Stenger, *Identität* 123 „Zwar beruht die Praxis der φιλανθρωπία und damit auch die Gott-ebenenbildlichkeit des Kaisers auf Prämissen, die der traditionellen Philosophie, mithin dem paganen Bildungserbe entstammen, doch unterläßt es Themistios, diese für eine bestimmte Religion zu reklamieren. Während Kaiser Julian griechische παιδεία und traditionellen Götterkult als unauf löbliche Einheit betrachtet, säkularisiert Themistios gleichsam die παιδεία, indem er sie von einem bestimmten Bekenntnis löst und so für die Heiden wie Christen gleichermaßen verfügbar macht.“

41 Siehe Kap. III.2.2.

gerade nicht auf die Bedürfnisse des Kaisers hin gleichsam kreierte hat, sondern als fester Teil seiner Auffassung von der ‚wahren‘ Philosophie bekannt war. Nach Themistios' philosophischem Konzept war es einem Kaiser ohne kultische Praktiken und ohne Theurgie möglich, die Angleichung an Gott (ὁμοίωσις θεῶ) zu vollziehen, welche wiederum die anerkannte göttliche Legitimation des Herrschers seit hellenistischer⁴² Zeit schlechthin bildete. So ermöglichte der Nachweis der ὁμοίωσις θεῶ im Zeigen der *philanthropia*, dass die Eliten des östlichen Teil des Reiches den Kaiser nach ‚ihren‘ Kriterien als Kaiser legitimiert sehen konnten.

Die Untersuchung hat gezeigt, dass Themistios die Begriffe *philanthropia* und ὁμοίωσις θεῶ nicht bloß übernimmt, sondern sie im Sinne seiner philosophischen Vorstellung umwandelt. Die Art und Weise, wie Themistios die beiden wichtigen Bestandteile der hellenistischen Herrscherideologie deutet, hat für den Kaiser viele Vorteile:

Themistios stellte den Kaiser in der Tradition der hellenistischen Herrschaftsideologie dar, sodass die Eliten des Ostens ihn nach ihrer Tradition sehen konnten. Zugleich machte Themistios den Kaisers in seinem Herrschaftskonzept unabhängig von den Eliten als *pares*, da er die *philanthropia* nicht jenen gegenüber erweist, sondern allen Menschen zugleich. Nur er besitzt die *philanthropia* nach Themistios' Vorstellung in diesem Maße, dass er darin Gott ähnlich wird. Die Transformation der Begriffe *philanthropia* und der ὁμοίωσις θεῶ ermöglicht es dem Kaiser, sich vor den nicht-christlichen Eliten als von Gott gesandt zu legitimieren, indem er sich letztlich auf Platon und auf Aristoteles stützt.

IV.1.2 Die Bedeutung der *philanthropia* innerhalb der Repräsentation des Kaisers gegenüber den christlichen Eliten

Welche Rolle spielt nun der Begriff der *philanthropia* gegenüber den christlichen Eliten? Stenger verweist darauf, dass die ἀγάπη von den Christen als ein Gegenbegriff zu der *philanthropia* erfunden worden sei.⁴³ Der Unterschied zwischen den beiden Begriffen liege darin, dass die ἀγάπη, die Nächstenliebe, grundsätzlich von jedem habe praktiziert werden können, unabhängig von der Position, die jemand innerhalb der Gesellschaft eingenommen habe. Da diese wiederum mit dem Bildungsstand der jeweiligen Person korrelierte, habe sich die φιλανθρωπία von der christlichen ἀγάπη darin unterschieden, dass sie unabhängig von der Bildung des Menschen gedacht worden sei. Die christliche Vorstellung der ἀγάπη implizierte demnach, dass jeder Mensch auch ohne Bildung im klassischen Sinn zu ‚gutem Handeln‘ in der Lage ist. Das ist die erstaunliche Ähnlichkeit zwischen Themistios' *philanthropia* und der christlichen ἀγάπη. Der *philanthropia*-Begriff des Themistios implizierte ebenfalls,

⁴² Zur Verwendung des Begriffs ‚hellenistisch‘ s. S. 5, Anm. 13.

⁴³ Stenger, Identität 123.

dass grundsätzlich alle Menschen – auch diejenigen, die innerhalb der Gesellschaft weiter unten standen und ohne die klassische *paideia* waren – die Möglichkeit haben, ‚gut‘ zu handeln.⁴⁴

Indem Themistios die *philanthropia* des Herrschers mit der Angleichung an das Göttliche äquivalent setzt, ähnelt er nach Downey den christlichen und jüdischen Vorstellungen, nach denen Gott den Menschen nach seinem Ebenbild geschaffen habe.⁴⁵ Nach Downey sei es auch das Ziel der griechischen philosophischen Erziehung gewesen, sich Gott anzunähern.⁴⁶

So steht Themistios‘ Idee von der Annäherung an Gott in der Tradition der griechischen Philosophie und ähnelt zugleich den christlichen und jüdischen Vorstellungen, indem er die ‚philosophische Bildung‘ nur in sehr geringem Maße als die Voraussetzung für die Angleichung an Gott sah. So konnte Themistios die Nähe des Kaisers zu Gott auf eine Art darstellen, die auch den Christen vertraut war.

IV.2 Die Ordnung der Herrschaft

Bisher wurde das philosophische Konzept des Themistios herausgearbeitet, wobei der Fokus auf den ‚eigentlichen‘ Adressaten der Rede lag, den christlichen und nicht-christlichen Eliten. Es hat sich gezeigt, dass Themistios sich von den Positionen der theurgischen Neuplatoniker absetzt und sich zugleich nah an christlichen Vorstellungen bewegt. Themistios machte mit seiner Aussage, dass der Kaiser ‚die Verwandtschaft zwischen Herrschaft und Philosophie erkannt habe‘ deutlich, dass Valens die Auffassung von Themistios teile. Die Entscheidung für ihn als Panegyristen wird klar als Lob herausgestellt. Die These der Arbeit ist nun, dass Themistios in der or. 6 vor allem die Herrschaftskonzeption der beiden Kaiser als die Entscheidung zum ‚Guten‘ lobt. Zu dieser Konzeption gehört etwa, dass Valens Themistios als Philosophen für sich ausgesucht hat und sich damit für seine Vorstellung von Philosophie entschieden hat.⁴⁷ Das Lob des Redners richtet sich aber noch auf andere Aspekte der Herrschaftskonzeption, wie etwa die der Samtherrschaft. Die *philanthropia*, die Themistios den beiden Kaisern in ihrer spezifischen Herrschaftskonstellation zuspricht, stellt also kein allgemeines Lob dar, sondern zielt jeweils auf einen ganz bestimmten histori-

⁴⁴ Vgl. Kap. IV.1 u. Kap. V.3.1; Themistios traut diese Möglichkeit zum ‚guten‘ Handeln grundsätzlich allen Menschen in Nachahmung des Kaisers zu, unabhängig davon, ob sie eine klassische *paideia* haben. Diese Annahme ist ebenfalls teil seines Herrschaftskonzepts und erlangt Bedeutung, wenn er von der Steuerreform und den ‚Freunden des Kaisers‘ spricht; s. Kap. V.4.1.5.

⁴⁵ S. Downey, *Historia* 4, 2/3, 1955, 202f.

⁴⁶ Downey, *HThR* 50, 4, 1957, 267: „the goal of the Greek philosophical education is presented in exactly the same words as the familiar Hebrew and Christian belief in the creation of man in the likeness of God, as recorded in Genesis I, 26, and repeated in the Epistle of James, 3, 9, a concept which played a prime role in the Christological studies of the fourth century, being developed particularly by Gregory of Nyssa.“

⁴⁷ Vgl. Kap. II.1, Kap. II.1.3, Kap. II.1.4.

schen Umstand innerhalb der Herrschaft. Eben in diesem konkreten Lob eines Philosophen in einem Panegyrikus auf den Kaiser liegt die Grenzüberschreitung, die von Murray so treffend beschrieben wurde.⁴⁸ Diese führte bereits in der Antike besonders bei den philosophischen Gegnern des Themistios zu Irritation, so dass ihm von ihnen auch die Bezeichnung Philosoph abgesprochen wurde. Es gilt daher im Weiteren, zu dechiffrieren, welche historischen Umstände sich hinter dem Lob des Kaisers, dass er *philanthropia* besitze, verbergen und damit den anhaltenden Erfolg des Themistios als philosophischer Lobredner in seiner Zeit zu erklären.

IV.2.1 Entscheidung zum ‚Guten‘ ist mehr wert als dynastische Zugehörigkeit

Erkennt den wahren Vater wieder, seinen Kinderreichtum und die ganze Masse der Geschwister! Es sind nicht nur die fünfzig, wie sie Aigyptos gezeugt hatte und die Dichter als Nachkommen des Priamos aufzählen. Sondern es sind alle jene, in denen das Wesen des Vaters erscheint, die teilhaben an der Vernunft und deren Körper im Einklang mit der Vernunft ist. Alle diese haben dieselbe Abkunft und sind mit euch und untereinander verschwistert. Nun denn! Prüft das Merkmal, ob es nicht verlässlicher ist als Geschenke und Ringe. Genügte denn den Söhnen des Pelops ein aus Elfenbein nachgebildetes Teil an der Schulter, um ihre Verwandtschaft zu beweisen, während für euch der ganze Körper nicht ausreichend sein soll zu zeigen, daß ein Einziger der Erzeuger und Ahnherr war? Aber um wieviel deutlicher als beim Körper ist doch die seelische Verwandtschaft und Ähnlichkeit, wenn sie sich bewahrt, wie sie gezeugt wurde! Anspruch auf die Tugend erheben wir alle, wir schämen uns, Schlechtigkeit einzugestehen; wenn wir allein sind, verzagen wir; in Tumulten rufen wir uns gegenseitig zu Hilfe; unaufgefordert stürzen wir uns in Gefahren; eine einzige Ernährerin hegt uns, uns gehört unser gemeinsamer väterlicher Besitz: Erde, Meer, Luft und Wasser, nicht minder Pflanzen und Tiere. Zum Teil haben wir diesen Besitz schon untereinander verteilt, zum Teil ist er noch nicht aufgeteilt. Kurz gesagt: Allein wir von allen auf der Erde gezeugten Wesen nehmen – mehr oder weniger deutlich – den (gemeinsamen) Vater wahr. Wenn wir nämlich auch im späteren Verlauf uns auseinanderentwickelt haben, so stützen wir uns doch alle auf jenen.⁴⁹ (Them. or. 6,77a–c; üb. nach Leppin/Portmann)

48 S. Anm. 10.

49 Them. or. 6,77a–c: ἀναγνωρίσατε τὸν ἀληθινὸν πατέρα, τὴν ἐκείνου πολυπαιδίαν καὶ τὸ ξύμπαν πλῆθος τῶν ἀδελφῶν. οὐκ εἰσὶ πεντήκοντα μόνοι ὄσους Αἰγυπτος ἐποίησεν οὐδ' ὄσους ἀριθμοῦσιν οἱ ποιηταὶ τοὺς Πριαμίδας, ἀλλ' ὅσοις ἔνεστιν ὁ χαρακτήρ ὁ πατρῶος, ἢ τοῦ λόγου κοινωνία καὶ ἡ τοῦ σώματος πρὸς τὸν λόγον εὐαρμοστία, οὗτοι πάντες ὁμόσποροι καὶ αὐτάδελφοι ὑμῖν τε καὶ ἀλλήλοις. ἰδοὺ τὸ γνῶρισμα ἐπισκέψασθε, εἰ μὴ δωρεῶν καὶ δακτυλίων ἔχεγγυώτερον. ἢ τοῖς Πελοπίδασι μὲν ἐξήρκει καὶ μόριόν τι περὶ τὸν ὦμον ἐξεικασμένον ἐλέφαντι πρὸς ἀπόδειξιν τῆς συγγενείας, ὑμῖν δὲ ἅπαν τὸ σῶμα οὐκ ἐξαρκέσει δεῖξαι ἓνα τὸν σπορέα καὶ ἀρχηγέτην; καίτοι πόσω τοῦ σώματος ἐναργεστέρα ἢ κατὰ ψυχὴν συγγένεια καὶ ὁμοιότης, ὅταν ὡς πέφυκε διασφίζεται; περὶ ἀρετῆς ἅπαντες ἀμφισβητοῦμεν, κακίαν ὁμολογεῖν αἰσχυρόμεθα, μονωθέντες οὐ καρτεροῦμεν, ἐπιβώμεθα ἀλλήλους ἐν τοῖς θορόβοις, ἀπαράκλητοι συντρέχομεν εἰς τοὺς κινδύνους, μία τροφὸς ἡμᾶς τιθηνεῖται, κοινὴν κεκτῆμεθα πατρῶαν οὐσίαν, τὴν γῆν καὶ τὴν θάλατταν καὶ τὸν ἀέρα καὶ τὸ ὕδωρ, καὶ δὴ καὶ φυτὰ καὶ ζῶα, καὶ τὰ μὲν διενειμάμεθα πρὸς ἀλλήλους, τὰ δὲ ἔτι καὶ νῦν ἀνέμητα ἡμῖν τῶν κτημάτων. ἐὼ τάλλα· μόνοι τῶν ἐπὶ γῆς τικτομένων αἰσθανόμεθα τοῦ πατρὸς ἢ σαφέστερον ἢ ἀμυδρότερον. καὶ γὰρ εἰ τὰ ἐφεξῆς διεστήκαμεν, ἀλλ' εἰς ἐκεῖνόν γε ἅπαντες ἐπεριδόμεθα.

Die zitierte Stelle ist in mehrerlei Hinsicht aufschlussreich. Alle Menschen werden in dieser Stelle als die Kinder eines Vaters dargestellt. Aufgrund der Verwandtschaft aller zu einem göttlichen Vater wird der Kaiser zunächst nicht weiter hervorgehoben.⁵⁰ Alle Menschen als Kinder eines Vaters zu sehen, impliziert jedoch auch, dass dabei die Bedeutung der Verwandtschaft des Kaisers zu einem kaiserlichen Vater relativiert wird. Indem Themistios betont, dass alle Menschen einen göttlichen Vater haben, verliert die dynastische Verwandtschaft des Herrschers im Vergleich zu der göttlichen an Bedeutung.

Die nähere Bestimmung derer, die miteinander verwandt sind, erfolgt durch ἅλλ' ὅσοις ἔνεστιν ὁ χαρακτήρ ὁ πατρῶος. Mit der Aussage, dass alle dem „Wesen des Vaters (χαρακτήρ ὁ πατρῶος) verwandt seien, stellt sich Themistios in eine Tradition der griechischen Philosophie, die wiederum auch im Judentum und Christentum vorherrschte, wie bereits Downey konstatierte.⁵¹ Das „Wesen des Vaters“ konnte für die christlichen Zuhörer also als das Wesen des göttlichen Vaters erscheinen. Doch auch die nicht-christlichen Zuhörer werden in dem Begriff „Vater“ vermutlich etwas Göttliches erkannt haben, denn Themistios nimmt hier Bezug auf die stoische Lehre, nach der „alle Menschen letztlich Geschwister von einem Vater, Gott, sind.“⁵² Die gemeinsame Teilhabe an der Vernunft nach 77c ist die Ursache dafür, dass alle Menschen erkennen, dass sie von einem gemeinsamen Vater abstammen. Sie wird wenig später gleichgesetzt mit der Teilhabe am göttlichen Samen, so dass es spätestens hier eindeutig wird, dass Themistios mit dem Ausdruck des ‚allen gemeinsamen Vaters‘ Gott meint.⁵³ Die These, dass Themistios die Verwandtschaft mit einem göttlichen Vater hervorhebt, um damit die nichtvorhandene dynastische Legitimation des Valens zu relativieren, soll durch weitere Argumente gestärkt werden.

Anstatt die Frage der Herkunft zu umgehen, lautet die Hauptaussage des Themistios, wie wenig entscheidend die Dynastie für einen Herrscher sei. Die Intensität, mit der er dies verdeutlichen will, kann als ein Indiz dafür gesehen werden, dass der Mangel an dynastischer Einbettung Valens und seinem Bruder als Schwäche ausgelegt werden konnte.⁵⁴

Themistios übergeht diesen unvorteilhaften Umstand jedoch nicht einfach, wie es Menander Rhetor für einen solchen Fall, dass die Herkunft nicht erwähnenswert ist,

50 Vgl. zu αἰσθανόμεθα τοῦ πατρὸς Heather/Moncur, *Politics* 187, Anm. 166: „The use of Father for God is typical of the carefully ambiguous religious language which Themistius employed, designed to bridge over the gap between pagans and Christians; This whole paragraph is entirely compatible with Genesis' account of Adam, and Johannine and Pauline language concerning God the Father and his children, that is humankind, as brothers.“

51 Downey, *HThR* 50, 4, 1957, 267.

52 Schramm, *Freundschaft* 292.

53 Them. or. 6,78a, üb. nach Leppin/Portmann: „Anteilhaben an der Vernunft ist nichts anderes als Anteilhaben an göttlichen Samen.“: καὶ τὸ λόγου κοινωνεῖν οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ τὸ κοινωνεῖν τοῦ θεοῦ σπέρματος.

54 Die Furcht vor Prokop aufgrund seiner Verwandtschaft zur konstantinischen Dynastie und wie Themistios über die Usurpation Prokops spricht, wird in Kap. V.2.1 untersucht.

empfiehlt,⁵⁵ sondern geht stattdessen in die Offensive, indem er negative Beispiele für dynastische Herrscher bringt:

Meine Liebe aber gilt nicht dem, was von unten kommt, sondern ich forsche nach der Prägung, die von oben stammt, und habe mich zu zeigen bemüht, daß die Wahl von dort kommt. Einstweilen ist mir ein genügender Beweis dafür, daß eure Wahl von Gott stammt, das Wohlwollen und die Zuneigung, die ihr gegeneinander zeigt. Da nämlich die Verwandtschaft sogar bei jenen, die die väterliche Herrschaft übernommen haben und gemäß dem Gesetz Teilhaber der Macht geworden sind, zu unversöhnlicher Feindschaft geführt hat, was könnte man dann über euch sagen, die ihr, ohne durch das Gesetz gezwungen zu sein, das Recht der Natur befolgt und die Herrschaft ruhig und geräuschlos unter euch geteilt habt – eine Herrschaft, derer andere sich, obwohl sie das Erbe vom Vater hatten, mittels Mord bemächtigt haben? Ist denn nicht die Bühne voll mit klassischen Dramen und übertrifft nicht das, was jüngst geschehen ist, noch jegliche Bühnenhandlung? Man würde ermatten, wenn man die Jünglinge aus Theben und die Söhne des Pelops, Kambyses, Nero, Domitian, den Sohn des Severus und das, was vor kurzem geschah, der Reihe nach aufzählen würde: sie haben trotz zahlreicher Verwandtschaft sich selbst einsam gemacht, und ein weitverzweigtes Geschlecht ist aus Gier nach Alleinherrschaft durch sich selbst vernichtet worden.⁵⁶ (Them. or. 6,74a–c; üb. nach Leppin/Portmann)

Um zu verdeutlichen, dass die Zugehörigkeit zu einer Dynastie allein keine Gewähr für ‚gutes‘ Verhalten darstellt, erinnerte der Redner an viele Beispiele für Dynasten, die sich nicht als tugendhaft bzw. vernunftgeleitet erwiesen haben. So hätten viele Herrscher ihre Brüder ermordet, obwohl sie die Herrschaft geerbt hätten. Er könne gar nicht alle Fälle aufzählen, da es zu anstrengend sei. Themistios verweist auf den in Dramen dargestellten Streit um Theben zwischen Eteokles und Polyneikes und den Streit zwischen den Söhnen des Pelops, Atreus und Thyest. Dann spielt er auf den Mord an Smerdis durch seinen Bruder Kambyses an. Danach scheint er an Nero, Domitian und Caracalla zu erinnern.⁵⁷ Themistios geht dabei nicht im Einzelnen darauf ein, was sich zugetragen hat. Die Nennung der Namen wird vermutlich gereicht haben, ihnen die Erinnerung an die Morde, die ihnen nachgesagt wurden, ins Gedächtnis zu bringen. Kaiser Nero, Domitian und Caracalla eilte ein so schlechter Ruf

55 Men. Rhet. 369, 18 ff. [Spengel].

56 Them. or. 6,74a–c: Ἄλλ' ἐγὼ τὰ χαμόθεν οὐκ ἀγαπῶ, ἀλλὰ τὸν ἄνωθεν ἐπιζητῶ χαρακτῆρα, κάκειθεν ἐσπούδακα ἤκουσαν δειχθῆναι τὴν ψῆφον. τέως οὖν ἰκανόν μοι τοῦτο τεκμήριον τοῦ πεφηνέναι θεόθεν τὴν ὑμετέραν χειροτονίαν ἢ πρὸς ἀλλήλους εὐνοια καὶ σπουδή. ὅπου γὰρ καὶ τοὺς πατρῶων διαδεξαμένους ἀρχὴν καὶ μερίτας κατὰ τὸν νόμον αὐτῆς γιγνομένους εἰς ἀνήκεστον ἀπέχθειαν ἐξήγαγεν ἡ συγγένεια, τί ἂν εἴποι τις ἐφ' ὑμῶν, οἳ μὴδὲ τοῦ νόμου προαναγκάζοντος τοῖς τῆς φύσεως δικαίοις ἐπικολουθήσατε καὶ διενείμασθε τὴν βασιλείαν ὡς πατρῶων κληρὸν ἡσυχῆ καὶ ἀσφορητί, ἣν ἕτεροι κληρονομοῦντες δι' ἀλληλοφονίας μετήλθον; καὶ γὰρ οὐκ ἐμπέπλησται μὲν ἡ σκηνὴ παλαιῶν δραμάτων, νικᾷ δὲ τὰς σκηνὰς τὰ νεώτερα; καὶ ἀπείποι ἂν τις ἄνωθεν ἐπιῶν τὰ μεράκια τὰ Θήβησι, τοὺς Πελοπίδας, τὸν Καμβύσην, τὸν Νέρωνα, τὸν Δομετιανόν, τὸν τοῦ Σεβήρου, τὰ χθές καὶ πρῶην, οἳ τῆς φύσεως αὐτοὺς πολυπλασίους ποιούσης ὑφ' ἑαυτῶν ἐμονώθησαν, καὶ τοσαύτη γένους πολυανδρία ἔρωτι μοναρχίας ἐξανάλωται ὑφ' ἑαυτῆς; zu der Stelle vgl. Leppin/Portmann, Themistios 118, Anm. 20 u. Heather/Moncur, Politics 184, Anm. 153.

57 Leppin/Portmann, Themistios 118, Anm. 20.

voraus, dass es plausibel ist, anzunehmen, dass Themistios den Zuhörern die geringe Garantie, die die Zugehörigkeit zu einer Dynastie darstellt, an ihrem Beispiel offensichtlich machen wollte. Themistios scheute sich auch nicht vor der Erinnerung an die jüngsten Erfahrungen mit dem Bürgerkrieg, der aus dynastisch bedingten Problemen und Ängsten heraus erwachsen war. An welches Ereignis genau „das, was vor kurzem geschah“ die einzelnen Zuhörer der Rede dachten oder auch denken sollten, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen. Es erscheint jedoch sehr naheliegend, dass es sich dabei um die Auseinandersetzungen innerhalb der konstantinischen Dynastie handelt. Die Spannbreite dessen, was bei den Zuhörern evoziert werden konnte, zieht sich vom Jahr 337 bis 360.⁵⁸

Vor diesem historischen Kontext wirken die Worte des Themistios wie eine Garantie dafür, dass von Seiten der Kaiser keine solchen Streitigkeiten erwachsen werden. Sie teilten nicht – so die Aussage – „die Gier nach Alleinherrschaft“, durch die sich die konstantinische Dynastie selbst ausgelöscht habe. Der Redner braucht dabei den Namen der konstantinischen Dynastie nicht zu nennen, damit die Zuhörer den Passus „jüngst geschehen“ richtig zuordnen konnten. Zudem kann dieser Abschnitt der Rede auch als eine Art Immunisierung der beiden brüderlichen Kaiser Valens und Valentinian gegen die Ansprüche seitens der konstantinischen Dynastie gedeutet werden. Zum Zeitpunkt der Rede gab es nämlich noch einen Onkel Julians, Prokop, der als Überlebender der konstantinischen Dynastie Anspruch auf den Thron anmelden und einen Usurpationsversuch unternehmen sollte.⁵⁹

Doch zurück zur zitierten Stelle: Was ist das Distinktionsmerkmal des Kaisers? Womit zeichnet er sich aus? Die philosophische Sicht des Themistios lässt die Antwort erraten: es ist die Nähe zu Gott. Damit die Nähe des Kaisers zu Gott etwas Besonderes sein konnte, musste es in Themistios' Konzept eine Art Spannbreite von Nähegraden zu Gott gegeben haben, da ja alle Menschen nach 77a–c durch die gemeinsame Abkunft eine Nähe zum Göttlichen haben:

Allein wir (gem. die Menschen) von allen auf der Erde gezeugten Wesen nehmen – mehr oder weniger deutlich – den (gemeinsamen) Vater wahr. (Them. or. 6, 77c)

Das „mehr oder weniger deutlich“ (ἢ σαφέστερον ἢ ἀμυδρότερον) impliziert, dass Themistios von unterschiedlichen Ausprägungen der Ähnlichkeiten zu Gott ausgeht. Da es sich hier um einen kaiserlichen Panegyrikus handelt, ist zu erwarten, dass den

58 337 wurden fast alle männlichen Verwandten des verstorbenen Konstantins I. ermordet und bis 350 gab es immer wieder Kämpfe zwischen Constantius II. und seinen Brüdern, bis dieser als Alleinherrscher übrig blieb. Dieser machte seinen Cousin Gallus zunächst 351 zum Cäsar und ließ ihn dann jedoch 354 töten. Nach der Usurpation Julians im Jahre 360, den Constantius II. 355 zum Cäsar erhoben hatte, war Constantius gerade dabei, einen Feldzug gegen Julian auszuführen, als er unerwartet starb; Heather/Moncur, *Politics* 184, Anm. 153; vgl. Leppin/Portmann, *Themistios* 118, Anm. 20.

59 Vgl. Kap. V.1.

beiden Kaisern im Laufe der Rede die höchste Ähnlichkeit mit Gott zugesprochen werden wird und dass sie sich dadurch von den anderen Menschen unterscheiden.

Aber um wieviel deutlicher als beim Körper ist doch die seelische Verwandtschaft und Ähnlichkeit, wenn sie sich bewahrt, wie sie gezeugt wurde! (Them. or. 6, 77c)

Die Aussage, dass der Kaiser eine Seele habe, die der Gottes am nächsten sei, scheint zunächst völlig beliebig und austauschbar. Wenn der Kaiser spezifisch gelobt werden soll, müsste Themistios zeigen, warum er im Falle Valens' behaupten kann, dass die Seele des Kaisers sich bewahrt habe, wie sie gezeugt wurde. Worin liegt die Leistung des Kaisers, das als Zeichen für die Gottgesandtheit gedeutet werden kann? Die ‚Nachahmung des Göttlichen‘ ist, wie bereits in Kap. III gezeigt, nach Themistios allein möglich durch das ‚gute Handeln‘. Die Antwort auf die Frage, wie der Kaiser es erreicht habe, seine Seele im Zustand der ‚Zeugung‘ zu erhalten, sollte daher nicht bei den neuplatonischen Schriften seiner Zeit gesucht werden. Diese hatten zwar auch das Bild von einer gottähnlichen Seele, die jedoch nicht ohne die theurgische Lehre erreichbar gedacht wurde.⁶⁰ Die Annahme, dass der Kaiser nicht ohne sein Zutun eine ‚gottähnliche‘ Seele habe, verbunden mit der Aussage, dass diese Seele sich bewahrt habe, wie sie gezeugt wurde, weist dagegen große Ähnlichkeit zu Pindar, Platon und zu Gregor von Nyssa auf, was im Folgenden erläutert werden soll, um die Bedeutung bei Themistios aufzuzeigen.⁶¹

IV.2.1.1 Die ‚gottähnliche Seele‘ und die ὁμοίωσις θεῶν des Kaisers bei Themistios innerhalb der christlichen und nicht-christlichen Debatten der Zeit

Um das Motiv der ‚gottähnlichen‘ Seele im christlichen Kontext zu untersuchen und mit dem bei Themistios zu vergleichen, eignen sich die Schriften Gregors von Nyssa besonders gut. Laut Dörrie war er „vielleicht als einziger seiner Generation – in der Lage, eine fruchtbare Synthese zwischen dem Altüberkommenen und dem christlichen Erbe herzustellen.“⁶² So findet sich bei ihm auch die Idee einer ‚gottähnlichen‘ Seele, ein „lebendiges Bild“ (ἔμψυχος εἰκὼν) Gottes.⁶³ Die Seele ist bei Gregor von Nyssa

⁶⁰ Vgl. Kap. III.2.2.

⁶¹ Schramm, Freundschaft 197: zur Leseliste und zum Unterricht des Eugenios, Vater des Themistios, gehörten neben philosophischen Werken auch Drama und Dichtung wie Homer, Menander, Euripides, Sophokles, Sappho und Pindar (Them. or. 20, 236b, 236c).

⁶² Dörrie, in: derselbe/Altenburger/Schramm, Gregor von Nyssa, 23.

⁶³ Εἰκὼν als „Inerscheinungstreten geradezu des Kerns, des Wesens einer Sache“ taucht als eine „monistisch-optimistische Ausdeutung“ bereits bei Platon im Timaios auf: Kittel, 2, 386: Plat. Tim. 92c: ὁδε ὁ κόσμος οὕτω, ζῶν ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἀριστος κάλλιστος τε καὶ τελεώτατος γέγονεν εἰς οὐρανὸς ὁδε μονογενῆς ὢν. Denn indem diese unsere Welt sterbliche und unsterbliche Lebewesen erhielt und derart mit ihnen erfüllt ward, ist sie ein sichtbares Lebewesen, das die sichtbaren Lebewesen umgibt, als Abbild des nur denkbaren Lebewesens, ein wahrnehmbarer Gott, der größte und beste, schönste und vollkommenste geworden – dieser unser einziger einzigartiger Himmel, üb. Müller, H; vgl. Merki, Angleichung an Gott 1 und 93. Merki,

ewig.⁶⁴ Sie habe somit teil an der Würde wie am Namen des Urbildes, an Gott (κοινωνούσα τῷ ἀρχετύπῳ καὶ τῆς ἀξίας καὶ τοῦ ὀνόματος).⁶⁵ Die Natur (φύσις) des Menschen sei nach Gregor von Nyssa in seinem von Gott geschaffenen Urzustand, also vor dem Sündenfall, gottähnlich und zwar einmal durch sein intellektuelles Vermögen (νοῦς und λόγος) und außerdem durch sein übernatürliches Leben.⁶⁶ „Φύσις ist bei ihm im Grunde nichts anderes als εἰκὼν θεοῦ oder ὁμοίωσις θεοῦ als ursprünglicher Zustand.“⁶⁷ Nach Dörrie sieht Gregor von Nyssa die Annäherung an Gott als die Hauptaufgabe des Menschen.⁶⁸ Interessant für den Vergleich der ὁμοίωσις θεῶ des Themistios ist nun die Frage, wie Gregor von Nyssa die Angleichung an Gott nach dem Sündenfall für möglich hält, wobei für diesen Zweck hier nur zwei seiner Formen relevant sind.⁶⁹

Vorher jedoch kurz Grundsätzliches zu dem Vergleich zwischen Gregor von Nyssa und Themistios: Die ὁμοίωσις θεῶ wird bei Gregor von Nyssa getragen von der christlichen Gottesvorstellung, die unweigerlich mit dem Glauben an einen christlichen Gott verbunden gewesen ist. Somit weicht die Themistios-Idee einer ὁμοίωσις θεῶ dort von der des Gregor von Nyssa ab, wo sie im Zusammenhang mit einem christlich gedachten Gott steht.⁷⁰ Auffällig ist jedoch, dass die ethischen Forderungen, die Themistios im Zusammenhang mit der ὁμοίωσις θεῶ nennt und die er hauptsächlich auf Platon zurückführt, große Ähnlichkeiten aufweisen zu christlichen Vorstellungen einer ὁμοίωσις θεῶ, die die Nachahmung Gottes ebenfalls durch „sittlich Gut-Werden“ möglich sehen. Laut Merki betone Gregor von Nyssa in seinen „populären Schriften oder in den Homilien an das Volk“ das Erreichen einer „ὁμοίωσις durch ein Leben der Tugend“, womit die

Angleichung an Gott hat den Gedanken der ὁμοίωσις θεῶ bei Gregor von Nyssa untersucht. Dabei hat er auf die antike, biblische und christliche Tradition Bezug genommen.

64 Greg. Nyss. De hom. opif. 44, 136d–137c; Merki, Angleichung an Gott 94; vgl. Maslov, GBRS 52,3, 2012, 440–468; zu εἰκὼν als Synonym für Christus s. Kittel, 2, 394.

65 Greg. Nyss. De hom. opif. 44, 137b–c; Merki, Angleichung an Gott 95.

66 Merki, Angleichung an Gott 96.

67 Merki, Angleichung an Gott 96.

68 Dörrie, in: derselbe/Altenburger/Schramm, Gregor von Nyssa 34.

69 Merki, Angleichung an Gott 137 nennt als „Bausteine der ὁμοίωσις θεῶ [...]“: die ἀρετή im allgemeinen oder auch ‚spezielle Tugenden‘, ganz besonders aber die ἀπάθεια und καθαρότης bzw. κάθαρσις. In dieser ‚Terminologie‘ schließe sich Gregor nach Merki äußerlich sehr eng und weitgehend an den Neuplatonismus, die zeitgenössische Philosophie, an, in der diese Begriffe eine eminent wichtige Rolle spielten. Dabei gebe er den Termini aber durchweg einen ganz anderen, ‚verchristlichten‘ Inhalt.“; nach Hauschildt/Ludlow, in: Riedberg/Horn/Wyrwa, Grundriss Philosophie 1560 sei die Erlösung jedoch bei Gregor von Nyssa vor allem die „Verwandlung des wahren Selbst hin zum ursprünglichen vollkommenen Zustand der menschlichen Natur vor dem Fall“, was bedeutet, dass er terminologisch weniger von ‚Vergöttlichung‘ spricht.

70 Merki, Angleichung an Gott 98: „Von zentraler Bedeutung für die Verähnlichung mit Gott sind dann die Begriffe καθαρότης, ἀπάθεια und κακοῦ παντός ἀλλοτρίωσις.“ Die beiden ersten Begriffe seien nach Merki auch im Neuplatonismus von größter Bedeutung für die Angleichung mit Gott.

„ὁμοίως θεῶ [...] ethisches Motiv“ werde.⁷¹ Die Voraussetzung dafür, dass der Mensch sich Gott annähern könne, nenne Gregor von Nyssa in seiner or. catech.:

Aber vielleicht widerspricht jemand unserer Erörterung im Hinblick auf die Gegenwart und vermeint unsere Anschauung als unrichtig hinstellen zu können, weil die Menschheit jetzt nicht mehr im Besitze jener Güter ist, sondern von den entgegengesetzten Übeln heimgesucht wird. Denn wo ist jetzt die Gottähnlichkeit der Seele (τῆς ψυχῆς τὸ θεοειδές)? wo die Apathie des Körpers, wo die Ewigkeit des Lebens?“ und gibt dann zur Antwort: „Der, welcher den Menschen zum Zwecke der Teilnahme an seinen Gütern schuf (ἐπι μετουσίᾳ τῶν ἰδίων ἀγαθῶν) und ihm die Keime (τὰς ἀφορμὰς) in die Natur einpflanzte, damit durch jenen derselbe unser Verlangen nach der entsprechenden verwandten Vollkommenheit (πρὸς τὸ ὅμοιον ἢ ὄρεξις) Gottes entzündet werde, wollte uns gewiß nicht das edelste und wertvollste Gut vorenthalten – ich meine die Gnadengabe der Selbstbestimmung und der Freiheit unseres Willens (τῆς κατὰ τὸ ἀδέσποτον καὶ αὐτεξούσιον χάριτος). Würde nämlich der Zwang der Notwendigkeit über dem menschlichen Leben walten, so wäre das Abbild nach dieser Seite hin mißraten (διεψεύσθη ἂν ἡ εἰκὼν κατ’ ἐκεῖνο τὸ μέρος), insofern es durch diese Unähnlichkeit (τῶ ἀνομοίῳ) zu sehr vom Urbild (πρὸς τὸ ἀρχέτυπον) abstechen würde. Denn wie könnte eine gewissen Notwendigkeiten unterworfenen und von ihnen geknechteten Natur ein Abbild (εἰκὼν) von jener sein, die da königlich herrscht?“⁷² (Greg. Nyss. or. catech., PG 45, 22d–24d; üb. Merki)

Aus dieser Stelle geht hervor, dass der ‚freie Wille‘ des Menschen ein Geschenk Gottes sei, der ihn in die Lage versetze, Gott nachzuzahlen, auch wenn nach dem Sündenfall seiner ‚reinen Natur‘ (φύσις) eine weitere, die animalische, hinzugefügt worden sei.⁷³ Die Gottähnlichkeit der Seele wird nach Gregor von Nyssa ermöglicht durch die „Gnadengabe der Selbstbestimmung und des Willens“. Die Rückkehr zu dem Zustand vor dem Sündenfall gelingt bei ihm unter anderem durch die „menschliche Freiheit, sich entweder für die Tugend oder für die Schlechtigkeit zu entscheiden.“⁷⁴ Wären die Menschen nicht frei, sondern Zwang unterworfen, dann wäre der Mensch kein Abbild des ‚Urbilds‘, sondern ihm unähnlich.

Es soll hier nicht behauptet werden, dass Themistios beim Verfassen seiner Rede eine Schrift Gregors von Nyssa benutzt habe. Meine Untersuchung will vielmehr die Ähn-

⁷¹ Merki, Angleichung an Gott 128.

⁷² Greg. Nyss. or. catech., S. 17,20–23; S. 18,20–22; S. 19,15–S. 20,2 : Οὕτως οὖν καὶ τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ τῇ τῶν θείων ἀγαθῶν ἀπολαύσει γενόμενον, ἔδει τι συγγενὲς ἐν τῇ φύσει πρὸς τὸ μετεχόμενον ἔχειν.(...) Ποῦ γὰρ τῆς ψυχῆς τὸ θεοειδές; ποῦ δὲ ἡ ἀπάθεια τοῦ σώματος; Ποῦ τῆς ζωῆς τὸ αἶδιον; (...) Ὁ γὰρ ἐπὶ μετουσίᾳ τῶν ἰδίων ἀγαθῶν ποιήσας τὸν ἄνθρωπον, καὶ πάντων αὐτῶ τῶν καλῶν τὰς ἀφορμὰς ἐγκατασκευάσας τῇ φύσει, ὡς ἂν δι’ ἐκάστου πρὸς τὸ ὅμοιον ἢ ὄρεξις φέροιτο, οὐκ ἂν τοῦ καλλίστου καὶ τιμιωτάτου τῶν ἀγαθῶν ἀπεστέρησε, λέγω δὲ τῆς κατὰ τὸ ἀδέσποτον καὶ αὐτεξούσιον χάριτος. Εἰ γὰρ τις ἀνάγκη τῇ ἀνθρωπίνῃ ἐπεστάται ζωῇ, διεψεύσθη ἂν ἡ εἰκὼν κατ’ ἐκεῖνο τὸ μέρος, ἀλλοτριωθεῖσα τῶ ἀνομοίῳ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον. Τῆς γὰρ βασιλευούσης φύσεως ἡ ἀνάγκαις τισὶ ὑπεξευγμένῃ τε καὶ δουλεύουσα, πῶς ἂν εἰκὼν ὀνομάζοιτο, Merki, Angleichung an Gott 104 f.

⁷³ Vgl. Meredith, Gregory 20–26, der meint, dass das Bild Gottes sich im Menschen vor allem in seinem ‚freien Willen‘ zeige und weniger in seinen intellektuellen Fähigkeiten: 21; zum Konzept des ‚freien Willen‘ s. auch Bronwen, Phronema, 27,2, 2012, 35–51.

⁷⁴ Kiel, Erbe des Origenes 222, zur Erschaffung der Seele nach dem Ebenbild Gottes bei Gregor von Nyssa s. Kiel, Erbe des Origenes 187–229.

lichkeiten in Bezug auf die Nachahmung des Göttlichen aufzeigen, die in der Bewährung im Bereich des Ethischen liegt. Die Philosophie des Themistios und sein Lob des Kaisers folgt einer Vorstellung, die von den Christen unter den Eliten gut geteilt werden konnte.

Wie ist es nun innerhalb der Rede des Themistios zu verstehen, dass er nach 77a–c, in der er die Herkunft des Menschen vom Göttlichen postuliert, dass alle von einem gemeinsamen Vater abstammten, und dass diejenigen dem Vater, also Gott, am ähnlichsten seien, deren Seele gewissermaßen in dem Urzustand sei.

Ab 78a rekurriert er auf dieses Thema mit einem Pindar-Zitat:

„Ein Stamm ist’s der Menschen und Götter, beide sind wir nämlich von einer Mutter.“⁷⁵
Treffend sagt er, daß wir nicht nur vom Vater, sondern auch von der Mutter herkommen.⁷⁶
(Them. or. 6, 78a; üb. nach Leppin/Portmann)

Wie kann diese Passage, die auf den ersten Blick wie eine Wiederholung der göttlichen Herkunft wirkt, erklärt werden? Themistios selbst scheint die Wiederholung zu rechtfertigen, indem er den Unterschied des Pindarzitats zu seiner vorher gemachten Aussage herausstreicht, dass die Menschen sich neben dem gemeinsamen Vater auch auf eine gemeinsame Mutter zurückführen lassen. Sicher untermauert es die Behauptung der Nähe des Menschen zu den Göttern, wenn beide Ureltern Götter sind. Da die Rede jedoch vor allem eine Lobrede auf den Kaiser darstellt, kann ihre lobende Funktion nicht außer acht gelassen werden. Daher wird hier die These aufgestellt, dass sich das Pindarzitat nicht in der Vervollständigung der Götterabkunft des Menschen durch die Nennung der göttlichen Mutter erschöpft. Für die weitere Interpretation soll daher davon ausgegangen werden, dass das Zitat der beiden Anfangsverse der sechsten Ode von Pindar bei einem großen Teil der Zuhörer die Erinnerung an ihr Proömium evokieren sollte, das hier in ihrer modernen Textkonstitution zitiert wird.⁷⁷

ἐν ἀνδρῶν, ἐν θεῶν γένος· ἐκ μιᾶς δ’ ἄνθρωποι⁷⁸
ματρὸς ἀμφοτέρου· διείργει δὲ πᾶσα κεκριμένα
δύναμις, ὡς τὸ μὲν οὐδέν, ὃ δὲ
χάλκεος ἀσφαλὲς αἰεὶ ἔδος
μένει οὐρανός· ἀλλὰ τι προσφέρομεν ἔμπαν ἢ μέγαν
νόον ἦτοι φύσιν ἀθανάτοις,
καίπερ ἔφαμερίαν οὐκ εἰδότες οὐδὲ μετὰ νύκτας

⁷⁵ Pin. N. 6, 1f.[Snell–Maehler].

⁷⁶ Them. or. 6,78a: Ἐν ἀνδρῶν, ἐν θεῶν γένος, ἐκ μιᾶς δ’ ἔφουμεν ματρὸς ἀμφοτέρου, καλῶς ἡμᾶς οὗτος πρὸς τῷ πατρὶ καὶ ἐκ τῆς μητρὸς ἐξοικειούμενος.

⁷⁷ Zur Bekanntheit Pindars zur Zeit des Themistios: Them. or. 20,236b–c, in der er sagt, dass sein Vater als hoch gebildeter Mann bekannt gewesen sei mit Homer, Plato, Aristoteles, Menander, Euripides, Sophocles, Sappho und Pindar; nach Schramm, in: Riedweg/Horn/Wyrwa, Grundriss Philosophie 411; zum Nachweis der Pindarrezeption in der Spätantike auf Papyri: Ucciardello, BICS 55, 2012, 105–140.

⁷⁸ Moderne Textkonstitutionen gehen von πνέομεν statt ἔφουμεν aus, was hier aber nicht weiter relevant sein soll.

ἄμμε πότμος
 ἀντὶν' ἔγραψε δραμεῖν ποτὶ στάθμαν. (Pind. N,6,1–7[Snell-Maehler])

Eines ist das Geschlecht der Götter und Menschen; von einer Mutter nämlich stammen wir beide. Es trennt uns aber, gänzlich verschieden, die Kraft, weil wir Menschen ein Nichts sind, der eherne Himmel aber als fester, sicherer Sitz der Götter ewig bestehen bleibt. Und dennoch ähneln wir ein wenig den Unsterblichen, entweder an großem Verstand oder an großer Kraft des Leibes, und dies, obwohl wir weder bei Tag noch bei Nacht wissen, zu welchem Ziel zu laufen uns das Schicksal vorschreibt.⁷⁹ (Pind. N,6,1–7; üb. Roloff)

Das Proömion der N. 6 wird in der klassischen Philosophie für seine „Großartigkeit“ gelobt,⁸⁰ gibt aber zugleich bereits in den ersten fünf Worten viel Deutungsspielraum. So ist es mit sprachlichen Mitteln nicht klar zu lösen, ob Pindar mit den Worten ἐν ἀνδρῶν, ἐν θεῶν γένος (Eins der Menschen, eins der Götter Geschlecht, üb. nach Vogel) eher die Gemeinsamkeit oder die Verschiedenheit der Menschen und Götter ausdrückt.⁸¹ Ebenfalls ist die Funktion des Proömiums umstritten: Üblicherweise findet sich in der Dichtung Pindars in der letzten Strophe sentenzhaft ein Schlüssel dafür, die Einheit zwischen dem Lob für den jeweils Besungenen und dem Mythos der Ode erfassen zu können.⁸² Bei der N. 6 jedoch scheint das Proömium die Funktion der üblicherweise letzten Strophe übernommen zu haben, wobei ein Teil der Forschung der ersten Strophe abspricht, überhaupt einen inhaltlichen Zusammenhang zu dem Rest des Gedichts zu haben.⁸³

Vogel arbeitet überzeugend heraus, dass das Thema des Proömiums sehr wohl eine Verbindung zu dem Lob des Siegers Alkimidas aufweist.⁸⁴ Für die Interpretation der Bedeutung des Pindar-Zitats in der or. 6 ist vor allem Vogels Deutung des Proömiums aufschlussreich. So meint er, dass der letzte Satz des Proömiums zum Ausdruck bringt, „dass der Mensch die Möglichkeit [hat], sich den Göttern anzunähern bzw. ihnen ähnlich zu werden.“⁸⁵ In der Nennung der gemeinsamen Mutter sieht Roloff einen Hinweis auf Hesiods Werke und Taten (ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ' ἀνθρώποι).⁸⁶

79 Roloff, Gottähnlichkeit 162.

80 Ein Beispiel hierfür: Wilamowitz-Moellendorff, Pindaros 398.

81 Vogel, WS 129, 2016, 31.

82 S. Vogel, WS 129, 2016, 30.

83 Hierfür sehr prominent: Wilamowitz-Moellendorff, Pindaros 398; vgl. Gerber, HSPH 99, 1999, 33.

84 Vogel, WS 129, 2016, 25–61.

85 Vogel, WS 129, 2016, 33; Vogel sieht Pindar dabei in der Tradition Homers, bei dem der göttliche Einfluss auf die Menschen ebenfalls abhängig von dem Verhalten der Menschen dargestellt wird; hierzu: Schmitt, Selbstständigkeit und Abhängigkeit, in: Latacz, Homer 167f.; Vogel, WS 129, 2016, 36 sieht das Thema, dass der Mensch sich dem Göttlichen annähert um Anteil am Göttlichen zu erhalten als einen Topos tradierter Dichtung und zeitgenössischer Philosophie, den Pindar aufgenommen habe und der mit Platon und Aristoteles die griechischsprachige Philosophie bis ans Ende der Spätantike geprägt habe; dagegen wird etwa von Bowra, Pindar 173–175, Fränkel, Dichtung und Philosophie 544 und in der jüngeren Forschung Theunissen, Pindar 230 die Meinung vertreten, dass der Mensch bei Pindar keinerlei Freiheit habe, da dieser ihn in reiner Abhängigkeit von den Göttern zeige.

86 Hes. op. 108; Roloff, Gottähnlichkeit 164.

Doch allein Pindar versteht es, den Gedanken vom gemeinsamen Ursprung der Götter und Menschen auszuwerten, und zwar dadurch, daß er ihn mit dem anderen Vorstellungsbereich der Gottähnlichkeit zusammenbringt.⁸⁷

Roloff, der ebenfalls meint, dass Pindar es als Leistung des Menschen ansehe, Gott ähnlich zu werden, sucht eine Erklärung für die Aussage, dass „die Menschen trotz der identischen Herkunft in all ihrer Kraft ein Nichts“⁸⁸ seien. Allein der „gemeinsame Ursprung“ des Menschen sei bei Pindar der Grund dafür, dass es die „Gottähnlichkeit des Menschen“ überhaupt gebe. Die unterschiedliche δύνναμις gebe Pindar als Erklärung dafür an, dass es sich nur um eine Ähnlichkeit handele.⁸⁹ Die Leistung des Menschen bestehe darin, dass er das, was in ihm angelegt sei, seine φυά, möglichst verwirklicht. Dabei sei der Mensch nicht unabhängig von den Göttern. Was jedoch dem Menschen allein als seine Leistung zugeschrieben werde, sei, dass er sich aus eigenem Antrieb bemühe, also die Entscheidung, die Verwirklichung der φυά anzustreben. Eine gottähnliche Leistung sei nach Pindar – so Roloff – demnach möglich durch eine „außergewöhnliche φυά und einer ihr entsprechende außergewöhnliche Bemühung.“⁹⁰

Welche Bedeutung hat nun diese Interpretation der ersten Strophe der 6. Pindar-Ode für die zitierte Stelle über die gemeinsame Abkunft der Menschen und der Götter in der Lobrede auf Valens? Wenn zwei Annahmen erlaubt sind, geht die Bedeutung des Zitats über die bloße Aussage hinaus, dass Menschen und Götter verwandt seien:

Erstens: Die gebildeten Zuhörer erinnern sich durch das Zitat der ersten beiden Verse der 6. Pindar-Ode sinngemäß an den Rest der Strophe, vor allem daran, dass die Menschen den Göttern ähneln. Zweitens: Die antiken gebildeten Zuhörer haben den Sinn der Ode ebenfalls so gedeutet, dass Pindar hier die Gottähnlichkeit durch ein Zusammentreffen von Leistung und einer herausragenden φυά betont. Wenn diese beiden Sätze zutreffen, lässt sich daraus für die Interpretation der Stelle folgern, dass Themistios hier Pindar nicht nur aus formalen Gründen wählt, um seine Rede mit einem bekannten Dichter zu schmücken. Themistios hätte stattdessen an eine Vorstellung von Göttlichkeit erinnert, die die Eliten von Pindar her kannten. Diese verbindet das ‚gottähnliche Sein‘ aufs engste mit einer ‚außergewöhnlichen φυά‘ und einer ‚außergewöhnlichen Bemühung‘. Der weitere Verlauf der Rede soll als Indiz dafür gelten, dass Themistios diese ‚pindarsche‘ Leistung der beiden kaiserlichen Brüder im Sinn hatte, wenn er in direktem Anschluss des Pindar-Zitats sagt:

⁸⁷ Roloff, Gottähnlichkeit 166.

⁸⁸ Roloff, Gottähnlichkeit 166.

⁸⁹ Roloff, Gottähnlichkeit 166 f.

⁹⁰ Roloff, Gottähnlichkeit 169; vgl. dazu: Vogel, WSt 129 (2016) 38, der das Göttliche im Menschen auch in dessen *phya* sieht, da der Mensch darüber am Göttlichen teilhaben kann. Pindar halte nur die Leistungen des Menschen für lobenswert, wenn sie Folge seiner *phya* sind, da erst der Versuch des Menschen, sich durch seine eigene Leistung an die göttliche Natur anzupassen, lobenswert sei.

Treffend sagt er (sc. Pindar), daß wir nicht nur vom Vater, sondern auch von der Mutter herkommen. Wenn wir nun alle den gleichen Vater und die gleiche Mutter haben und von besonders heiligen Erzeugern abstammen, unterscheidet sich offenbar die Geschwisterliebe nicht von der Menschenliebe. Wenn wir der Geschwisterliebe nun ganz enge und fest umrissene Grenzen setzen, verabscheuen wir die Söhne des Ödipus in den Tragödien, weil sie Ungeheuer und Schänder der Natur sind, halten aber die Anschläge und Bosheiten, die wir gegeneinander verüben, nicht für einer Tragödie würdig. Nie aber wird Ehrfurcht vor dem Vater uns erfüllen, wenn wir ihn nie mit dem Frieden untereinander ergötzen. Aber dies (sc. Anschläge und Bosheiten) ist euch unerträglich, ihr Kaiser. Sondern da der gemeinsame Schöpfer euch als ehrwürdigste und wertvollste Sprößlinge dem übrigen (Menschen-) Geschlecht vorzog, mögt ihr euch gegenseitig und uns nicht anders behandeln, als es der Vater sich wünscht. Er wünscht es sich aber friedlich, sanft und menschenfreundlich, so wie er sich auch gegenüber seinen anderen Werken und Geschöpfen verhält. (Them. or. 6,78a–c; üb. nach Leppin/Portmann)⁹¹

Themistios misst der Aussage Pindars, dass die Menschen alle von einer Mutter abstammen, keine weitere Bedeutung bei. Es erscheint eher wie eine formale Ergänzung, um die Abstammung aller Menschen identischer zu machen: Sie haben nicht nur einen gemeinsamen Vater, sondern auch eine Mutter. Die Frage ist vielmehr, warum Themistios vor dem Kaiser und den christlichen Zuhörern davon sprach, dass die Menschen und Götter von dem gleichen Vater und der gleichen Mutter abstammen und damit der Idee von mehreren Göttern in der Rede Raum gibt. Wie bereits dargelegt, ist die These der vorliegenden Arbeit, dass Themistios die ersten Verse des Proömiums der 6. Ode zitiert, damit sich die Zuhörer den Inhalt zumindest der ersten Strophe vergegenwärtigen. Inhaltlich weniger bedeutsam für die folgende Interpretation ist die Tatsache, dass es sich in den zitierten Versen um Götter statt um einen Gott handelt. Stattdessen nimmt Themistios im weiteren Verlauf der Rede den Gedanken auf, den Roloff aus der Pindar-Ode herausgearbeitet hat. Roloff sieht in der Pindar-Ode den Ausdruck für die Vorstellung, dass ‚Göttlichkeit‘ durch Leistung der Entscheidung zum Guten erreicht werden könne. In diesem Sinne lässt sich die folgende Passage bei Themistios deuten. Gott (ὁ κοινός ... ἀρχηγέτης) hat nach den Worten der zitierten Themistiosstelle die beiden Kaiser als die ‚ehrwürdigsten und wertvollsten‘ (πρεσβυτάτους τε καὶ ἐντιμοτάτους) ausgesucht.⁹² Die beiden Attribute verwundern nicht weiter in einer Lobrede auf den Herrscher. Legt man jedoch die Idee Pindars an, dann könnte die Wendung πρεσβυτάτους τε καὶ ἐντιμοτάτους für die herausragende φυά stehen, die Themistios den beiden Kaisern zuschreibt. Folgerichtig

91 Them. or. 6,78a–c: καλῶς ἡμᾶς οὗτος πρὸς τῷ πατρὶ καὶ ἐκ τῆς μητρὸς ἐξοικειούμενος. εἰ τοίνυν ἅπαντες ὁμοπάτορες καὶ ὁμομήτορες καὶ ἐκ τοκέων ἀγιωτέρων, οὐδέν, ὡς εἶκοι, διενήνοχε φιλαδελφία φιλανθρωπίας. νῦν δὲ λίαν στενοῦς αὐτῇ καὶ περιγραπτῶς ὄρους ποιούμενοι τοὺς μὲν Οἰδίποδος υἱάας βδελυττόμεθα ἐν ταῖς τραγωδίαις ὡς τέρατα καὶ ὄνειδι τῆς φύσεως, τὰς δὲ πρὸς ἀλλήλους ἡμῶν ἐπιβουλάς καὶ ἀπεχθείας οὐκ ἀξίας τραγωδίας ὑπολαμβάνομεν, οὐδ’ αἰδῶς τις ἡμᾶς ἔχει τοῦ πατρὸς, εἰ μηδέποτε αὐτὸν εὐφρανοῦμεν τῇ πρὸς ἀλλήλους εἰρήνῃ. Ἀλλ’ οὐχ ὑμῖν γε ἀνεκτὸν τοῦτο, ὦ βασιλεῖς. ἀλλ’ ἐπειδὴ ὁ κοινὸς ἡμᾶς ἀρχηγέτης ὡς πρεσβυτάτους τε καὶ ἐντιμοτάτους τοῦ λοιποῦ γένους προὔστησατο, μῆτε πρὸς ἀλλήλους ἐτέρως σχοίητε μῆτε πρὸς ἡμᾶς ἢ ὡς ὁ πατὴρ προαιρεῖται· προαιρεῖται δὲ εἰρηνικῶς καὶ ἡμέρωσ καὶ φιλανθρώπως, καὶ ὡς αὐτὸς ἔχει πρὸς τὰ ἄλλα ἔργα αὐτοῦ καὶ γεννήματα.

92 Vgl. Kap. II.2, wo 78b–c bereits zitiert wurde.

nach dem ‚pindarschen‘ Modell reiche es den Kaisern jedoch nicht aus, Gottähnlichkeit nur zu beanspruchen. Somit würde der Optativ im nächsten Satz einen Wunsch zum Ausdruck bringen: die beiden Kaiser mögen sich gegeneinander so verhalten (σχοίητε), wie Gott es wünscht. Denn nur, wenn sie sich dafür entscheiden – mit Pindar: nur wenn sie ihre φούά verwirklichen – können sie durch ihre eigene Leistung gottähnlich werden. Damit sind die zwei brüderlichen Herrscher nicht a priori, als ob es voraussetzungslos zum Kaiser sein dazu gehört, gottähnlich, sondern nur, wenn sie sich gottgemäß verhalten. Die Attribute ‚ehrwürdigste und wertvollste‘ sind so gesehen der Teil, der gegeben sein muss, damit die ‚Gottähnlichkeit‘ durch die Entscheidung zum Guten, der eigentlichen Leistung, erkennbar wird.

Zurück zu der Frage, wie es zu erklären ist, dass Themistios mit dem Pindarzitat ein weiteres Mal auf die Herkunft vom Göttlichen eingeht. Es scheint plausibel, dass er die Gottesnähe der Kaiser den nicht-christlichen Eliten gegenüber so darstellt, wie sie sie von Pindar her kennen. Die implizite Aussage dabei war, dass der Kaiser sich an einer Vorstellung von Gottnähe messen lassen will, die seit Pindar Tradition hat. Die Funktion der doppelten Erwähnung der Abkunft der Menschen von Gott wäre damit, den christlichen und den nicht-christlichen Eliten mitzuteilen, wie der Kaiser seine Gottähnlichkeit gesehen wissen will: Der Kaiser stammt wie alle Menschen von Gott ab, hat jedoch eine ganz besondere Anlage und kann die Ähnlichkeit mit Gott durch seine Leistung, die Entscheidung für das ‚Gute‘, erreichen, was die christliche Elite an die Schriften des Gregor von Nyssa denken lassen kann.⁹³ Indem Themistios die Behauptung der Gottähnlichkeit des Menschen durch das Pindarzitat noch durch den Zusatz der gemeinsamen Mutter verstärkt, zeigt er auch der nichtchristlichen Elite, wie nah diese Vorstellung einer sehr alten Tradition entspricht:

Wenn die Kaiser sich für das ‚Gute‘ entscheiden und damit *philanthropia* zeigen, sind sie nach Themistios vom ‚Himmel‘ geschickt. Dies ist der Leitgedanke für die Legitimation der beiden Kaiser durch Themistios. So soll der folgende Teil meiner Arbeit zeigen, wie Themistios wesentliche herrschaftspolitische Entscheidungen als Ausdruck oder auch Ergebnis dieser besonderen Leistung des Entscheidens und der Bewährung im ‚Guten‘ der beiden Kaiser zeigt.

Vorher soll jedoch noch ein möglicher Einwand diskutiert werden, der im Zusammenhang mit der untergeordneten Rolle, die Themistios der dynastischen Legitimation zuweist, aufkommen könnte. Man könnte einwenden, Themistios habe nur deswegen auf die gemeinsame Herkunft aller Menschen so intensiv verwiesen, da die beiden Kaiser nicht von einer Dynastie abstammten. Diesem Einwand muss begegnet werden, da es in der Tat auffällt, dass gerade für zwei Kaiser, die nicht zur Konstantinischen Dynastie gehören, postuliert wurde, dass der Nachweis ihrer Nähe zu Gott wichtiger sei als die Zugehörigkeit zur Konstantinischen Dynastie. Auch die Spitzen, die Themistios in dem zitierten Teil gegen Constantius II. und Julian setzt (78c–d), machen die Vermutung

93 Siehe S. 126–29.

plausibel, dass Valens durch die Nähe zu Gott mehr Legitimation zugeschrieben werden sollte als den beiden dynastisch legitimierten Herrschern. Themistios sagt nämlich in 78c–d, dass man Gott nicht ähnlich sein könne, wenn man nur gut im Reiten, Bogenschießen und Speerwerfen sei. Damit spielte er vermutlich auf Constantius II. an, den Julian in seinen Panegyriken eben dafür lobte. Das Beherrschen der Lüste hat bei den Adressaten der Rede vermutlich ebenfalls sowohl an Constantius II. denken lassen als auch an Julian.⁹⁴ Der Einwand, der auf der Hand zu liegen scheint, ist, dass sich Themistios hier deswegen gegen wichtige Bestandteile der Herrschaftsrepräsentation gerade dieser beiden Kaiser richtet, um Valens besser erscheinen zu lassen als seine zwei dynastisch legitimierten Vorgänger. Das wiederum bringt die Annahme dieser Arbeit, dass es sich bei dem Herrschaftskonzept von Themistios um eine praktische Umformung seines philosophischen, in sich konsistenten Systems, handelt, in Erklärungsnot.

Dagegen kann folgendes Argument gebracht werden: Auch in seinen Lobreden auf Constantius II. – geradezu ein Paradebeispiel eines dynastischen Herrschers jener Zeit – betont Themistios weniger dessen dynastische Herkunft als mehr seine Qualitäten im Bereich der Tugend. Themistios stellt somit nicht erst in den Lobreden auf Valens seine Form der *philanthropia* als das Erkennungsmerkmal eines göttlich legitimierten Herrschers dar.⁹⁵ Mit seiner Einschätzung der Bedeutung der Dynastie ist Themistios in seiner Zeit nicht alleine. So nimmt die dynastische Legitimation auch bei Kaiser Julian eine

94 Jul. or. 1,11a–c; Heather/Moncur, Politics 190, Anm. 177: „Julian praised Constantius for his horse-manship and skilled archery (...) and Ammianus' obituary likewise stressed his skills in the areas of horse-manship, hurling javelins, and the bow (Amm. 21,16,7). This unanimity suggests that these skills played a central role in imperial image that Constantius' propaganda sought to present, as, indeed, did self-control. His magisterial deportment on ceremonial occasions was famous, he required little sleep, did not go in for grand dinners, and was entirely chaste (Amm. 21,16,5–6). Themistios thus deliberately decried here the importance in an emperor of the qualities which Constantius had stressed. Such a propaganda line clearly served the interests of Valens who was faced with the potential problem of residual loyalty to the Constantinian dynasty, which might be played upon by its minor surviving members, such as Julian's maternal uncle Procopius (...). The passage may also have been meant to bring Julian to mind. Julian's own works stressed the importance of self-control, particularly over physical desires, and was a feature of his selfpresentation which attracted considerable criticism.“

95 In Them. or. 1,1a–2b sagt Themistios, dass viele Lobredner an Constantius seine Reitkunst rühmten, aber vor allem auch die Tatsache, dass seine Familie bereits in dritter Generation herrsche. Er dagegen meine, dass es wichtigeres zu loben gäbe: „Ich glaube, dass der philanthropische der vollkommene Herrscher ist bezüglich der Tugend, die er für seine Aufgabe benötigt, und nichts fehlt ihm, was er außerdem zum vollendeten Ruhm bräuchte.“ (4b–c): Ἐγὼ νομίζω τὸν φιλόφθρον βασιλέα τέλειον εἶναι τῆς τοῦ πράγματος ἀρετῆς καὶ οὐκ ἔσθ' ὅ τι προσδεῖν αὐτῷ εἰς ὀλόκληρον εὐφροσύνην; auch in or. 2 findet sich kein Lob Constantius' hinsichtlich seines Vaters, stattdessen hebt Themistios auch hier die Tugend als einziges Kriterium hervor, das einen Kaiser ausmacht: 2, 36a: „Ein König aber geht aus sich selbst hervor, wird wie in einem Bienenstock ernährt, indem er von Geburt an selbstständig ist und sich selbst belehrt“, üb. Leppin/Portmann: φύεται δὲ αὐτόματος καὶ ἐκτρέφεται ὡσπερ ἐν σμίνῃ αὐτοφύης ἐκ γενετῆς καὶ αὐτοδίδακτος βασιλεύς; noch deutlicher drückt sich Themistios für den Vorrang der Tugend gegenüber dynastischen Erwähnungen in or. 2,40a aus: „Dieser edle Mann (sc. Constantius) ist nämlich in der Tat so sehr ein Philosoph, daß er einen Philosophen zum Mitherrscher (sc. Julian) gemacht hat,

untergeordnete Rolle ein.⁹⁶ Seine Schriften lassen die Deutung zu, dass für Julian die Dynastie hinsichtlich der Legitimation weniger wichtig war, und zwar sowohl in Bezug auf seine eigene als auch bei der Bewertung anderer Kaiser. So ist Marc Aurel in Julians Schrift *caesares* derjenige, der von den Göttern zum Sieger eines Wettkampfs unter verstorbenen Kaisern gekürt wird. Julian lobte ihn vor allem dafür, dass er die Götter am ehesten nachgeahmt hätte. Interessanterweise wird Marc Aurel, der selbst zumindest keiner auf Blutsverwandschaft gründenden Dynastie entsprang, in derselben Schrift dafür getadelt, dass er seinen Sohn Commodus, der ungeeignet gewesen sei, zum nächsten Kaiser bestimmt habe.⁹⁷ Damit tritt auch bei Julian das dynastische Prinzip hinter die jeweilige Eignung als Kaiser zurück. Auch bei Ammian wird weniger Julians Verwandtschaft zu Constantius hervorgehoben als seine Eignung zum Cäsar bzw. Augustus, die durch göttliche Zeichen zusätzlich bestätigt wurde.⁹⁸

Themistios schien davon auszugehen, dass seine Sicht auf die dynastische Herrschaft als Legitimationsargument von den Eliten geteilt werden konnte. Es bleibt festzuhalten, dass die Minimierung der Bedeutung der Dynastie im Falle von Valentinian und Valens besonders gut zu deren Verhältnissen passt, dass Themistios sich dabei aber dennoch innerhalb seines philosophischen Konzepts bewegte. Die Skepsis gegenüber der Dynastie, mit der Themistios die Eliten für die Akzeptanz des Kaisers umwarb, ist historisch nachvollziehbar aufgrund der jüngsten Erfahrungen vor allem der Eliten mit den Bürgerkriegen, die aus dynastisch bedingten Problemen und Ängsten heraus er-

nicht weil es dem letzteren etwa wegen seiner Verwandtschaft zustünde, sondern weil er aufgrund seiner Tugend mit dem Kaiser verwandt ist“, üb. Leppin/Portmann: οὕτω γὰρ τῷ ὄντι φιλόσοφος ἐστὶν ὁ γενναῖος ὥστε καὶ τὸν συνάρχοντα φιλόσοφον ἐποιήσατο, οὐχ ὅτι προσήκει αὐτῷ κατὰ γένος, ἀλλ’ ὅτι αὐτῷ κατὰ τὴν ἀρετὴν ἀγχιστεύει; auch in or. 3 findet sich kein Beleg dafür, dass Themistios Constantius dafür lobt, dass bereits sein Vater Kaiser gewesen sei, vielmehr lobt Themistios ihn auch hier dafür, dass er der platonischen Idee eines Herrschers entspreche (46b–c); nach einem kursorischen Blick auf die Reden lässt sich sagen, dass Themistios Constantius in keiner besonders als dynastischen Herrscher lobt. Eine genauere Untersuchung hierüber könnte gewinnbringend sein.

96 Das schwierige Verhältnis, das Julian zu Constantius hatte, kann eine Rolle dabei spielen, dass seine dynastische Legitimation in seiner Selbstdarstellung weniger stark vorhanden ist, allerdings entspricht es auch Julians philosophischem Konzept, das verbunden ist mit eigener Anstrengung vor allem im philosophischen Bereich.

97 Iul. *caes.* 333b–335a.; Bringmann, Julian 109; Bowersock, YCS 27, 1982, 159–172.

98 Ross, Ammianus’ Julian 122f. zeigt, dass Ammian das dynastische Argument durch Constantius und Euseb vertreten lässt, denen Ammian zweifelhafte Gründe dafür zuschreibt, und widerspricht damit der Darstellung bei O’Brien, in: Côté/Fleury, Discours Politique 233. Stattdessen habe Ammian betont, dass die Wahl durch das *supremum numen* mittels der Wahl durch die Soldaten zum Ausdruck kam. Die Truppe der Soldaten werde dabei eher vernünftig als ungestüm charakterisiert. Auch Julian selbst habe in seinem Brief an die Athener seine dynastische Legitimation heruntergespielt. Ross meint, dass Ammian den dynastischen Anspruch damit diskreditiere, indem er ihn immer mit Constantius in Verbindung bringe und indem er den dynastischen Anspruch in Zusammenhang mit Prokops Legitimation seiner Usurpation verbinde. Ammians Absicht sei es gewesen, Julian nicht abhängig von Constantius erscheinen zu lassen. Die Soldaten hingegen seien die besseren Interpreta-toren des göttlichen Willens und damit der Legitimation Julians.

wuchsen. Mit dem Tod Konstantins musste die Herrschaft neu geordnet werden. Die Monarchie, die Konstantin sich durch zahlreiche Schlachten erkämpft hatte, wurde unter seinen Söhnen aufgeteilt. Eben diese Aufteilung führte zu Kriegen zwischen den Brüdern. Daher war die Befürchtung nicht abwegig, dass eine Herrschaftsaufteilung wieder zu Konflikt und Krieg führen könne. Auf diese Bedenken der Eliten reagiert Themistios in seiner sechsten Rede recht früh (ab 73c), indem er zeigt, dass die Herrschaftsaufteilung eine Folge der Entscheidung der Kaiser zum ‚Guten‘ darstellt.

IV.2.1.2 Monarchie zweier Kaiser

Wenn Euripides zum Himmel aufgeblickt hätte, hätte er lernen können, daß dort keine Tyrannis herrscht, sondern die glücklichen Werke einer glücklichen Herrschaft, die ihre überlegene Macht nicht mißbraucht, sondern die Ewigkeit entsprechend ihren Gesetzen durchläuft, die sie selbst zur Bewahrung der Welt aufgestellt hat und unverändert schützt. Ordnung (sc. im Allgemeinen) ist aber nicht ein Zeichen von Schwäche, sondern (sc. ein Zeichen) von einer unerschütterlichen und ruhigen Natur, und je mehr sie (sc. die *physis*) derjenigen (sc. *physis*)⁹⁹ des Ganzen näher ist, umso mehr hat sie (sc. eine Ordnung) Anteil an der (sc. vollkommenen) Ordnung. Zwar gibt es auch Unruhe, Verwirrung und Getümmel in einem kleinen Teil des Seins, aber je weiter es wegen seiner Schwäche zurückbleibt¹⁰⁰, umso weniger verdient es den Namen des Seins. Ein Abbild solcher Verfassung¹⁰¹ ist nicht jene, die Minos in Kreta einrichtete, auch nicht diejenige Lykurgs in Sparta, nicht die der alten Römer, sondern jene, die ihr beide regiert und die ihr mit der Zustimmung des Gottes erhalten habt.¹⁰² (Them. or. 6,73 a–c; üb. nach Leppin/Portmann)

Themistios vergleicht die Staatsverfassung unter den beiden Kaisern mit der, die im Himmel herrscht, die er als immerwährend beschreibt und geschaffen zum Wohle der Welt. Dieser Vergleich erscheint bereits im Hellenismus.¹⁰³ Interessant ist an der zitier-

⁹⁹ Damit ist die davor beschriebene Natur der himmlischen Herrschaft, die den selbstgesetzten Gesetzen folgt, gemeint.

¹⁰⁰ Hier folge ich mit Leppin/Portmann, Themistios 116 der Konjektur von Brons, Themistios 119: ὄσον διέλειψεν.

¹⁰¹ Nämlich der vorher beschriebenen Herrschaftsverfassung im Himmel.

¹⁰² Them. or. 6,73a–c: καὶ ἐξῆν τῷ Εὐρυπίδῃ ἀναβλέψαντι εἰς τὸν οὐρανὸν καταμαθεῖν καὶ διδαχθῆναι ὅτι μὴ τυραννίδος ἐστὶ τὰ ἐκεῖ, ἀλλ’εὐδαίμονος βασιλείας εὐδαίμονα ἔργα, οὐ πρὸς ἐξουσίαν ἄκριτον ἀποχρωμένης τῆ τῆς δυνάμεως περιουσία, ἀλλὰ κατὰ τοὺς νόμους τοὺς ἑαυτῆς διεξιούσης τὸν ἅπαντα αἰῶνα, οὗς αὐτῇ θεμένη πρὸς σωτηρίαν τῶν ὄντων ἀκινήτους διαφυλάττει. Τάξις γὰρ οὐκ ἀσθενείας σημεῖον, ἀλλὰ φύσεως ἀτρέπτου καὶ ἀθορύβου, καὶ ὅσον ἐκεῖνη τοῦ παντός ἐστιν ἐγγυτέρω, τοσοῦτο μάλιστα τῆς τάξεως ἀπολέλαυκεν· ἡ ταραχὴ δὲ καὶ ὁ κλόνος καὶ ὁ κυδοιμὸς ἐν μικρῷ μορίῳ τοῦ ὄντος, ἀλλ’ ὅσων δι’ ἔλλειψιν κατ’ ἀσθένειαν καὶ τῆς τοῦ εἶναι προσηρήσεως ἐνδεέστερον. ταύτης τῆς πολιτείας εἰκὼν οὐχ ἦν Μίνως ἐν Κρήτῃ κατεστήσατο, οὐδ’ ἦν Λυκοῦργος ἐν Λακεδαίμονι, οὐδ’ ἦν οἱ πάλοι Ρωμαῖοι, ἀλλ’ ἦν ὑμεῖς πολιτεύεσθον, ἦν ὑμεῖς ἐλάχετε ἐπινεύσαντος τοῦ θεοῦ.

¹⁰³ Vgl. Rebenich, Monarchie, RAC 24, 2012, 1146: „Diotogenes beschrieb die Parallelität zwischen Kosmos und Polis und zwischen Gott und König, ‚denn da die Polis durch eine Harmonie vieler verschiedener Elemente gebildet wird, ist sie eine Nachahmung der Ordnung und der Harmonie des Kosmos; der König aber, der die absolute Herrschaft innehat und das lebendige Gesetz ist, erscheint als ein

ten Stelle, dass Themistios direkt nach der Beschreibung der Verhältnisse im Himmel sagt, dass Ordnung (τάξις) kein Zeichen (σημείον) von Schwäche sei. Es ist erklärungsbedürftig, weshalb Themistios dagegen anredet, Ordnung als Schwäche auszulegen. Aus antiker philosophischer Sicht stand die Ordnung des Kosmos nicht im Ruf, ein Ausdruck von Schwäche zu sein.¹⁰⁴ Die Erklärung dafür findet sich in den Zeilen darunter, wenn Themistios die Herrschaft der beiden kaiserlichen Brüder Valentinian und Valens als Bild (εἰκῶν) der himmlischen Verhältnisse schildert. Mit der Ordnung, von der Themistios bestreitet, dass sie ein Zeichen von Schwäche sei, hebt er auf die der geteilten monarchischen Herrschaft unter Valentinian und Valens ab. Anscheinend hielt er es für notwendig, dies zu begründen und argumentiert dabei folgendermaßen:¹⁰⁵

Die Ordnung ist ein Zeichen einer unerschütterlichen Natur. Je näher und ähnlicher eine Natur der himmlischen ist, umso mehr hat sie Anteil an der Ordnung des Himmels oder des Ganzen. Da Themistios nun behauptet, dass die Staatsverfassung unter den beiden Kaisern der himmlischen Verfassung ebenbildlich sei, folgt daraus, dass die beiden eben diese Natur besitzen, die der himmlischen so ähnlich ist. Die Ähnlichkeit der Natur der beiden Kaiser mit der himmlischen stellt sich, wie das letzte Kapitel zeigen sollte, allerdings nicht ohne die jeweils eigene Leistung, gewissermaßen die Verwirklichung des Potentials der eigenen Natur, ein.

Die ausführliche Darlegung, warum letzten Endes die Herrschaft der beiden Kaiser kein Indiz für Schwäche sei, kann als Hinweis dafür gelten, wie bedeutend die Frage der Doppelherrschaft von Themistios eingeschätzt wurde. Die Vermutung liegt nahe, dass er sie deswegen anspricht, da die zweigeteilte Herrschaft das Potential in sich trug, die Akzeptanz der Kaiser bei den Eliten zu schwächen. Die Aufteilung konnte von diesen so ausgelegt werden, dass jeder Kaiser für sich genommen zu schwach sei, das Reich alleine zu regieren. Ein weiteres Argument, warum die geteilte Herrschaft als schwach hätte gelten können, ist die Gefahr von politischer Unruhe, die mit zwei Kaisern aufkommen konnte, wenn sie in ein Konkurrenzverhältnis geraten. Auch in theoretischer Hinsicht konnte die monarchische Herrschaft durch zwei Herrscher als ein Widerspruch erscheinen. Mit der Frage, ob geteilte Herrschaft auch in einer Monarchie möglich sei, hat sich bereits Tertullian beschäftigt. Um gegen Praxeas seine Idee von der christlichen Trinität zu verteidigen, schreibt Tertullian:

unter Menschen weilender Gott' (ἡ μὲν γὰρ πόλις ἐκ πολλῶν καὶ διαφερόντων συναρμοσθεῖσα κόσμῳ σύνταξιν καὶ ἁρμονίαν μεμίματα, ὁ δὲ βασιλεὺς ἀρχὰν ἔχων ἀνυπεύθυνον, καὶ αὐτὸς ὢν νόμοις ἔμψυχος, θεὸς ἐν ἀνθρώποις παρεσχαμάτιται; Stob. 4, 7, 61).“

104 Hier findet das Abduktionsmodell von Peirce, s. S. 15, Anm. 62, methodisch seine Anwendung. Die überraschende Aussage, dass Ordnung kein Zeichen von Schwäche sei, wird zum Anlass genommen, herauszufinden, warum der Redner etwas vermeintlich so triviales äußert.

105 Bei der Interpretation wird eine gewisse Zuspitzung vorgenommen, um die These besser verständlich zu machen.

Wenn aber der, dem die Monarchie gehört, auch einen Sohn hat, dann wird sie nicht sogleich zerteilt und hört nicht auf, Monarchie zu sein, wenn auch der Sohn als ihr Teilhaber hinzugenommen wird, sondern gehört folglich in erster Linie dem, von dem sie zum Sohn hin mitgeteilt wird, und solange sie ihm gehört, ist es weiterhin eine Monarchie, die von zweien besessen wird, die auf höchste Weise vereint sind.¹⁰⁶

Das Modell, auf das Tertullian hier abzielt, das eines Kaisers, der seine Söhne als Mitregenten einsetzt, scheint auf den ersten Blick schlecht als Vergleich für die geteilte Bruderherrschaft geeignet. Handelt es sich bei Tertullian doch um eine Teilhabe an der Herrschaft, die dem Sohn vom Vater gewährt wird. Eine Herrschaft, in der der Vater den Sohn als Teilhaber hinzunimmt, kann nach Tertullian immer noch Monarchie genannt werden. Es scheint plausibel, dass auch die Zeitgenossen des Themistios mit dieser Version der geteilten Herrschaft weniger Bedenken gehabt hätten. Bei Valentinian und Valens handelte es sich jedoch nicht um Vater und Sohn, daher scheint es nicht unwahrscheinlich, dass sich die Eliten gefragt haben werden, ob man bei zwei Augusti, die Brüder sind, noch von einer Monarchie sprechen konnte.¹⁰⁷ Gilt dann nicht das, was Tertullian als das Kriterium dafür bezeichnet hat, dass das monarchische Prinzip liquidiert und damit das Reich geteilt sei?¹⁰⁸

eine andere Herrschaft von spezifischer Art und eigener Beschaffenheit?¹⁰⁹

Liest man or. 6 unter der Annahme, dass Themistios damit den möglichen Bedenken von seiten der Eliten begegnen will, dass es sich bei der zweigeteilten Herrschaft nicht um eine Monarchie handelt, stellt sich die Frage, wie er das zu erreichen suchte.

IV.2.1.3 Ernennung des Bruders: wie gleich können die beiden Augusti sein?

Die Vermutung, dass Themistios die Einheit in der Doppelherrschaft deswegen betonte, da sie vermutlich von einigen der Eliten stark infrage gestellt wurde, bestätigt sich in der Ammianstelle, in der die Einsetzung des Valens durch Valentinian beschrieben wird:

In Bithynien war also Valentinian, wie ich berichtet habe, zum Kaiser ernannt worden. Für den übernächsten Tag ließ er den Befehl zum Abmarsch geben und berief die führenden Persönlich-

¹⁰⁶ Tert. adv. Prax. 3,2: *Si vero et filius fuerit et cuius monarchia sit, non statim dividi eam et monarchiam esse desinere, si particeps eius adsumatur et filius, sed proinde illius esse principaliter a quo communicatur in filium et dum illius est, proinde monarchiam esse quae a duobus tam unitis continetur.*

¹⁰⁷ Dieses Modell gab es bereits mit Marc Aurel und Lucius Verus, wobei Lucius Verus heute als der weniger mächtige gilt.

¹⁰⁸ Vgl. bspw. Errington, Chiron 30, 2000, der für die Eliten im Osten die hypothetische Frage formuliert: „did the Empire still exist as a single political unit after the division, and if so how would it work in practice?.“

¹⁰⁹ Tert. adv. Prax 3,6.: *alia dominatio suae conditionis et proprii status.*

keiten zusammen. Als wolle er lieber behutsamen Ratschlägen als eigenem Gutdünken folgen, befragte er sie, wen er zum Teilhaber der kaiserlichen Macht nehmen solle. Da sich alle daraufhin in Schweigen hüllten, antwortete beherzt der damalige Feldherr Dagalaif: „Wenn du deine Verwandten liebst, bester Kaiser, so hast du einen Bruder dafür. Liebst du den Staat, dann suche einen, den du mit dem Purpur bekleiden kannst!“ Über diesen Ausspruch war der Kaiser verärgert, sagte aber nichts und behielt seine Gedanken bei sich. In schneller Fahrt kam er nach Nikomedien und machte am 1. März seinen Bruder Valens zu seinem Oberstallmeister im Range eines Tribunen. Nach seiner Ankunft in Konstantinopel stellte er bei sich lange und viele Überlegungen an und neigte schon zu der Ansicht, die Gewalt der dringlichen Geschäfte werde ihn erdrücken. Daher glaubte er, nichts mehr aufschieben zu dürfen, und führte am 28. März den Valens in die Vorstadt ein, wo er ihn unter Zustimmung aller – niemand wagte nämlich mehr, Einspruch zu erheben – zum Augustus ernannte. Stattlich angetan mit dem kaiserlichen Gewand, die Schläfen mit dem Diadem umgeben, nahm er ihn in seinem Wagen mit zurück, als gesetzlichen Teilhaber seiner Macht, der ihm aber Gehorsam schuldete wie ein Unterbeamter. Das wird mein Bericht im weiteren Verlauf deutlich machen.¹¹⁰ (Amm.; üb. Seyfarth)

Die Stelle zeigt, dass zumindest Ammian anzweifelte, ob es sich bei Valens, der immerhin zum Augustus und nicht zum Caesar gemacht worden war, wirklich um einen gleichwertigen Partner Valentinians gehandelt habe. Auch wenn Ammian seine Historien vermutlich erst unter Kaiser Theodosius publiziert hat, so war er doch ein Zeitgenosse von Themistios und Valens. Es ist gut möglich, dass die Kritik, die Ammian hier an Valens und an Valentinian übt, den Ansichten mancher aus den Eliten zur Zeit der Wahl des Valens zum Augustus entsprochen haben wird. Die Darstellung des Machtverhältnisses bei Ammian lässt allerdings auch aufhorchen. Ammian verwendet hier das Wort ‚morigerus‘, wenn er das Verhältnis zwischen Valens und Valentinian beschreibt. ‚Morigerus‘ bedeutet jedoch nicht nur ‚gehorsam‘, sondern auch soviel wie ‚unterwürfig‘, sodass es auch eine peiorative Färbung hat.¹¹¹ Bei der Interpretation der Aussage des Ammians ist daher Vorsicht geboten, da sie weniger eine neutrale Sichtweise des Verhältnisses wiedergibt, als vielmehr auf eine Abwertung des Valens abzielen scheint. Ammian setzt seine Ankündigung, dass der weitere Teil seiner Erzählung noch erweisen werde, dass Valens dem Valentinian willfährig sei, im direkt folgenden Teil nicht um. Stattdessen berichtet er von der Aufteilung der kompletten Armee und der

¹¹⁰ Amm. 26,4,1–3: *At in Bithynia Valentinianus princeps (...) declaratus, dato in perendinum diem signo proficiscendi, convocatis primoribus, quasi tuta consilia, quam sibi placentia, secuturus, percunctabatur, quemnam ad imperii consortium oporteret assumi, silentibusque cunctis, Dagalaifus tunc equestris militiae rector, respondit fidentius: „Si tuos amas“ inquit, „imperator optime, habes fratrem; si rem publicam, quaere quem vestias.“ Quo dicto asperatus ille sed tacitus, et occultans quae cogitabat, Nicomediam itineribus citis ingressus, Kalendis Martiis Valentem fratrem stabulo suo cum tribunatus dignitate praefecit. Indeque cum venisset Constantinopolim, multa secum ipse diu volvens, et magnitudine urgentium negotiorum iam se superari considerans, nihil morandum ratus, quintum Kalendas Aprilis, productum eundem Valentem in suburbanum, universorum sententiis concinentibus – nec enim audebat quisquam refragari, – Augustum pronuntiavit, decoreque imperatorii cultus ornatum, et tempora diademate redimitum, in eodem vehiculo secum reduxit, participem quidem legitimum potestatis, sed in modum apparitoris morigerum, ut progrediens aperiet textus.*

¹¹¹ HWb George s. v. morigerus: ‚gehorsam, bes. im obszönen Sinn‘.

Generalität unter den beiden und davon, dass der eine in Mailand, der andere in Konstantinopel im ersten Jahr ihrer Ankunft dort ihren ersten Konsulat angetreten hätten (Amm. 26,5,1–6). Betrachtet man allein die Ereignisse des Berichts Ammians von der Herrschaftsaufteilung zwischen Valentinian und Valens, so lässt nichts auf ein Ungleichgewicht in Bezug auf die jeweiligen Kompetenzen der beiden oder hinsichtlich einer expliziten Unterordnung des *junior* unter den *senior Augustus* schließen, obwohl Valentinian ohne Zweifel der *senior Augustus* war. Allerdings lässt Ammian mindestens noch einmal in seine Erzählung einfließen, dass Valens nicht wirklich gleichberechtigt gegenüber Valentinian gewesen sei, wenn er schreibt, dass Valens nur dem Anschein nach seinem Bruder gleichgestellt sei (*alter honori specie tenus adiunctus*, Amm. 26,5,1).

Die These der Arbeit, dass Themistios in seinen Lobreden vor allem dasjenige zur Stärke macht, was zum Nachteil der beiden Kaiser oder auch nur zu dem des einen ausgelegt werden kann, indem er gerade darin die Nachahmung Gottes durch den Kaiser zeigt, scheint sich in Bezug auf das Machtverhältnis der beiden Kaiser zueinander zu bestätigen. Statt nur kurz in seiner Rede die Gleichheit der beiden Kaiser zu konstatieren, geht Themistios in vielerlei Hinsicht auf ihre jeweilige Gleichwertigkeit ein.

Für die kritische Haltung gegenüber Valens, die aus der Darstellung der Ernennung des Valens bei Ammian herauszulesen ist, gab es hinreichende Gründe.¹¹² Valens hatte wenig militärische Erfahrung vorzuweisen, was die Bedenken der militärischen, aber auch der administrativen Elite nach sich gezogen haben wird. Ein anderes, nicht weniger großes Problem lag darin, dass Valens in mehrfacher Hinsicht als der unterlegene gelten konnte. Er war jünger und war von seinem Bruder nicht aus eigenem Antrieb zum Mitkaiser ernannt worden, sondern erst nach der Forderung der Soldaten, wie wir aus Ammian erfahren:

Als er nun, um freier sprechen zu können, seinen Arm ausstreckte, erhob sich ein ernsthaftes Murren. Die Zenturien und Manipel lärmten, und die Menge der Kohorten drängte entschlossen darauf, sofort einen zweiten Kaiser zu benennen. (Amm. 26,2,3; üb. Seyfarth)¹¹³

Nach Ammian sei Valentinian der Forderung der Soldaten nachgekommen und habe den Soldaten geantwortet, dass er einen zweiten Augustus aussuchen werde.¹¹⁴ Die Darstellung Ammians legt die Vermutung nahe, dass es – aus welchen Gründen auch immer – vor allem Valentinians Idee gewesen sei, einen ihm gleichwertigen *Augustus* zu ernennen und nicht einen *Caesar*. Doch Valentinian ernennt seinen Bruder nicht sofort, sondern bittet die Soldaten um Bedenkzeit, einen geeigneten Augustus zu finden.¹¹⁵ Die Verzöger-

¹¹² Für eine ausführliche Beschreibung der geringen Eignung Valens' als Kaiser vor seiner Wahl siehe Lenski, Valens 51–53.

¹¹³ Amm. 26,2,3: *Eoque (ut expeditius loqueretur), brachium exsertante, obmurratio gravis exoritur, concrepantibus centuriis et manipulis cohortiumque omnium plebe urgentium destinate, confestim imperatorem alterum declarari.*

¹¹⁴ Amm. 26,2,8.

¹¹⁵ Amm. 26,2,9–4,3.

nung der Ernennung und die Tatsache, dass Valens nicht wie Valentinian vom Heer ausgerufen wurde, sondern erst, nachdem sein Bruder sich für ihn entschieden hatte, konnte ebenfalls autoritätsmindernd für Valens wirken. Eine mögliche Unterlegenheit des Valens gegenüber seinem Bruder, die sich aus den genannten Gründen hätte ergeben können, konnte in den Augen der maßgeblichen Amtsträger als großes Konfliktpotential eingestuft werden und als Bedrohung für die Einheit des Reiches. Es drohte die Gefahr, dass der unterlegene Kaiser, auch wenn er nicht *Caesar*, sondern *Augustus* war, nicht selbstständig agieren durfte. Eine Abhängigkeit in Bezug auf wichtige Entscheidungen konnte jedoch für den Bereich des Reiches, für den Valens zuständig war, zum Problem werden. Aber auch die Tatsache der Unterlegenheit als solche konnte die Befürchtung hervorrufen, dass der jüngere Bruder durch Gewalt die Ungleichheit aufzuheben strebte. Dies war zuletzt bei Julian eingetreten, der sich zum Kaiser ausrufen ließ und das Recht einforderte, völlige Autonomie in dem ihm zugesprochenen Herrschaftsbereich zu haben.¹¹⁶

Im Folgenden soll gezeigt werden, dass Themistios den möglichen Einwänden aus dem Kreis der Eliten gegen die Ernennung des Valens in or. 6 zu begegnen scheint. Bei Ammian steht der durch Dagalaifus geäußerte Vorwurf im Raum, dass Valentinian mit der Ernennung seines Bruders nicht im Sinne des Reiches gehandelt habe, sondern in dem seiner Familie. Diese Unterstellung ist jedoch nur dann triftig, wenn zwischen Reich und Familie ein Gegensatz gesehen wurde. Genau dort setzt Themistios an: Themistios erhöht die Geschwisterliebe derart, dass er darin das Hauptmerkmal für die göttliche Legitimation sieht.¹¹⁷ Den Beweis dafür, dass die Herrscher sich an der göttlichen Ordnung orientieren, den er zu Beginn der Rede (73c–d) fordert, sieht er in dem Wohlwollen der beiden Brüder erbracht:

Einstweilen ist mir ein genügender Beweis dafür, daß eure Wahl von Gott stammt, das Wohlwollen und die Zuneigung, die ihr gegeneinander zeigt.¹¹⁸ (Them. or. 6,74a–b; üb. Leppin/Portmann)

Themistios hebt damit den Gegensatz zwischen dem Wohl für das Reich und dem für die Familie auf. Zeigt der Kaiser den Beweis für sein ethisch moralisches Handeln und damit seine göttliche Gesandtheit in der Bruderliebe, wird der Einwand, dass er hier nur Familienpolitik betreibe, hinfällig. Ein göttlich gesandter Herrscher kann

¹¹⁶ Darstellung aus Julians Sicht: Jul. ad. Ath., jüngst interpretiert bei Maier, Palastrevolution 210–215.

¹¹⁷ Eine interessante Parallele zu der diesem Gedanken zugrundeliegenden Bruderliebe (φιλαδελφία) bei Themistios findet sich bei ihm in or. 4. Dort sieht er den Grund für Constantius' II. Wohlwollen gegenüber Konstantinopel darin begründet, dass dieser „geschwisterliebend“ (φιλάδελφος) sei. Auch hier wird tugendvolles Handeln des Kaisers im Sinne des Redners mit dem Ausdruck φιλάδελφος beschrieben. Die Verbindung zwischen der Förderung der Stadt und dem Ausdruck „geschwisterliebend“ erscheint zunächst schwer verständlich. Es sei denn, Themistios sieht die Stadt Konstantinopel wie ein Geschwister zu Constantius II. An einer anderen Stelle in der or. 4,58b spricht er davon, dass Constantius II. als Kaiser und Konstantinopel gewissermaßen gemeinsam „groß werden.“

¹¹⁸ Them. or. 6,74a–b: τέως οὖν ἱκανόν μοι τοῦτο τεκμήριον τοῦ πεφηνέναι θεόθεν τὴν ὑμετέραν χειροτονίαν ἢ πρὸς ἀλλήλους εὖνοια καὶ σπουδή.

nach der Logik der Rede nicht anders gedacht werden als einer, der das Gute für das Reich will. Dieses Argument, dass das Wohlwollen der Brüder ein Beweis dafür sei, dass ihre Wahl von Gott stammt, baut Themistios auf, indem er die Gründe für das Wohlwollen und für die Ernennung des Valens erklärt.

Denn jener, den alle Menschen an die Spitze gestellt haben, hat dich zum Teilhaber gemacht und er hat einen genauen Beweis (δείγμα) dafür vorgelegt, daß er (sc. sein Amt) zu Recht empfangen hat, indem er dir, dem ihm in allem Gleichgearteten, daran Anteil gegeben hat.¹¹⁹ (Them. or. 6,74a; üb. Leppin/Portmann)

Der Ausdruck δείγμα weist darauf hin, dass es sich hier um die Realisierung eines der grundsätzlichen Postulate innerhalb der Herrscherideologie handelt, auf die Themistios in Form einer ideellen Grundlage immer wieder rekurriert, die er aber zugleich in jeder Rede anders konkretisiert.¹²⁰ Themistios sieht also einen Beweis für die Rechtmäßigkeit Valentinians darin (τοῦ προσηκόντως αὐτὸς εἰληφέναι), dass er den zum Mitkaiser gewählt habe, der ihm in allen Bereichen gleich sei (πάντα ὁμοίῳ σοι). Die Gleichheit bezieht sich, wie noch gezeigt werden wird, auf die *philanthropia*, die bei beiden Brüdern im gleichem Maße vorhanden sei. Da Themistios die Bedeutung der *philanthropia* in Bezug auf die Legitimität eines Herrschers in all seinen Reden hervorhob,¹²¹ verwundert es nicht, dass er die Wahl des Valens durch Valentinian damit begründet, dass letzterer Valens wegen seiner Ähnlichkeit in Bezug auf die Tugend ausgewählt hat. Der Verdacht liegt allerdings nahe, dass Themistios im Falle des Valens und des Valentinian deswegen die Einigkeit und die Gleichheit der beiden mehr lobt als ihre Verwandtschaft, da Valentinian sonst der Vorwurf hätte gemacht werden können, dass er die Familie bevorzuge. Interessanterweise hat er aber auch schon in einer anderen Rede – seiner zweiten auf Constantius II. – diesen aus ganz ähnlichen Gründen für seine Wahl Julians zum Cäsar gelobt:

Dieser edle Mann ist nämlich in der Tat so sehr ein Philosoph, daß er einen Philosophen zum Mitherrscher gemacht hat, nicht weil es dem letzteren etwa wegen seiner Verwandtschaft zustünde, sondern weil er aufgrund seiner Tugend mit dem Kaiser verwandt ist.¹²² (Them. or. 2,40a; üb. Leppin/Portmann)

In Bezug auf Julian hätte Themistios in or. 2 auf Constantius durchaus auf die Verwandtschaft der beiden eingehen können und sie, hätte er gewollt, herausstellen können. Stattdessen war es ihm wichtig zu zeigen, dass Constantius Julian zum Mitherrscher gewählt habe, da er in Bezug auf die Tugend mit dem Kaiser verwandt gewesen sei. Das Beispiel

¹¹⁹ Them. or. 6,74a: ὄν γὰρ ἅπαντες ἄνθρωποι προεστήσαντο, οὗτος σὲ κοινωνὸν ἐποιήσατο, καὶ δείγμα ἐξήνεγκεν ἀκριβὲς τοῦ προσηκόντως αὐτὸς εἰληφέναι, τὸ μεταδοῦναι τῷ πάντα ὁμοίῳ σοι.

¹²⁰ Vgl. Kap. III.2.3.

¹²¹ Vgl. Kap. IV.1.

¹²² Them. or. 2,40a: οὕτω γὰρ τῷ ὄντι φιλόσοφος ἐστὶν ὁ γενναῖος ὥστε καὶ τὸν συνάρχοντα φιλόσοφον ἐποιήσατο, οὐχ ὅτι προσήκει αὐτῷ κατὰ γένος, ἀλλ' ὅτι αὐτῷ κατὰ τὴν ἀρετὴν ἀγχιστεύει; zur Frage der Dynastie vgl. Kap. IV.2.1.

aus or. 2 zeigt, dass Themistios' philosophisches Konzept, die Gleichheit im Bemühen um die Tugend zu sehen, über die Herrscher hinweg konsistent bleibt. Allerdings zeigt sich hier ebenfalls sehr gut, dass die Philosophie des Themistios mit den Interessen der Kaiser konvergierte.

Kritische Stimmen könnten behaupten, dass mit „ihm in allem Gleichgearteten“, die der Panegyrist in Bezug auf Valens bringt, die verwandtschaftsbedingte Gleichheit gemeint sei. Weitere Stellen in or. 6 zeigen jedoch, dass mit der großen Ähnlichkeit, die hier zwischen den Brüdern konstatiert wird, nicht eine familiär bedingte gemeint ist, sondern eine in moralischer Hinsicht.¹²³ Denn die verwandtschaftliche Bindung allein reichte nach Themistios' Meinung nicht aus – wie in dem Abschnitt über die Dynastie bereits gezeigt wurde¹²⁴ – um als Brüder auch gut zu herrschen. Schramm, der die Philosophie des Themistios sehr genau aus seinen verschiedenen Reden herausgearbeitet hat, schreibt über die Geschwisterliebe bei Themistios:

In seiner Rede ‚Die Geschwisterliebenden oder über die Philanthropia‘ folgt Themistios dem stoischen Aufriß der Sozialbeziehungen und sieht die Geschwisterliebe (φιλadelphία) als ‚Zeichen‘ (σημείον) für die allgemeine Menschenliebe, die Philanthropia, weil das ‚Wohllollen‘ (εὐνοία) gegenüber den Geschwistern ‚Beginn und Grundlage‘ (ἀρχὴ καὶ στοιχείον) für das Wohllollen gegenüber allen Menschen sei.¹²⁵

Themistios zeigt mit der Behauptung in 74a, dass der Bruder den anderen ausgewählt habe, da er ihm in allem ähnlich sei (τῷ πάντα ὁμοίω σοι) einen Beweis (δείγμα) für seine *philanthropia* und dies ist nach Themistios' Herrschaftskonzept der Nachweis für die Gottgesandtheit des Kaisers. Valentinian hat – so das Argument – mit der freiwilligen Entscheidung für seinen Bruder und seiner Ernennung zum Augustus gezeigt, dass er der rechtmäßige Herrscher ist. Die Geschwisterliebe oder das gegenseitige Wohllollen stellt sich, ähnlich wie die Freundschaft bei Themistios, dann ein, wenn eine Ähnlichkeit in Bezug auf die Tugend herrscht. In der Aussage, dass Valens dem Valentinian ähnlich sei, ist damit zugleich enthalten, dass sie einander wohlwollend sind und, dass auch Valens den höchsten Ansprüchen an die Tugend entspricht.¹²⁶

123 Der Ausdruck πάντα ὁμοίω σοι entspricht Themistios' Sozialphilosophie, so wie Schramm, Freundschaft 243 sie beschreibt. Darin zeige sich der Einfluß Plotins, für den „das Einheitsprinzip [...] in jeder Gemeinschaftsform konstitutiv“ sei. Mit dem Einheitsprinzip sei bei Plotin vor allem die Einheit des Ziels gemeint, wobei darunter auch ein „gemeinsames Gutes“ fallen könne. Somit kann πάντα ὁμοίω σοι unter der Annahme, dass Themistios hierin Plotin folgt, auch in Hinsicht auf das gleiche Ziel der beiden stehen, nämlich das des „Gemeinwohls“. Das Streben nach dem Gemeinwohl haben beide Kaiser, da beiden von Themistios *philanthropia* zugeschrieben wird.

124 S. Kap. IV.2.1.

125 Schramm, Freundschaft 291.

126 In Them. or. 22,274d–275c entwickelt Themistios die Bedeutung der Gleichheit für die Freundschaft, die Schramm, Freundschaft 276 zusammenfasst: „Freundschaft braucht Gleichheit“. Schramm, Freundschaft 290 zeigt, dass Themistios die „Freundschaft als Sozialverhältnis zwischen der Liebe zur Familie (φιλοστοργία) und der Liebe zu allen Menschen (φιλανθρωπία)“ ansiedle. Die Freundschaft und die Liebe zur Familie sind demnach ihrer Struktur nach nicht verschieden.

Themistios begegnete mit dieser Strategie den zweifachen Bedenken der wichtigen Entscheidungsträger im Reich. Einmal wendet er sich damit der bereits genannten Befürchtung zu, dass es sich bei der Wahl des Bruders um eine handle, die nicht durch das Interesse am Wohl des Reiches, sondern durch das Familieninteresse motiviert gewesen sei. Zugleich beruhigte er aber auch die Befürchtung, dass die beiden Brüder sich bekämpfen könnten. Die Erinnerung an die diversen Verwandtschaftskämpfe und Morde aus der Zeit der Constantinischen Monarchie waren vermutlich, wie die Beispiele des Themistios nahelegen, noch sehr präsent. Die Herrschaft zweier Brüder konnte daher mit einiger Wahrscheinlichkeit die Erinnerung an die diversen Konflikte der letzten Dynastie bei den Eliten heraufbeschwören. Themistios' Strategie war es nun, die Morde innerhalb kaiserlicher Familien anzusprechen und damit offensiv auch die Bruderherrschaft zwischen Valentinian und Valens. Dabei verwandelte er in gewisser Weise die Bedeutung des dynastischen Begriffs, der durch die Morde unter verwandten Kaisern in Verruf gebracht worden war. Die Wahl des Bruders, ein dynastisches Element, wird zur Wahl des ‚Tugendgleichen‘: Tugendverwandtschaft statt Blutsverwandtschaft. Die erstere zu erreichen, war wiederum nach der Auffassung des Themistios gleichbedeutend mit der *philanthropia*. Indem er die Bruderherrschaft als Zeichen der *philanthropia* kennzeichnete, konstatierte und postulierte er zugleich, dass die beiden Brüder aus der gegenseitigen Liebe heraus keinen Bürgerkrieg beginnen werden.

Wurde in diesem Kapitel gezeigt, wie Themistios den Bedenken begegnet, dass Valentinian mit der Ernennung des Bruders vor allem Familienpolitik und weniger Politik im Interesse des Staates gefolgt ist, so bleibt die Frage offen, wie er das Machtverhältnis zwischen den beiden dargestellt hat.

IV.2.1.4 Ein Reich, zwei Herrscher: die nominelle und die faktische Herrschaft

Wie wichtig ist doch auch dies, daß das Zweigespann nicht lahm! Es ist ja nicht so, daß etwa nur nominell die Herrschaft beiden gehört, die wirkliche Herrschaft aber nur einer hat. So ist es fast allen vor euch ergangen. Ihnen hat die Herrschaftsteilung kein Glück gebracht. Die einen haben sich Söhne, die anderen Brüder, wieder andere welche von den engsten Blutsverwandten ausgewählt, als schuldeten sie ihnen eine Ehre, aber gerade durch das, was sie als Ehre vergaben, machten sie sich selbst einen Vorteil und durch ihre Gabe haben sie sich bei den anderen kein Wohlwollen verschafft, sondern sie gegen sich aufgebracht durch das, worin diese zurückstanden. Er aber hat das Komplette erhalten und das Komplette zugeteilt. Er ist Bruder und Vater, das eine von Natur, zu dem anderen hat er sich selbst gemacht. Den gleichen Anteil hat er verschenkt, besitzt aber durch die Loyalität des Mitregenten das Ganze. Gegenüber dem Viergespann bei Homer, das die beiden Söhne des Aktor führen¹²⁷, ist die römische Herrschaft mehr von einem Atem und einer Empfindung. Nicht treibt der eine an und der andere lenkt, sondern beide lenken mit denselben Zügeln. (Them. or. 6,75d–76b; üb. nach Leppin/Portmann)¹²⁸

127 Il. 23, 638.

128 Die gewählte Übersetzung für τοῦνομα μὲν τῆς βασιλείας, τοῦργον und τέλεια wird im Rahmen der Interpretation der Stelle erläutert; Them. or. 6,75d–76b: Ἐπεὶ καὶ τοῦτο πηλίκον ἐστί, τὸ μὴ

Themistios zielt mit dem Bild des Gespanns, das von zwei Pferden gezogen wird, direkt auf das, was es in einer Monarchie mit zwei Herrschern zu verhindern gilt. Um im Bild zu bleiben: Vier Pferde, die nicht einmütig und gleichen Schritts einen Wagen ziehen, stören die Fahrt. Auf die doppelte Kaiserherrschaft übertragen sagt das implizit, dass die Herrschaft im Reich nur bei gleichverteilter Arbeit unter den beiden Kaisern ungestört ablaufen kann. Die Führung des Reiches könne nur dann gut funktionieren, wenn beide gleichermaßen Anteil daran hätten. Eben diese Grundregel sei von den Kaisern – Themistios' Meinung nach – in der Vergangenheit nicht beachtet worden. Sie hätten die Blutsverwandten nicht aus Überzeugung an der Herrschaft teilhaben lassen, sondern weil sie gedacht hätten, ihren Verwandten das schuldig zu sein. Um zu zeigen, dass sich das bei Valentinian und Valens anders verhalte, unterscheidet Themistios hinsichtlich der beiden Kaiser zwischen einer nominellen Herrschaft (τοῦνομα μὲν τῆς βασιλείας) und der wirklichen Herrschaft, wie meines Erachtens der Ausdruck τοῦργον zu deuten ist. Zum einen fällt auf, dass Themistios den Augustus-Titel als solchen nicht hervorhebt, der Valens von Valentinian übertragen wurde. Stattdessen geht er mehr auf die Aufteilung der Herrschaft ein. Lenski meint, dass Valentinian aus den Fehlern Constantius' II. gelernt habe und daher Valens gleich zum Augustus statt zum Caesar gemacht habe. Valentinian habe das deswegen gemacht, da er sich der Subordination des Bruders hätte sicher sein können.¹²⁹ Aus welchen Gründen auch immer Valentinian sich dazu entschieden hat, Valens zum Augustus zu machen: Mit der Aufteilung des Heeres und der Verwaltung in Sirmium hat er ihm faktisch die volle militärische und administrative Selbstständigkeit zugesprochen.¹³⁰ Damit hat Valentinian einen bis dahin ungewohnten Schritt gewagt. Aus der Ausführlichkeit, mit der Themistios auf die Frage der Verteilung der tatsächlichen Herrschaft eingeht, kann gefolgert werden, dass die Amtsträger und Eliten des Reiches einer Erklärung bedurften, wie sich das Verhältnis zwischen den beiden Kaisern nun darstellt. Dafür hat es offensichtlich nicht gereicht,

χωλεύειν τὴν ξυνωρίδα, μηδὲ τοῦνομα μὲν τῆς βασιλείας ἀμφοῖν ἐπικεῖσθαι, τοῦργον δὲ θατέρω μόνω προσήκειν, ὃ σχεδὸν ἅπαντες οἱ πρὸ ὑμῶν ὑπομείναντες οὐκ εἰς καλὸν ἀπέλαυσαν τῆς κοινωνίας, οἱ μὲν παῖδας, οἱ δὲ ἀδελφούς, οἱ δὲ τινὰς τῶν φιλιτάτων πρὸς αἵματος προσελόμενοι μὲν ὡς ὀφειλομένης αὐτοῖς τῆς τιμῆς, εὐθύς δὲ ἐν οἷς ἐτίμων πλεονεκτήσαντες, καὶ οὐχ οἷς ἔδοσαν εὐνοὺς ποιήσαντες, ἀλλ' οἷς ἡλάττωσαν παροξύναντες. ὃ δὲ τέλεια μὲν λαβῶν, τέλεια δὲ νείμας, ἀδελφὸς καὶ πατήρ, τὸ μὲν ἐκ τῆς φύσεως, τὸ δὲ αὐτὸν ποιήσας, ἴσα μὲν ἐδωρήσατο, σύμπαντα δὲ ἔχει δι' εὐπίθειαν τοῦ κοινωνήσαντος, καὶ τοῦ θερίππου τοῦ παρ' Ὀμήρω, ὃ τῷ παῖδε τοῦ Ἄκτορος ἠνιόχουν, σύμπνοος μᾶλλον καὶ ὁμοπαθῆς ἢ Ῥωμαίων ἀρχή. οὐ γὰρ ὁ μὲν κεντεῖ, ὃ δὲ ἄγει, ἀλλ' ἄγουσιν ἄμφω ταῖς αὐταῖς ἡνίαις.

129 Lenski, Valens 24: „Once again to the unanimous acclamation of the troops, Valentinian hailed his brother not as Caesar but as Augustus. He had probably learned from Constantius's difficulties with the Caesars Gallus and Julian that restricting the power of imperial colleagues could be more dangerous than sharing full dominion. Because he trusted Valens and assumed his brother's subordination to himself, he willingly granted full powers.“

130 Ein Beleg für die tatsächliche Selbstständigkeit des Valens kann darin gesehen werden, dass Valens im Osten des Reiches die Reduzierung der Steuern vorangetrieben hat und wohl auch derjenige war, der es initiiert hat: Amm. 30,9,1; 31,14,2; s. Lenski, Valens 294 f.

herauszustellen, dass Valens zum Augustus statt zum Caesar gemacht worden war. Die Frage für die Untertanen musste vielmehr sein, wie sehr der Titel des Augustus im Sinne einer echten Souveränität ernstgenommen werden konnte.

Themistios erwähnt bei der Abgrenzung zu den schlechten Vorbildern (76a) explizit die Verwandtschaft des Blutes (φιλάτων πρὸς αἵματος προσελόμενοι). Eine Verwandtschaft, die auf Blut basiert, so kann man die Stelle interpretieren, sei keine Garantie dafür, dass dem Herrscher die Herrschaftsteilung auch Glück bringe (οὐκ εἰς καλὸν ἀπέλαυσαν τῆς κοινωνίας). Ganz im Gegenteil, die Tatsache, dass der jeweilige Herrscher Blutsverwandte hatte, habe ihn dazu gebracht, diese aus falschen Gründen zu Mitherrschern zu machen, allein aus einem Gefühl der Verpflichtung heraus.

Themistios kritisiert mit seinem Einwand die Teilhabe an der Herrschaft aus dynastischen Gründen. Diese Herrschaftskonstellationen hätten nicht funktioniert, da sich diejenigen, die nur aus einem verwandtschaftlichen Druck heraus ihre Söhne, Brüder und sonstigen Verwandten zu Mitherrschern gemacht hätten, durch die Ernennung zugleich überlegen gemacht hätten. Themistios sah die Ursache dafür, dass der eine Verwandte dem anderen während der Teilhabe an der Herrschaft überlegen war, allerdings nicht darin, dass der eine Bruder den anderen zum Kaiser gemacht hat.¹³¹ Vielmehr scheint die Überlegenheit mit dem Verb ἐτίμων zu tun zu haben, das wörtlich vor allem „jemanden ehren“ meint. Die Aussage lautet also: die Herrscher, die ihre Verwandten mit dieser Ehre ausgestattet haben, haben sich überlegen gemacht oder auch: danach gestrebt, sich überlegen zu machen. Den Unterschied zwischen sich, der nur mit einem Herrschaftstitel „geehrt“ wurde, und dem „tatsächlichen“ Kaiser haben die ernannten Mitherrscher, wie Themistios meint, jedoch bemerkt. Denn sie waren nach der Ernennung diesem gegenüber nicht wohlgesinnt, sondern vielmehr aufgebracht gegen ihn, da ihnen anscheinend bewusst war, dass sie hinter dem eigentlichen Herrscher zurückstanden (καὶ οὐχ οἷς ἔδοσαν εὖνους ποιήσαντες, ἀλλ'οἷς ἠλάττωσαν παροξύναντες). Darin lag nach Themistios das eigentliche Problem der geschilderten Ernennung von Mitkaisern:

Dem Herrscher, der zuerst da war und der seine Verwandten ernannt hat, gehörte die ‚tatsächliche Herrschaft‘, die eigentliche Herrschaft (τοῦργον δὲ θατέρω μόνῳ προσήκειν), den Ernannten dagegen nur die nominelle Bezeichnung des Herrschers (τοῦνομα μὲν τῆς βασιλείας ἐπικεῖσθαι), die Ehre, sich so nennen zu dürfen.

Von dieser Form der Samtherrschaft, der kein Glück beschert worden sei, grenzt Themistios nun die des Valentinian und Valens ab. Valentinian, von dem der Redner in folgendem Zitat in der 2. Person Singular spricht, habe die Herrschaft anders an seinen Bruder abgegeben:

ὁ δὲ τέλεια μὲν λαβὼν, τέλεια δὲ νείμας (Them. or. 6, 76a–b)

Die Deutung dieses Satzes hängt davon ab, wie man τέλεια auffasst. Die Herrscher zuvor haben nach Themistios den Fehler gemacht, dem Mitherrscher nur das τοῦνομα zuzu-

131 Das wird thematisiert in Them. or. 6,75a; dazu s. Kap.IV.2.1.4.1.

weisen und das τοῦργον bei sich zu belassen, was zu Schwierigkeiten innerhalb der Herrschaftskonstellation geführt hat. Daher scheint es plausibel, dass das Wort τέλεια in engem Zusammenhang mit den beiden Begriffen τοῦνομα und τοῦργον steht. Nimmt man für τέλεια die Bedeutung „vollständig, komplett“, wie es im Zusammenhang mit Zahlen gebraucht wird,¹³² dann lässt es sich als die Summe von τοῦνομα und τοῦργον interpretieren. Damit würde Themistios über das Herrschaftsverhältnis der beiden Brüder aussagen, dass beide sowohl dem Namen als auch der wirklichen Herrschaft nach Kaiser sind. Valentinian hat nach dieser Deutung die komplette Herrschaft in dem Moment erhalten, da er Kaiser wurde, und habe danach auch die komplette Herrschaft seinem Bruder zugeteilt. Doch was bleibt dann für Valentinian übrig – so ließe sich fragen – wenn wir die Aussage wörtlich nehmen und Valentinian „das Ganze“, wie Leppin/Portmann es übersetzen,¹³³ an seinen Bruder gegeben hat? Wenn das Wort τέλεια hier weniger „das Ganze“ bezeichnet als vielmehr „komplett“, dann kann es die beiden Anteile der Herrschaft meinen, nämlich die Bezeichnung des Herrschers und die tatsächliche Herrschaftsgewalt. τέλεια bedeutet dann die komplette Herrschaft innerhalb des zugeteilten Gebietes. Themistios hätte damit gegenüber den Eliten eine wichtige Aussage gemacht, wie die Aufteilung der Herrschaft, die in Sirmium erfolgte, gesehen werden sollte: Valens, der den Osten des Römischen Reiches erhalten hat, ist danach völlig souverän in diesem Teil des Reiches und steht zu dem Bruder, der ihn zum Kaiser gemacht hat, in keinerlei Abhängigkeit und nicht in einem untergeordneten Verhältnis.¹³⁴ Innerhalb des ihm zugewiesenen Teils hat Valens, so die Aussage an die Eliten, die Herrschaft nicht nur dem Namen nach, sondern auch in Bezug auf die anstehenden Entscheidungen, in Bezug auf die „wirkliche Herrschaft“.

Die Interpretation dieser Stelle lässt es plausibel erscheinen, dass Themistios mit seinem Lob eine konkrete Aussage in Bezug auf die Herrschaftskonstellationen der beiden Kaiser verbindet. Damit kam er der Funktion nach, die in dieser Arbeit grundgelegt wurde: die auf Akzeptanz angelegte Vermittlung des kaiserlichen Programms.¹³⁵ Der Vergleich mit den anderen Herrschern, die ihre Macht aus ‚falschen‘ Gründen geteilt und damit Unruhen im Reich geradezu heraufbeschworen hätten, zeigte den Eliten zugleich deutlich die Vorteile des Vorgehens, das Valentinian gewählt hat. Neben dieser Bedeutung enthält die Stelle 75d–76b noch eine weitere, die aus folgender Aussage herausgearbeitet werden soll:

Er ist Bruder und Vater, das eine von Natur, zu dem anderen hat er sich selbst gemacht.¹³⁶
(Them. or. 6,76b; üb. nach Leppin/Portmann)

¹³² LSJ s. v. τέλειος 5.

¹³³ Leppin/Portmann, Themistios 119.

¹³⁴ Mit dieser Herrschaftsdeutung kann auch die Tatsache, dass Valentinian seinem Bruder nicht zur Hilfe kam, als es zur Usurpation des Prokops kam, anders bewertet werden.

¹³⁵ S. Kap. I.1.

¹³⁶ Them. or. 6,76b: ἀδελφὸς καὶ πατήρ, τὸ μὲν ἐκ τῆς φύσεως, τὸ δὲ αὐτὸν ποιήσας.

Themistios behauptet, dass Valentinian von Natur aus Bruder sei (ἀδελφός ... τὸ μὲν ἐκ τῆς φύσεως) und zugleich Vater. Wie erklärt sich die zweite Aussage über Valentinian, dass er sich selbst zum Vater gemacht habe (καὶ πατήρ, τὸ δὲ αὐτὸν ποιήσας)? Die folgende Interpretation soll zeigen, dass es sich dabei um eine ethische Erhöhung Valentinians handelt.

Der Zusatz des Begriffs πατήρ lässt sich damit erklären, dass Valentinian eben nicht wie ein ‚typischer‘ Bruder gehandelt habe, der wie die von Themistios erwähnten Herrscher aus der Not der Blutsverwandtschaft heraus die Herrschaft vergeben habe. Stattdessen habe er bei der Ernennung des Bruders dem Idealbild eines gerechten Vaters entsprochen.¹³⁷ Interessant ist, dass Valentinian nach Themistios nicht nur wie ein ‚Vater‘ gehandelt habe, sondern dass er sich selbst zum ‚Vater gemacht habe‘.¹³⁸ Um diese Wendung zu verstehen, sei eine kurze Wiederholung der Ergebnisse aus Kapitel IV.2.1.1 erlaubt, in dem es um die ‚gottähnliche Seele‘ bei Themistios im Vergleich zu Pindar und Gregor von Nyssa ging:

Allen drei Modellen war gemeinsam, dass derjenige ‚gottähnlich‘ werden könne, dem es aus eigener Anstrengung heraus gelinge, entweder seinem von Natur außergewöhnlichem Wesen (φύα bei Pindar) gerecht zu werden oder aber den reinen Naturzustand seiner Seele (φύσις bei Gregor von Nyssa) zu erreichen. Bei beiden Denkern war dafür wesentlich, den Idealzustand aus sich selbst heraus anzustreben. Die Entsprechung der Idee von Menschen, die besonders nah zu Gott stünden, fand sich bei Themistios etwa in 77a–c, wenn er von denen spricht, „in denen das Wesen (χαρακτήρ) des Vaters erscheint, die teilhaben an der Vernunft und deren Körper in Einklang mit der Vernunft ist“¹³⁹ und davon, dass bei „allen auf der Erde gezeugten Wesen“ der „Vater“ „mehr oder weniger“ deutlich zu erkennen sei.¹⁴⁰ Der Gedanke der Leistung, die darin liegt, diesem besonderen Wesen gerecht zu werden, deutet sich bei Themistios – wie in Kapitel IV.2.1.1 gezeigt – darin an, dass er die beiden Kaiser als πρεσβυτάτους τε καὶ ἐν-

137 Them. or. 10,132b–c gebraucht den Begriff ‚Vater‘ ebenfalls in dem hier gedeuteten Sinn: „Ein irdischer Herrscher, der sich nicht nur gegenüber den Römern, sondern auch gegenüber den Skythen wie ein Vater verhält, ist demnach ein Nacheiferer Zeus, und er ist ganz und gar ein Menschenfreund (...) Menschenfreund und Herrscher aber ist einfach nur derjenige, der keinen Menschen als außerhalb seiner Fürsorge (stehend) betrachtet“: ὅστις οὖν καὶ τῶν ἐπὶ γῆς βασιλέων οὐ Ῥωμαίοις μόνον ὡς πατήρ προσενήνεκται, ἀλλ’ ἤδη καὶ Σκύθαις, οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ Διὸς ζηλωτῆς καὶ οὗτος ὁ φιλόανθρωπος ἀτεχνῶς (...) φιλόανθρωπος δὲ ἀπλῶς, καὶ βασιλεὺς ὃς μηδένα ἀνθρώπων ὄλως ἀλλότριον τῆς ἐαυτοῦ προνοίας ποιεῖται.

138 Bei dem Bild des Vaters lässt sich sicherlich auch daran denken, dass Valentinian das Reich wie ein Vater an Valens vererbt. Allerdings geht es ja in dem vorliegenden Fall nicht um eine Vererbung, sondern eine Teilung des Reiches. Darzustellen, warum jedoch die Idee, dass ein Reich vererbt wird, nicht der, dass eine Herrschaft geteilt wird, widerspricht, ist die Leistung Themistios, die hier nachvollzogen werden soll.

139 Them. or. 6,77a: ἀλλ’ ὅσοις ἔνεστιν ὁ χαρακτήρ ὁ πατρῶος, ἢ τοῦ λόγου κοινωνία καὶ ἢ τοῦ σώματος πρὸς τὸν λόγον εὐαρμοστία.

140 Them. or. 6,77c: μόνον τῶν ἐπὶ γῆς τικτομένων αισθανόμεθα τοῦ πατρὸς ἢ σαφέστερον ἢ ἀμυδρότερον.

τιμοτάτους bezeichnete, die daher auch den hohen Erwartungen des ‚Vaters‘ gerecht werden mögen, indem sie sich so verhielten, wie dieser es sich wünsche.¹⁴¹

Nutzt man diese Deutung über die ‚gottähnliche Seele‘ nun für die Interpretation der Aussage, dass sich Valentinian selbst zum Vater gemacht habe, indem er Valens das ‚Komplette‘ (τέλεια) gegeben habe, scheint die Aussage klar: Valentinian erweist sich dabei als gottähnlich, das ‚Wesen‘ (χαρακτήρ) des ‚Vaters‘, von dem alle Menschen abstammten, zeigt sich in dieser Handlung vollständig. Damit hat Themistios der Logik seiner Rede nach gezeigt, dass sich Valentinian tatsächlich so verhalten hat, wie es sich der allen „gemeinsame Schöpfer“ (ὁ κοινὸς ἀρχηγέτης) wünscht.¹⁴² Worin jedoch soll dann Valens Gott ähnlich sein, denn immerhin handelt es sich um eine Lobrede auf ihn? Hierfür ist die Aussage aus 75d–76b wesentlich:

Den gleichen Anteil hat er verschenkt, besitzt aber durch die Loyalität des Mitregenten das Ganze.¹⁴³

Da er Gleiches verschenkt habe (ἴσα μὲν ἐδωρήσατο), so drückt es Themistios in diesem Satz aus, würde Valentinian alles aufgrund der Loyalität seines Bruders innehaben (σύμπαντα ἔχει δι’ εὐπίθειαν τοῦ κοινωνήσαντος). Die Leistung des Valens liegt demnach darin, dass er sich seinem Bruder gegenüber gehorsam und loyal verhält. Themistios kann die Herrschaft der beiden nur deswegen mit dem Begriff σύμπαντα, das auf das Gemeinsame des Ganzen verweist, beschreiben, da Valens sich loyal verhalte.¹⁴⁴ Themistios hat hinreichend auf negative Beispiele missglückter Bruderherrschaften hingewiesen, um deutlich zu machen, dass das loyale Verhalten des Valens keinesfalls selbstverständlich ist. Denkbar wäre es auch gewesen, dass er sich als souveräner Herrscher unabhängig vom Bruder sieht und eine Form der Herrschaft ausübt, die Tertullian „*alia dominatio suae conditionis et proprii status*“¹⁴⁵ genannt hat. Dafür entschied er sich nicht, sondern war ‚loyal‘. So hat auch Valens durch die eigene Entscheidung zum richtigen, dem loyalen oder auch gehorsamen Verhalten (δι’ εὐπίθειαν τοῦ κοινωνήσαντος), dazu beigetragen, dass die beiden Kaiser als eine Einheit herrschen können und eben gemeinsam – im Bild des Viergespanns Homers – die Zügel halten (καὶ τοῦ τεθρίππου τοῦ παρ’ Ὀμήρω, ὃ τῷ παῖδε τοῦ Ἄκτορος ἠνιόχουν, σύμπνους μᾶλλον καὶ ὁμοπαθῆς ἢ Ῥωμαίων ἀρχῆ). Die Aussage Ammians, dass Valentinian Valens deswegen zum Kaiser ernannt habe, da er sich seines Gehorsams sicher gewesen sei, lässt sich nach dieser Interpretation der Themistios–Stelle auch anders

141 Them. or. 6,78b–c: πρεσβυτάτους τε καὶ ἐντιμοτάτους τοῦ λοιποῦ γένους προϋστήσατο, μήτε πρὸς ἀλλήλους ἐτέρως σχοίητε μήτε πρὸς ἡμᾶς ἢ ὡς ὁ πατήρ προαιρεῖται.

142 Möglicherweise evozierte der Ausdruck ‚Vater‘ bei den christlichen Zuhörern auch den göttlichen Vater.

143 Them. or. 6,76b: ἴσα μὲν ἐδωρήσατο, σύμπαντα δὲ ἔχει δι’ εὐπίθειαν τοῦ κοινωνήσαντος.

144 Auf die Frage, wie eine aufgeteilte Herrschaft als ‚eine‘ Herrschaft gelten kann, soll im folgenden Kapitel näher eingegangen werden.

145 Tert. adv. Prax. 3,6.

deuten. Das, was bei Amm. 26,4,3 als *morigerus* erscheint, wird hier zu einem Ausdruck für die Loyalität, die Valens nicht aus Unterlegenheit, sondern kraft einer Entscheidung zum ‚Guten‘ zeigt. Anders gesprochen:

Themistios räumt hier in gewisser Weise die Subordination des Valens insofern ein, als dass er behauptet, dass Valens gehorsam (δι’ εὐπέθειαν τοῦ κοινωνήσαντος) und damit einer Meinung mit seinem Bruder Valentinian sei. Dieses Verhalten, das bei Ammian als Schwäche erscheint, wertete Themistios zur Stärke um, indem er es zum Ergebnis einer eigenen Entscheidung des Valens machte.

Das Bild des homerischen Viergespanns macht zweierlei deutlich. Einmal verweist Themistios damit auf den Unterschied zu den homerischen Söhnen des Aktor, da beide Brüder zugleich lenken und antreiben. Beide haben das Ganze erhalten und nicht etwa nur die Aufgabe des Antreibens oder nur des Lenkens. Zum anderen wird darüber auch die Einheit dessen vermittelt, was – im Bild ausgedrückt – gezogen wird, nämlich das Reich. Der Unterschied, der dadurch zwischen den beiden entstand, dass der eine den anderen ernannt hat, tritt zurück, indem Themistios das ‚gottähnliche‘ Verhalten Valentinians und des Valens zeigt. Der unterschiedliche Rang, der dadurch zum Ausdruck kam, dass Valentinian als Vater bezeichnet wird, zu dem er sich selbst gemacht habe, wird dadurch ausgeglichen, dass Themistios stark die qualitativ gleiche Herrschaft mit dem Begriff τέλεια betont. Die Bedeutung hinsichtlich der Repräsentation der Kaiser lag daher offensichtlich weniger auf der Ebene der Ehrenbezeichnungen als vielmehr auf der der tatsächlichen Möglichkeiten ihrer Herrschaftsausübung. Die Bekräftigung für die Untertanen, dass die Herrschaft nun „wie von einem Atem und einer Empfindung“ sei (σύμπαντος μᾶλλον καὶ ὁμοπαθῆς), mehr als bei dem Viergespann der Söhne des Aktor, kann als Indiz dafür gedeutet werden, dass es eine Unsicherheit und Skepsis gegenüber der Herrschaft zweier Brüder gab, möglicherweise bei den Eliten des Reichs aber auch bei den Soldaten. Gab es doch in der nahe zurückliegenden Vergangenheit Beispiele missglückter gemeinsamer Herrschaft von Verwandten. So ist verständlich, dass Themistios verdeutlicht, dass es für Valens keinen Grund gebe, sich heimlich gegen seinen Bruder aufzulehnen, hatte er doch alles von seinem Bruder bekommen und musste ihn um nichts beneiden.

Interessant in Hinblick auf die Begriffe σύμπαντα und τέλεια ist, dass beide zunächst keine Aufteilung einer Herrschaft erkennen lassen. Bezieht sich σύμπαντα vermutlich mehr auf einen gemeinsamen Herrschaftskörper, so schließt der Begriff τέλεια eine Aufteilung in Zuständigkeitsbereiche nicht aus. Denn nach der hier erfolgten Deutung handelt es sich dabei weniger um das „Ganze“ in einem quantitativen Sinn, sondern eher in einem qualitativen. Dieser lässt durchaus eine geographische Aufteilung zu. Wie eine solche in der Darstellung des Themistios dennoch keinen Widerspruch zu der Einheit des Imperiums darstellt, soll im nächsten Kapitel erläutert werden.

IV.2.1.4.1 Der μέγας βασιλεύς und die Einheit des Reichs

Wenn nämlich bei dem einen der Anteil an den Wohltaten größer ist als bei dem anderen, so ist dieses Mehr dem anderen gar nicht erwünscht, zumal jener, der die Herrschaft weitergibt, jenen zum Teilhaber an der Last macht, der weiß, was er damit auf sich nimmt: nicht Vergnügen und nicht leichtes Leben.¹⁴⁶ (Them. or. 6,75a; üb. nach Leppin/Portmann)

Themistios gibt hier Einblick in die Art der Unterlegenheit, die mit der Ernennung des einen Kaisers durch den anderen entstehen konnte. Der Ernennende werde dadurch zum Wohltäter an dem anderen und mache sich damit überlegen. Dies könne demjenigen, der von dem anderen Kaiser dazugewählt wurde, nicht recht sein. Zu dem Übel des dadurch entstandenen Ungleichgewichts kommt nach den Worten Themistios' jedoch noch ein anderes hinzu. Es sei nämlich nicht richtig, davon auszugehen, dass derjenige, der zum Kaiser gemacht wurde, eine Wohltat erfahren habe, da das Amt des Kaisers nicht mit Vergnügen verbunden sei.

Wie schon bei der Unterlegenheit, die nach Themistios' Worten dadurch entstand, dass der eine Herrscher wirklich herrsche und der andere nur nominell, so ist es auch bei der hier beschriebenen Unterlegenheit sehr plausibel, dass Themistios damit das ausspricht, was von den Eliten kritisch gesehen werden konnte. Wollte Themistios behaupten, dass die Herrschaft der beiden Kaiser stabil war, so musste er nachweisen, dass die Ernennung des einen durch den anderen eben nicht zu einem Ungleichgewicht zwischen den beiden führte. Die Frage der Gleichheit und die negativen Implikationen von Ungleichheiten war zugleich eine philosophische, die vor allem im Untersuchungsfeld der Freundschaft relevant war. Schramm fasst die Bedeutung der Gleichheit im philosophischen Freundschaftsmodell des Themistios wie folgt zusammen:

Die tätige Unterstützung und Hilfsleistung für den Freund ist notwendig, aber eigentlich ein Verstoß gegen die in der Freundschaft angestrebte Gleichheit der Freunde, die im Hinblick auf ihre Tugend gegeben sein muß und im Idealfall auch im Hinblick auf ihre Lebensverhältnisse gegeben sein sollte. Die Hilfeleistung für einen in Not geratenen Freund führt notwendig zu einer Asymmetrie in der Freundschaft. Zwar hat der Helfende an derselben Situation und am selben Ziel teil wie der, dem die Hilfe zugute kommt. Doch ist er der aktive, gebende Part, während der andere nur passiv nimmt. Die verschiedenen ‚Rollen‘ führen außerdem zu einer ‚bunten Vielfalt‘ (ποικιλία) der Handlungen, die der ‚Ungleichheit und Unebenheit des Lebens‘ (τοῦ κατὰ τὸν βίον ἀνίσου τε καὶ ἀνωμάλου) und der Lebensverhältnisse geschuldet ist, also dem ‚äußeren Glück (τὴν ἔξωθεν τύχην) von Reichtum und Armut, Ansehen und Anonymität‘, durch das ‚auch die besten Freunde keinen gleichen Anteil (ἴσην ἐκάστου μοῖραν) an jedem von diesen haben können‘ (Or. 22, 274d–275a). Die Folge für die Freundschaft ist, daß der, der mehr hat, dem, der weniger hat, mit ‚Geringschätzung‘ (ὕπεροψία) begegnet; daher ist er, um die Gleichheit der Freundschaft zu wahren, aufgefordert, auch den Freund ‚mitzuziehen‘, wenn das Glück ihn emporhebt, da man den zurückstehenden Freund ‚nicht leicht mit denselben Augen ansehen wird‘ (275a–b). Die Gleichheit der Freundschaft

¹⁴⁶ Them. or. 6,75a: καὶ γὰρ εἰ θατέρου τὸ πλεόν τῆς εὐπορίας, ἀλλ'οὐδαμοῦ τὸ πλεόν ἐκείνω κεχαρισμένον. ἄλλως τε ὁ βασιλείας μεταδιδούς πόνου μερίτην ποιεῖται τὸν γινώσκοντα οὐ μετείληφεν, οὐχ ἡδονῆς οὐδὲ ῥαστώνης.

wird mit dem ‚Gleichgewicht‘ (ισοπορτία) einer Waage verglichen, welches durch die Ungleichheit des Glücks zerstört wird, indem sich Hoffart (ἀλαζονεία) in die Beziehung einschleicht und zur Lösung der freundschaftlichen Bande führt (275b2–5). (...) Doch Themistios ist Realist genug, daß er um die aus den Ungleichheiten resultierende Veränderung der Wertschätzung der Freunde weiß und gerade im Sinne der Tugend, von Hoffart freizusein, verlangt, die faktischen äußeren Ungleichheiten entweder auszugleichen oder nach Kräften zu ignorieren.¹⁴⁷

Einseitige Wohltaten bedrohen nach Themistios nicht nur die Einigkeit von Herrscherpaaren sondern auch von Freunden. Wie verhält sich nun eine „Ungleichheit des Glücks“ bei den beiden Brüdern? Themistios legt bei der Beschreibung ihres Verhältnisses – wie gesehen – weniger Wert auf ihre Blutsbande als vielmehr auf ihre Gleichheit.¹⁴⁸ Da diese nach Themistios’ Ansicht, in der er der Stoa folgt, auch die Voraussetzung für die Freundschaft ist, sei es erlaubt, dass in der folgenden Argumentation „Freunde“ durch „Brüder“ ersetzt wird.¹⁴⁹ Demnach sieht er die Gleichheit zwischen den Brüdern als Grundvoraussetzung für ihre ideale Beziehung. Nach Themistios bringt der Freund, der dem anderen in einer Notlage hilft – was zu tun ein Gebot der Freundschaft ist – die Beziehung in ein Ungleichgewicht. In der Konsequenz kann derjenige, der dem anderen überlegen ist, gar nicht anders, als dass er denjenigen, der weniger hat, verachtet. Die philosophische Lösung für das durch die Unterlegenheit des einen eingetretene Ungleichgewicht sieht Themistios im Ignorieren des Gefälles zwischen den Freunden oder im Ausgleich der Ungleichheit. Mit der Wendung τὸ πλεόν τῆς εὐποιίας nennt Themistios das zu befürchtende Ungleichgewicht, das zwischen ernennendem und ernanntem Kaiser entstehen kann und das die Beziehung der beiden, tritt es ein, stark gefährdet. Denn die Grundvoraussetzung für eine ideale Tugendfreundschaft im Sinne des Themistios ist die Gleichheit (ἴσην ἐκάστου μοῖραν). Doch wie will er behaupten, dass das Verhältnis der beiden Brüder zueinander nicht in ein Ungleichgewicht gekommen ist?¹⁵⁰ Scheint es doch offensichtlich, dass Valentinian und Valens durch die Akklamation Valentinians – philosophisch gesprochen – in Hinblick auf das „äußere Glück (τὴν ἔξωθεν τύχην)“ in eine ungleiche Beziehung zueinander geraten sind, was dadurch verstärkt wurde, dass Valentinian seinen Bruder zum Kaiser ernannt hat. Themistios behauptet jedoch:

Zu Recht könntet ihr mit dem wetteifern, nicht etwa, was ihr an gegenseitigem Unrecht vermieden, sondern was ihr einander Gutes erwiesen habt.¹⁵¹ (Them. or. 6,74d–75a; üb. nach Leppin/Portmann)

147 Schramm, Freundschaft 277f.

148 Hierzu s. Kap. IV.2.1.3.

149 Hierzu S. 143, Anm. 123 und 126.

150 Die Interpretation dieser Stelle kann als ein Beispiel für die Methode der Abduktion nach Peirce gesehen werden. Die Überraschung liegt in der Behauptung der Aussage, dass die beiden Brüder sich nichts gegenseitig schuldig geliebt seien. Die neue Form der Überzeugung wird gewonnen, indem die Aussage erklärt wird s. Kap. I.2.

151 Them. or. 6, 47d–75a: οὐ γὰρ ἐξ ὧν ἀλλήλους οὐκ ἠδικήσατε, ἀλλ’ ἐξ ὧν ἀλλήλους εὖ πεποιήκατε, δικαίως ἂν φιλοτιμοῖσθε.

Damit bestreitet er implizit die Gefahr einer Ungleichheit in Bezug darauf, was jeweils dem anderen Gutes getan wurde, indem er eine solche schlicht leugnet. Beide Kaiser hätten nach dieser Aussage einander jeweils gleich viel Gutes getan. Bei der Frage, wie mit der Ernennung des einen durch den anderen umzugehen ist, kann Themistios mit Aristides auf ein Vorbild aus der ‚Zweiten Sophistik‘ zurückgreifen.¹⁵² Auch dieser sah sich vor die Aufgabe gestellt, ein Kaiserpaar, bei dem der eine (Marc Aurel) den anderen (Lucius Verus) ernannt hat, als untereinander gleichwertig darzustellen.

Nun aber hat sich zum ersten Mal ein Kaiser freiwillig einen anderen Kaiser zum Partner über das Ganze genommen und hat seit Menschen gedenken als einziger nicht eine Herrschaft hinzufügen wollen als vielmehr einen Kaiser auf der Grundlage völliger Gleichheit.¹⁵³

(Aristid. or. 27, 25[Behr/Lenz]).

und:

Oh ihr, die ihr einander mit Gleichem beschenkt habt, die ihr als einzige einander in höchstem Maße ähnlich seid, die ihr euch als einzige in höchstem Maße von allen anderen unterscheidet, ihr selbst seid Partner der höchsten Dinge, habt aber keine anderen Partner euch gleichgestellt.¹⁵⁴

(Aristid. or. 27, 28[Behr/Lenz]).

Die beiden Zitate legen die Vermutung nahe, dass Themistios mit seiner Aussage, dass die römische Herrschaft nun gleichförmiger sei, auf Aristides anspielt. Die Übereinstimmung mit seinem Vorbild, Aristides, zeigt sich zudem darin, dass die beiden Kaiser sich einander so ähnlich seien wie sonst niemand (μόνοι μὲν ἀλλήλοις ἐπὶ πλείστον παραπλήσιοι)¹⁵⁵ und, dass auch Aristides betont, dass sie sich einander gleichwertige Geschenke gegeben hätten (ὦ τοῖς ἴσοις ἀλλήλους ἀμειψάμενοι), auf was Themistios mit der Wendung „den gleichen Anteil hat er verschenkt“ anspielt. Durch den Rekurs auf Aristides stellte Themistios das Herrscherpaar Valentinian und Valens implizit in die Tradition der Kaiser Marc Aurel und Lucius Verus. Er verglich somit einen Kaiser wie Marc Aurel,

152 Zur ‚Zweiten Sophistik‘ vgl. Kap. III.1.2; auch Dion or. 3,104–21 konnte als Vorbild dienen: Heather/Moncur, *Politics* 186, Anm. 163; Vanderspoel, *Themistius* 159; zur Beliebtheit des Aristides im 4. Jh. s. Cri-biore, in: Harries/Holmes, *Aelius Aristides* 263–293, die aufzeigt, wie sehr Libanios Aristides verehrt hat.

153 Aristid. or. 16,242[Dindorf] = or. 27,25[Behr/Lenz]: βασιλεὺς δὲ ἐκὼν βασιλέα νῦν δι᾽ ἑαυτὸν προείλετο κοινῶν ἑαυτῷ τῶν ὄλων καὶ μόνος τῶν ἐκ τοῦ παντὸς αἰῶνος οὐκ ἀρχὴν προσλαβεῖν μᾶλλον ἐζήτησεν ἢ βασιλέα προσλαβεῖν ἐπὶ πᾶσι τοῖς ἴσοις.

154 Aristid. or. 16,243[Dindorf] = or. 27,28[Behr/Lenz]: ὦ τοῖς ἴσοις ἀλλήλους ἀμειψάμενοι, μόνοι μὲν ἀλλήλοις ἐπὶ πλείστον παραπλήσιοι, μόνοι δ’ ἀπάντων πλείστον διαφέροντες, αὐτοὶ μὲν κοινῶν τῶν μεγίστων, ἐτέροις δὲ οὐκ ἔχοντες τῶν ἴσων κοινῶν.

155 Vgl. Them. or. 6,81d: Da du Dich nämlich so sehr über dessen (sc. des Vaters) ehernes Standbild freust, daß du jenen gegenüber, die dessen Aufstellung beschlossen haben, so großen Dank bekennst, so wirst du wohl mit gutem Grund sein lebendes Abbild (sc. Valentinian) über alles schätzen und es nicht weniger als dich selbst lieben, wenn anders du selbst ein lebendiges Abbild desselben Vorbildes bist, üb. Leppin/Portmann: ὅς γὰρ οὕτω τὴν εἰκόνα αὐτοῦ τὴν χαλκῆν ἀγαπᾷς, ὡς τοσαύτην χάριν ὁμολογεῖν τοῖς ψηφισαμένοις, εἰκότως δήπου τὴν ἔμψυχον εἰκόνα αὐτοῦ περὶ πλείστου ποιῆ καὶ ἔρᾳς οὐκ ἔλαττον ἢ σεαυτοῦ, εἴπερ γε καὶ αὐτὸς ἔμπνους εἰκὼν τοῦ αὐτοῦ παραδείγματος.

der gerade bei Julian hochverehrt war, und der seiner Meinung nach am ehesten einem Philosophenkönig entsprach,¹⁵⁶ mit den Kaisern, die von ihm, Themistios, gelobt wurden. Der Bezug auf Aristides zeigt einmal mehr, dass Themistios sich im Rahmen des intellektuellen Hintergrunds der Eliten der Zeit bewegte.¹⁵⁷ Doch Themistios wich von seinem Vorbild ab, indem er sich ausführlich über das Verhältnis zwischen den beiden Brüdern äußerte und über den Weg der Philosophie genau die kritischen Punkte der Legitimation ansprach. So ging er im Gegensatz zu Aristides direkt auf die Ernennung des einen durch den anderen ein (ἄλλως τε ὁ βασιλείας μεταδιδούς) und in diesem Zusammenhang darauf, warum das keine Ungleichheit bedeute. Darin unterschied er sich von Aristides, der das Problem der möglichen Unterlegenheit, die dem einen aus der ‚Wahl‘ durch den anderen erwachsen konnte (βασιλεὺς δὲ ἐκὼν βασιλέα νῦν δὴ πρῶτον προεἶλετο κοινωνὸν ἑαυτῷ τῶν ὄλων), kurz damit widerlegte, dass die beiden völlig gleich seien und einander Gleiches gegenseitig ausgetauscht hätten (ὡ τῶις ἴσοις ἀλλήλους ἀμειψάμενοι). Themistios dagegen formulierte ausführlich aus, worin das gegenseitige Schenken des Gleichen bestehe und was genau er damit meint.¹⁵⁸

Dabei verfolgt er zwei Argumentationsstränge. Einmal sagt er, dass das, was Valentinian Valens gegeben habe, nichts sei, das mit Vergnügen und leichtem Leben (οὐχ ἡδονῆς οὐδὲ ῥαστώνης) zu tun habe.¹⁵⁹ Damit sagt er implizit auch, dass die Ernennung nicht dem Bereich des „äußeren Glücks (τὴν ἔξωθεν τύχην)“ zuzuordnen sei. Ganz im Gegenteil, die Teilhabe an Herrschaft deutete er eher als Last. Nach dieser Auslegung des Themistios hat die ‚Wahl‘ durch Valentinian keine Unterlegenheit des

156 Vgl. S. 70.

157 Vgl. Einleitung, Heather/Moncur, Politics; Einleitung, Vanderspoel, Themistios.

158 Die Rede wirkt diesbezüglich fast wie ein Kommentar zu der Rede des Aristides auf Marc Aurel und Lucius Verus.

159 Zu dieser Form der Herrschaft s. Dion or. 3, 40–42[de Arnim]; üb. Cohoon: „If, on the other hand, he loves pleasure and wealth, is overbearing and lawless, and is minded to exalt himself alone to the end that he may get the most wealth and enjoy the most and greatest pleasures, leading an idle and effortless life and looking upon his subjects one and all as but slaves and ministers to his own luxury; if he lacks even the quality of a good shepherd, who takes thought for the shelter and pasturing of his own flock, and, besides, keeps off wild beasts and guards it against thieves; nay, if he is the very first to plunder and destroy them and to grant the same privilege to others as though they were veritable spoil of the enemy—never should I style such a ruler either emperor or king. Much rather should I call him a tyrant and oppressor, as Apollo once called the tyrant of Sicyon—yea, even though he had many tiaras, many sceptres, and many obeyed his behests“: εἰ δὲ φιλήδονος καὶ φιλοχρήματος καὶ ὑβριστῆς καὶ παράνομος, αὐτὸν οἰόμενος αὔξειν μόνον, ὡς ἂν πλεῖστα μὲν χρήματα κεκτημένος, μεγίστας δὲ καὶ πλεῖστας καρπούμενος ἡδονάς, ῥαθυμῶς δὲ διάγων καὶ ἀπόνως, τοὺς δὲ ὑπηκόους ἅπαντας ἡγούμενος δούλους καὶ ὑπηρέτας τῆς αὐτοῦ τρυφῆς, οὐδὲ ποιμένους ἐπιεικοῦς ἔχων ἦθος, σκέπης καὶ νομῆς προνοούμενος τοῖς αὐτοῦ κτήνεσιν, ἔτι δὲ θῆρας ἀπαμύνων καὶ φῶρας προφυλάττων, ἀλλ’ < αὐτὸς > πρῶτος διαρπάζων τε καὶ φθειρῶν καὶ τοῖς ἄλλοις ἐπιτρέπων, καθάπερ, οἶμαι, πολεμίων λείαν, οὐκ ἂν ποτε εἶποιμι τὸν τοιοῦτον ἄρχοντα ἢ αὐτοκράτορα ἢ βασιλέα, πολὺ δὲ μᾶλλον τύραννον καὶ λευστήρα, ὡς ποτε προσεῖπεν ὁ Ἀπόλλων τὸν Σικυώνιον τύραννον, εἰ καὶ πολλὰς μὲν ἔχει τιάρας, πολλὰ δὲ σκήπτρα καὶ πολλοὶ ὑπακούοιεν αὐτῷ.

Valens in Bezug auf das Geben von Wohltaten zur Folge. Als wollte er denen, die wie Dagalaifus in der ‚Wahl‘ des Bruders womöglich eine Art Vetternwirtschaft vermutet haben, etwas entgegensetzen, unterstreicht Themistios hier die Bürde, die mit der Kaiserwürde einhergehe. Doch dieses Argument allein schien Themistios nicht ausreichend, um die Gleichheit der beiden Brüder zu beweisen. So betont er nicht nur, dass es sich bei der Teilhabe an der Herrschaft nicht um ein Gut aus dem Bereich des „äußeren Glücks“ handelt, sondern bestreitet gänzlich, dass die Übertragung der Herrschaft auf seinen Bruder eine Verminderung der Herrschaft Valentinians zur Folge gehabt hätte. Ganz im Gegenteil dazu führt er an, was Valens seinem Bruder im Gegenzug zu seiner Ernennung gegeben habe:

Er ist nämlich nicht eines Teiles der Herrschaft beraubt worden, sondern hat hinzugewonnen, ein größerer zu sein als der (gewöhnliche) Herrscher. Die Soldaten haben ihn nämlich zum Herrscher gemacht, du jedoch zum großen Herrscher. Beim Empfang des Purpurs hast du eine zweite Seele und einen zweiten Körper zum Gegengeschenk gemacht und die Möglichkeit, mehr zu sehen und zu hören. Man kann nun gleichzeitig bei weit auseinanderwohnenden Menschen eine Versammlung durchführen und zugleich bei den Syrern und den Britanniern Recht sprechen. Der Dichter sagt, Zeus habe den Blick von Troja bis nach Thrakien, obwohl es auf der anderen Seite des Meeres liegt, schweifen lassen.¹⁶⁰ Er aber kann gleichzeitig Italien sehen und den Bosphorus besuchen.¹⁶¹ Er könnte, wenn er wollte, den Ozean und den Tigris erkennen und nichts hindert ihn, mit einem Blick die Enden der Erde zu sehe. Scheint er dir nun mehr gegeben als empfangen zu haben? Es ist jetzt so, daß die römischen Untertanen von Ost bis West nicht unter dem Schutz von Schwerbewaffneten und Reitern, sondern von Herrschern stehen, die einander zugetan sind und als vollkommenes Paar gleichsam eine Einheit bilden.¹⁶² (Them. or. 6,75b–d; üb. nach Leppin/Portmann)

Mit dieser Aussage deutet Themistios das Verhältnis von Wohltäter und Empfänger der Wohltat um. Nicht der Kaiser, der den anderen zum Mitherrscher gemacht hat, sei derjenige, der diesen bereichert habe, sondern umgekehrt. Damit wird Valens zu demjenigen, der seinen Bruder beschenkt habe. Auch hierfür kann Themistios auf Aristides als Vorbild zurückgreifen, der das Teilen der Herrschaft in seiner bereits zitierten Rede auf Marc Aurel und Lucius Verus ebenfalls als eine Bereicherung darge-

160 Il. 13,3.

161 Leppin/Portmann, Themistios 119, Anm. 24 sehen darin einen Beleg dafür, dass der Rückblick auf Zeus bedeute, daß sich Valentinian zum Zeitpunkt der Rede in Italien aufhielt und Valens in Konstantinopel.

162 Them. or. 6,75b–d: οὐ γὰρ ἀπεστέρηται τοῦ μέρους τῆς βασιλείας, ἀλλὰ τὸ βασιλέως εἶναι μείζων προσέληφεν. βασιλέα μὲν γὰρ αὐτὸν οἱ στρατιῶται, μέγαν δὲ σὺ βασιλέα πεποιήκας· καὶ λαβὼν τὴν ἀλουργίδα ἀντιδέδωκας ἑτέραν ψυχὴν, ἀντιδέδωκας ἕτερον σῶμα, καὶ ὄραν πλείω καὶ ἀκοῦειν, καὶ δημηγορεῖν ἅμα ἐν τοῖς μακρὰν διωκισμένοις καὶ δικάζειν ἐν ταῦτῳ Σύροις καὶ Βρετανοῖς, καὶ τὸν μὲν Δία φησὶν ὁ ποιητὴς μεταφέρειν ἀπὸ τῆς Τροίας ἐπὶ τὴν Θράκην τὸ ὄμμα, καὶ ταῦτα ἀντιπέρας οὔσαν, τῷ δὲ ἔνεστιν ἅμα τε τὴν Ἰταλίαν ὄραν καὶ τὸν Βόσπορον ἐπιτολεῖσθαι, καὶ εἰ βουλευθεῖη τὸν ὠκεανὸν καὶ τὸν Τίγρητα ὑπολαβεῖν, ἅμα τῷ ὄμματι ἔχειν τὰς ἐσχατίας τῆς γῆς, οὐδὲν κωλύει. ἄρα σοι δοκεῖ δεδωκέναι πλεόν ἢ εἰληφέναι; καὶ νῦν ὑπάρχει τὸ ὑπῆκοον τῆς Ῥωμαίων ἀρχῆς καὶ πρὸς ἔω καὶ πρὸς ἑσπέραν οὐχ ὀπλίταις οὐδὲ ἵππεῦσιν, ἀλλὰ βασιλεῦσι πεφράχθαι, καὶ βασιλεῦσιν ἀρτίοιον ἀμφοῖν, ὀλοκλήροιον δυοῖν καθάπερ ἐνί.

stellt hat. Der Absatz bei Themistios (75b–d) soll im Folgenden mit zwei Stellen bei Aristides (Aristid. or. 16,242[Dindorf] und 16,243[Dindorf]) verglichen werden:

Indem er die Herrschaft teilte, machte er seinen Anteil nicht kleiner, sondern machte dadurch seine Herrschaft und die des Mitherrschers größer. (Aristid. or. 27,26[Behr/Lenz]¹⁶³)

und:

Der König der Perser schien etwas Außergewöhnliches besessen zu haben, nämlich das sogenannte Auge des Königs und die Ohren des Königs. Vielleicht hatte dies irgendeinen Nutzen aber am meisten scheint es mir Aufschneideri gewesen zu sein, damit es den Anschein hatte, dass er doppelt so viel wie die anderen Menschen sehe und höre. Sie aber haben folgendes überaus Schönes und Scharfsinniges entdeckt: Denn beide wurden für einander Auge und Ohr, sie verdoppelten die Funktion des Körpers und machten dadurch, dass sie alles teilten, den Schutz der Herrschaft nicht zu einer Sache des anderen sondern zu der wahrhaft eigenen. Und dennoch ist der Vorzug der Monarchie nicht zerstört worden, sondern es ist die wunderbarste Monarchie, wenn ein einziges Sinnen zwei Körpern und zwei Seelen inne wohnt, wie wenn sich eine Harmonie über alle Seiten ausweitet. (Aristid. or. 27,29–33[Behr/Lenz])¹⁶⁴

Große Ähnlichkeit zeigt die Behauptung in 75b, dass Valentinian seiner Herrschaft nicht beraubt worden sei (οὐ γὰρ ἀπεστέρηται τοῦ μέρους τῆς βασιλείας) mit der des Aristides, dass der Kaiser die Herrschaft durch die Hinzunahme des anderen für sich nicht kleiner gemacht habe (καταθείς εἰς μέσον τὴν ἀρχὴν οὐκ ἐλάττω ἐποίησε τὸ αὐτοῦ μέρος), wobei Themistios mit μέρους τῆς βασιλείας und τὸ βασιλέως εἶναι μείζων die Begriffe bei Aristides aufnimmt. Noch deutlicher erscheint die Anspielung auf Aristides' Lob, dass die Kaiser ihre Wahrnehmungsmöglichkeit verdoppelt hätten und damit das Reich besser hätten beschützen können. Themistios sagt nämlich, dass Valens seinem Bruder seine Seele und seinen Körper geschenkt habe und dass das Reich nun besser überblickt werden könne als es Zeus bei Homer möglich gewesen sei. In beiden Reden wird gezeigt, wie sehr die Teilhabe eines Mitherrschers einen Gewinn darstellt. Ein bedeutender Unterschied ist jedoch, dass Themistios die Bereicherung mehr als das Verdienst des kleineren Bruders, des ernannten Kaisers Valens, erscheinen lässt. Aristides stellt es als die Leistung des Marc Aurel dar, durch Abgabe eines Teils der Herrschaft diese für sich nicht kleiner gemacht zu haben (καταθείς εἰς μέσον τὴν ἀρχὴν οὐκ ἐλάττω ἐποίησε τὸ αὐτοῦ μέρος), sondern ganz im Gegenteil durch die Hinzunahme

¹⁶³ Aristid. or. 27, 26[Behr/Lenz] = or. 16,242[Dindorf]: καταθείς εἰς μέσον τὴν ἀρχὴν οὐκ ἐλάττω ἐποίησε τὸ αὐτοῦ μέρος, ἀλλ' αὐτῷ τούτῳ μείζω τὴν τε αὐτοῦ καὶ τὴν τοῦ συνάξαντος κατέστησεν.

¹⁶⁴ Aristid. or. 27, 29–33[Behr/Lenz] = or. 16,243[Dindorf]: ὁ μὲν γὰρ τῶν Περσῶν βασιλεὺς ἐδόκει τι διάφορον κεκτῆσθαι τὸν καλούμενον βασιλέως ὀφθαλμὸν καὶ βασιλέως ὄτα· καὶ τοῦτο ἴσως μὲν ἦν τινα καὶ χρειὰν παρέχον, τὸ δὲ πλεῖστον ἐμοὶ δοκεῖν ἀλαζόνευμα, ἵνα δὴ διπλᾶ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ὀρᾶν καὶ ἀκοῦειν δοκοίη. οἱ δὲ τοῦτο δὴ κάλλιστον καὶ σοφώτατον εὑρον πρὸς ὑπερβολὴν· ἀμφοτέροι γὰρ ἀλλήλοις ὄτα καὶ ὀφθαλμοὶ κατέστησαν, καὶ τὴν παρὰ τῆς φύσεως χρειὰν ἐδιπλασίασαν, καὶ τὴν φυλακὴν τῆς ἀρχῆς οὐκ ἀλλοτρίαν, ἀλλ' οἴκοθεν ὡς ἀληθῶς ἐποίησαντο, κοινώσαντες ἅπαντα. καὶ οὐδέν γε μᾶλλον τὸ τῆς μοναρχίας ἀγαθὸν διέφθαρται, ἀλλ' ἐστὶ μοναρχία θαυμαστὴ δυοῖν σώμασι καὶ δυοῖν ψυχαῖν μιᾶς γνώμης ἐνιδρυμένης, ὥσπερ τινὸς ἀρμονίας διὰ πασῶν τῶν χορδῶν διηκούσης.

eines gleichwertigen Mitherrschers seine Herrschaft noch vergrößert zu haben (ἀλλ' αὐτῷ τούτῳ μείζω τὴν τε αὐτοῦ καὶ τὴν τοῦ συνάξαντος κατέστησεν). Der Gedanke der Vergrößerung des Reiches findet sich bei Themistios (75b) in der Wendung ἀλλὰ τὸ βασιλέως εἶναι μείζων προσείληφεν. Dieser hebt jedoch zusätzlich noch die Leistung Valens' hervor, die er durch die Verwendung des Personalpronomens besonders betont (μέγαν δὲ σὺ βασιλέα πεποίηκας).¹⁶⁵ Er, Valens, habe den ersten Kaiser zu einem ‚großen‘ gemacht. Der Gewinn, der sich durch die Hinzunahme des anderen ergibt, wird bei Aristides beiden Herrschern zugeschrieben, indem sie nun beide einander „Augen und Ohren“ würden (ἀμώτεροι γὰρ ἀλλήλοις ὦτα καὶ ὀφθαλμοὶ κατέστησαν). Bei Themistios hingegen ist es wieder Valens, der, indem er die Herrschaft annimmt, seine Seele und Körper zum Geschenk gemacht habe (καὶ λαβὼν τὴν ἀλουργίδα ἀντιδέδωκας ἑτέραν ψυχὴν, ἀντιδέδωκας ἕτερον σῶμα, καὶ ὄραν πλείω καὶ ἀκούειν). Bleibt man bei dem Bild der ‚Vermehrung der Körperteile‘, ist es fast wörtlich zu verstehen, dass Themistios Valentinian nun einen „größeren Herrscher“ (75b) nennt, da jener durch das Geschenk der Seele und des Körpers Valens' größer geworden sei.¹⁶⁶

Valentinian wurde laut der Rede zum μέγας βασιλεύς, nachdem er von seinem Bruder dessen „Seele und Körper“ geschenkt bekam, und zwar als Gegengeschenk für die Herrschaft, die Valentinian Valens geschenkt habe. Der Begriff μέγας βασιλεύς, der als Folge des Geschenks der ‚Seele und des Körpers‘ erscheint, enthält daher die Idee eines zweiten Kaisers. Somit lässt sich der Begriff des μέγας βασιλεύς auch als eine abstrahierte Form eines Herrschaftskörpers sehen, der gewissermaßen zwei Herrscher enthält.¹⁶⁷ Der Körper und die Seele der beiden Kaiser erscheinen dabei identisch mit der Kaiserherrschaft (τῆς βασιλείας). Gestärkt wird diese These der Identifikation der Körper der beiden mit der Kaiserherrschaft dadurch, dass Themistios vorher sagte, dass der Kaiser das, was er weggab, wieder zurückbekam (ἀλλ' ἐκεῖνό γε ἀνεπίφθονον, ὅτι καὶ τοῦτο εἰς ἐκεῖνον ἐπάνεισιν ὁ προήκατο.)¹⁶⁸ Nach diesen Worten habe der Kaiser den Herrschaftsbefehl gegeben und das, was er zurückbekommen habe, sei ein zweiter Körper und eine zweite Seele gewesen. Wenn er das, was er gegeben hat, auch zurück-

165 Interessant ist die Parallelität zwischen 75b: μέγαν δὲ σὺ βασιλέα πεποίηκας, bei der Valens das Subjekt ist und Valentinian das Objekt und 76b: καὶ πατήρ, τὸ μὲν ἐκ τῆς φύσεως, τὸ δὲ αὐτὸν ποιήσας, bei der Valentinian das Subjekt und Objekt zugleich ist.

166 Der Ausdruck ἀντιδέδωκας bestärkt noch die These, dass es Themistios hier vor allem darum geht, zu zeigen, dass zwischen den Kaisern ein Gleichgewicht in Bezug auf das Erweisen von Wohltaten besteht.

167 Der Rangunterschied der beiden Kaiser, der sich mit μέγας βασιλεύς andeutet, wird konsequenterweise zu den Äußerungen über die Gleichheit der beiden nicht weiter intensiviert. Dazu passt auch die Verwendung der Begriffe ‚gleichmütig und einheitlich‘ (Them. or. 6, 76b: σύμψυχον καὶ ὁμοπαθῆς).

168 Heather/Moncur, Politics 185, Anm. 159 lesen die Stelle mit Handschrift A und Θ und übersetzen im Unterschied zu Portmann: „... and indeed one should no longer be cautious about the greater [share; i. e. Valentinian's], but that in fact is beyond reproach, because what he relinquished returns to him.“ Dieser Lesart und Übersetzung schließe ich mich an.

bekommen hat, bedeutet das, dass die Herrschaft, der Körper und die Seele identisch dargestellt werden. Der Kaiser bzw. die beiden Kaiser verschmelzen mit dem Herrschaftsbefehl als solchem und in diesem Punkt geht Themistios über die Aussage des Aristides hinaus. Der neue Körper, der zwar *expressis verbis* nicht als solcher auftaucht, der aber als Konsequenz aus dem Gesagten entstanden ist, enthält beide kaiserlichen Körper, und ist ausgefüllt von dem Herrschaftsauftrag. Die Voraussetzung dafür, dass es zu der Verschmelzung und in der Folge zu einem gemeinsamen Herrschaftskörper kommen konnte, drückt Themistios hier nicht explizit aus. Allerdings erscheint es im Kontext der gesamten Rede plausibel, anzunehmen, dass das Geschenk, das Valens dem Valentinian gemacht habe, dem Geiste der inneren Verbundenheit entsprang. Diese Verbundenheit und damit Nähe kann nach der philosophischen Vorstellung des Themistios jedoch nur durch das gleiche Streben zum Guten erreicht werden. Daher kann es als die Leistung Valens' gesehen werden, dass er durch seine Entscheidungen für das Gute die Ähnlichkeit zu seinem Bruder besitzt.

Die Deutung, dass der Begriff μέγας βασιλεύς für den neu entstandenen Herrschaftskörper steht, wird von den nachfolgenden Ausführungen Themistios' bestätigt. In der Folge zählt er auf, was nun alles für den Kaiser möglich sei. Der Redner vergleicht die neuen Möglichkeiten, die sich seit der Ernennung des Valens zum Mitkaiser ergeben hätten, mit denen des Zeus, wie er in der Ilias dargestellt ist. Dieser habe von Troja bis nach Thrakien sehen können, obwohl sie durch das Meer voneinander getrennt gewesen seien (75c).¹⁶⁹ Die Fähigkeiten, die ihnen daraus in Bezug auf ihre Herrschaft erwachsen, gingen jedoch, so der Redner, weit darüber hinaus:

Man könne nun in den denkbar entlegensten Gebieten gleichzeitig eine Versammlung abhalten und Recht sprechen. Es sei möglich, gleichzeitig Italien und den Bosphorus zu besuchen. Das Reich sei nun in seiner ganzen Ausweitung geschützt (75c–d).

Auffallend bei den Ausführungen über die Möglichkeiten, welche die des Zeus überträfen, ist die Verwendung des Singulars, die im Deutschen unpersönlich wiedergegeben wurde. Anstatt davon zu sprechen, dass sie, im Plural, nun zu soviel viel mehr in der Lage seien, spricht Themistios von der dritten Person im Singular. Die neuen Möglichkeiten, die Themistios nennt, entsprechen den Punkten der Aufteilung des Reiches bei Sirmium. Themistios zielt damit also genau auf die neuen Möglichkeiten beider Kaiser ab. Doch warum hat er dann den Singular genutzt? Eine plausible Erklärung dafür ist, dass mit dem Singular der neue Herrschaftskörper, der μέγας βασιλεύς, ausgedrückt wird. Dieser, der nach und mit der Hinzunahme des Kaisers Valens entstand, habe nun all die Möglichkeiten, die in ihrer Universalität die des Zeus überträfen. Die Verwendung des Singulars findet ihren Abschluss und gleichzeitig ihren Höhepunkt in dem Ausdruck δυοῖν καθάπερ ἐνί.¹⁷⁰ Hiermit wird vor allem die

¹⁶⁹ II.13.3.

¹⁷⁰ dazu bei Aristid. or. 16,243,30[Dindorf]: καὶ οὐδέν γε μᾶλλον τὸ τῆς μοναρχίας ἀγαθὸν διέφθαρται, ἀλλ' ἐστὶ μοναρχία θαυμαστὴ δυοῖν σώμασι καὶ δυοῖν ψυχαῖν μιᾶς γνώμης ἐνιδρυμένης, ὡσπερ τινὸς ἁρμονίας διὰ πασῶν τῶν χορδῶν διηκούσης.

Einheit der beiden Kaiser und damit auch die des Reichs betont. Die Frage, ob es einen Rangunterschied zwischen den beiden geben könnte, wird nach dieser Darstellung obsolet. Betont wird dagegen die Verschmelzung der beiden Kaiser in einen Herrschaftskörper und damit die Einheit des Reiches trotz zweier Kaiser.

Der Begriff des μέγας βασιλεύς¹⁷¹ erfüllt in der Rede möglicherweise jedoch noch eine weitere Funktion. Den geistigen Eliten war das Wort aus einem anderen Zusammenhang bekannt. Platon verwendete ihn in Hinblick auf die moralischen Anforderungen an einen Herrscher.¹⁷² Auch bei Euseb findet sich der Begriff.¹⁷³

Denn der gemeinsame Retter des Universums wehrte die Unsichtbaren auf unsichtbare Weise ab; er ging wie ein Stellvertreter des großen Königs zu den Besiegten; denen, die schon lange tot und zugrunde gerichtet waren, ließ er die Rüstungen abnehmen und als Beute an die Soldaten des Siegreichen großzügig verteilen.¹⁷⁴ (Eus. LC 7,13; üb. nach Schneider)

Euseb nennt Gott μέγας βασιλεύς und den Kaiser Konstantin seinen Stellvertreter (ὑπαρχος).¹⁷⁵ Der Begriff ὑπαρχος verdeutlicht dabei sehr gut die Erwartungen an den Kaiser aus Eusebs Sicht. Dieser soll wie Gott im Himmel auf Erden herrschen.¹⁷⁶ Beide

171 Der Begriff μέγας βασιλεύς findet sich bei den griechischen Autoren meist als Bezeichnung für den persischen Großkönig (LSJ s. v. ὁ βασιλεύς III). Bei Themistios wird der Begriff μέγας βασιλεύς in den Panegyriken sonst noch einmal in einer Rede auf Constantius II. verwandt (ὁ μέγας ὁ βασιλεύς, or. 4,56a). Vermutlich soll damit Constantius von Vetrano, dem Usurpator, abgrenzt werden, vgl. Lepin/Portmann, Themistios 91, Anm. 58. Julian verwendet die Verbindung von μέγας und βασιλεύς ebenfalls in einer Rede auf Constantius (or. 2, 93d). An dieser Stelle sagt Julian, dass es nicht groß (μέγας) für einen Kaiser sei, wenn er von einem Kaiser abstamme, sondern, dass es groß (μέγας) für einen Kaiser sei, wenn er seine Eltern an Tugend übertreffe.

172 Siehe Plat. apol. 40d.; Plat. Charm. 158a; Plat. Gorg. 470e; Plat. leg. 3,695e; zum philosophischen Gedanken Platons, dass Gott König ist s. Marksches, in: Königsherrschaft Gottes, Hengel/Schwemer 411–413; s. auch Dörrie, RIPH 24, 92/2 1970.

173 Zu Eusebs Vorstellung des Verhältnisses zwischen Kaiser und Gott s. Kap. III.2.1.

174 Eus. LC 215, 30–34[Heikel]: ὁ μὲν γὰρ κοινὸς τῶν ὄλων σωτὴρ τούτους ἀφανεῖς ἀφανῶς ἡμίνατο, ὁ δ' οἷα μεγάλου βασιλέως ὑπαρχος τοῖς νενικημένοις ἐπεξήει, τοὺς πάλαι νεκροὺς καὶ ἀπολωλότας σκυλεύων καὶ τὰ λάφυρα διανέμων ἀφθόνως τοῖς τοῦ νικητοῦ στρατιώταις.

175 Zum Stellv. bei Eus. s. Kap. III.2.1.

176 S. Ensslin, Gottkaiser 60f.: „So war für Euseb Konstantin Christi Freund, dem die Herrschergaben von oben verliehen sind und der sich zur Bekundung seiner begnadeten Herrscherkraft mit einem eigentlich nur Gott zukommenden Titel Basileus nennen darf. (...) In dem von Euseb geschilderten einheitlichen Weltregiment Gottes, des eigentlichen Großkönigs, in welchem Christo von seinem Vater die Ausübung der Herrschergewalt übertragen ist, die er aber nur im himmlischen Reich ausübt, wird der Kaiser auf Erden eine Art Statthalter des Großkönigs οἷα μεγάλου βασιλέως ὑπαρχος. Ohne hier weiter auf die damit gegebene politische Theologie des Euseb eingehen zu wollen, sei zusammenfassend nur einmal mehr darauf verwiesen, wie durch ihn die Auffassung von der göttlichen Berufung des Kaisers in einer Art und Weise zum Ausdruck gekommen war, die von da ab und auf die Dauer der Überzeugung vom Gottesgnadentum des christlichen autokratischen Herrn des Weltkreises zur Anerkennung brachte.“; Vgl. Winkelmann, Euseb 138–159, der auf die Bedeutung des Kaisers aus Eusebs Sicht verweist. In Eusebs Weltsicht korrelierte der Monotheismus mit der Monarchie und die Bekämpfung der Dämonen mit der der Barbaren. Den Kaiser Konstantin sehe er als den „Vollstrecker

Lobredner, Themistios und Euseb, lassen demnach den Anspruch erkennen, dass sich der Herrscher dem Willen des Gottes gemäß verhält.¹⁷⁷ Bei Euseb wird der Begriff μέγας βασιλεύς jedoch fast nie auf einen Kaiser übertragen,¹⁷⁸ da bei ihm Gott der eigentliche μέγας βασιλεύς ist und Christus sein Stellvertreter.¹⁷⁹ Wie Christus wird auch Konstantin in der Tricennalienrede Stellvertreter des großen Königs genannt.¹⁸⁰ Selbst der Titel βασιλεύς sei in der christlichen Terminologie nach Ensslin lange Zeit jedem Kaiser vorenthalten gewesen. Erst als Konstantin sich zum Christentum bekannt habe – so führt Ensslin aus –, sei es möglich geworden, dass auch der Kaiser von christlichen Autoren βασιλεύς hätte genannt werden können. Themistios kann jedoch als Nicht-Christ anders als Euseb argumentieren und muss sich offensichtlich auch nicht an die durch den christlichen Glauben aufgestellten Grenzen hinsichtlich der Zuschreibung von Begriffen halten.

Die Tricennalienrede gibt Aufschluss darüber, wie göttliche und weltliche Herrschaft in einem christlichen Kontext gedacht wurde. Euseb nennt Konstantin den Stellvertreter des göttlichen μέγας βασιλεύς. Themistios meint, dass Valens seinen Bruder zum μέγας βασιλεύς gemacht habe. Beide thematisieren die Übertragung der Herrschergewalt: bei Euseb von Gott auf Christus als seinem Stellvertreter (LC 3,6) und auf den Kaiser als den Stellvertreter des göttlichen Herrschers¹⁸¹ (LC 7,13) und bei Themistios von Valentinian auf Valens (or. 6,75a). Ob Themistios sich implizit auf Euseb bezieht, lässt sich anhand dieser knappen Gegenüberstellung sicher nicht sagen. Auffallend bleibt jedoch, dass auch Themistios die kaiserliche Macht im Auftrag eines Gottes wirken lässt und dabei den Kaiser μέγας βασιλεύς nennt. Themistios konnte als Nicht-Christ den Kaiser selbst μέγας βασιλεύς nennen. Das hat Euseb nicht getan, sondern ihn eben als den Stellvertreter Gottes bezeichnet. Wie ähnlich sich Themistios und Euseb allerdings bei der Beschreibung der kaiserlichen Herrschaft sind, zeigt ihre Verwendung des Begriffs εἰκὼν, das bei beiden Autoren größtmögliche Über-

der Heilstat Gottes auf Erden. Aber nicht aus eigener Kraft habe er solche Werke vollbracht“: Winkelmann, Euseb 148.

177 Vgl. Kap. III.1.1.

178 In LC 8,4 und LC 8,7 scheint der Begriff μέγας βασιλεύς jedoch den Kaiser zu meinen; Schneider, Eusebius 154, Anm. 127 vermutet, dass Euseb hier unbewusst inkonsequent gewesen sei.

179 Eus. LC 3,6: ὢν πάντων ὁ βασιλικὸς καθηγεῖται λόγος οἷα τις μεγάλου βασιλέως ὑπαρχος. All diese führt der königliche Logos an wie ein Statthalter (Eus. LC 3,6; üB. Schneider).

180 Eus. LC 7,13: ὁ μὲν γὰρ κοινὸς τῶν ὅλων σωτὴρ τοὺς ἀφανεῖς ἀφανῶς ἡμίνατο, ὁ δ' οἷα μεγάλου βασιλέως ὑπαρχος τοῖς νενικημένοις ἐπεξήει. Denn der gemeinsame Retter des Universums wehrte die Unsichtbaren auf unsichtbare Weise ab; er ging wie ein Statthalter des großen Königs zu den Besiegten; Schneider, Eusebius 151, Anm. 120 merkt an, dass der Titel „Retter des Universums“ eigentlich eher zum Logos passe, dass hier aber der Kaiser gemeint sein muss. Der Kaiser werde hier ein weiteres mal parallel zum Logos gesetzt; die Junktur μέγας βασιλεύς kommt im LC siebzehn mal vor.

181 Über den Stellvertreter-Begriff im Zusammenhang mit der göttlichen Legitimation s. Kap. III.2.1.

einstimmung mit seinem Urbild aufweist.¹⁸² Die Darstellung des Verhältnisses zwischen Gott, Logos (Christus) und Kaiser Konstantin diene Themistios möglicherweise als ein christliches Modell für die Beschreibung des Rangverhältnisses zwischen dem älteren Kaiser und dem von ihm ernannten Mitkaiser. Als nicht-christlicher Redner hätte er dabei den Vorteil gehabt, dass er sich nicht auf die zeitgenössischen christologischen Konflikte über das Verhältnis zwischen Gott und Christus einlassen musste. Vielmehr konnte er vage bleiben und die christliche Vorstellung von dem Sohn nutzen, der vom Vater Vollmacht erhalten hat und ihm dennoch nicht in dem Sinne untergeordnet ist. Denn Jesus sagt – zumindest bei Johannes – von sich, dass er mit dem Vater eins sei.¹⁸³ Indem Themistios von zwei Brüdern sprach, die in Bezug auf ihre Macht gleichrangig gesehen werden wollten, und dabei den einen Bruder, Valentinian, auch als Vater des anderen bezeichnete, hob er die Idee des Gott-Christus-Verhältnisses auf eine neutrale Ebene. Das christliche Modell von der Beziehung zwischen Gott und Christus ermöglichte Themistios eine Beschreibung des Verhältnisses zwischen zwei Herrschern, das nicht den Rangunterschied im Blick hatte. Die bisherige Deutung des Ausdrucks μέγας βασιλεύς durch moderne Altertumswissenschaftler¹⁸⁴ als *senior augustus* ist ein Indiz dafür, wie schwierig es für den Panegyristen gewesen sein muss, die beiden Kaiser in Bezug auf ihren Rang als ebenbürtig darzustellen. Auf welche anderen Konzepte hätte er dabei zurückgreifen sollen? Einmal gab es hellenistische Vorbilder aus der ‚zweiten Sophistik‘, die jedoch nicht ganz passend waren zu diesem Zweck. In der Lobrede auf Marc Aurel und Lucius Verus verdeutlichte Aristides zwar, dass die Hinzunahme eines Mitkaisers keine Minderung der Herrschaftsgewalt des älteren Kaisers bedeutet habe. Auch beschrieb er die beiden Herrscher eher gleichwertig denn einander untergeordnet, indem er sagte, dass sie einander Augen und Ohren gewesen seien und dass sie in völliger Harmonie miteinander geherrscht hätten. Aristides ging darauf jedoch viel weniger ausführlich ein als Themistios. Aus Mangel an historischen Vorbildern, bei denen eine tatsächliche Ebenbürtigkeit zum Ausdruck gebracht wurde, schien es für Themistios schwierig gewesen zu sein, glaubhaft zu vermitteln, dass es eben keinen Rangunterschied zwischen den Kaisern geben sollte, auch wenn der eine den anderen ernannt hatte.¹⁸⁵ Seit Konstantin hatte

182 Them. or. 6,72a; zur Macht des Kaisers von Gott s. Kap. III.1.1; der Begriff εἰκών, der den Kaiser als Abbild Gottes bezeichnet: Them. or. 6, 81d und bei Euseb, der Kaiser Konstantin Abbild Gottes bezeichnet: Eus. LC 7,12: ὁ δ' ἐξ ἑνὸς εἰς βασιλεύς, εἰκὼν ἑνὸς τοῦ παμβασιλέως; der eine Kaiser aber stammt von einem einzigen her ab, Abbild des einzigen universalen Königs; üB. Schneider; zum Begriff εἰκὼν s. auch Kap. IV.2.1.1.

183 Joh. 10,30: ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν ἐσμεν.

184 So deuten es etwa Leppin/Portmann, Themistios 119, Anm. 22.

185 Diokletians Konzept der Tetrarchie entsprach wohl am ehesten der Idee einer Ebenbürtigkeit beider Augusti, dennoch galt Diokletian nach Aur. Vict. Caes. 39,29 als derjenige, zu dem die Mitregenten „aufblickten wie zu einem Vater bzw. Obergott (*deus magnus*)“: Kolb, Herrscherideologie 31; zur Aufteilung der Herrschaft im Römischen Kaiserreich s. auch Kornemann, Doppelprinzipat 80 und Herrscherideal 35–75.

kein Augustus mehr von selbst einen anderen zum Augustus ernannt, sondern nur zum Cäsar. Damit war der Rangunterschied von vornherein gegeben.

Daher liegt der Schluss nahe, dass die Ernennung Valens' zum Augustus eine Neuerung war, die für die damaligen Eliten beispiellos gewesen ist. Da öffentliche Lobreden nicht riskant sein durften in Hinblick auf die Haltung des Kaisers oder der Kaiser, lässt sich daraus schließen, dass es ihnen offensichtlich in ihrer panegyrischen Selbstdarstellung wichtig war, dass sie trotz aller Umstände als ebenbürtig galten und dass das Reich dennoch als eins gesehen werden sollte.¹⁸⁶ Um die Einheit auszudrücken, diente Themistios die Rede des Aristides auf Marc Aurel. Damit hat er die Repräsentation der Kaiser zugleich in die hellenistische Tradition gestellt. In einer Art zweiten Traditionslinie stellt er die Repräsentation der beiden Kaiser zusätzlich in eine christliche, wobei bemerkenswert ist, dass er dies ohne die Verwendung von christlichem Vokabular anstrebte. Die Übertragung der Herrschaft auf Erden auf Christus bringt weniger den Rangunterschied zwischen Gott und Christus zum Ausdruck als die Identität des Willens. Vor diesem Hintergrund ist es nicht bedeutsam, wer von beiden Kaisern der höhere sei. Die Christen unter den Zuhörern konnten so das Herrschaftsverhältnis zwischen den beiden Brüdern in ein ihnen vertrautes Modell einbetten, in dem die Einheit des Willens höher galt als der Rangunterschied.

Ging es in diesem Kapitel darum, wie Themistios in Bezug auf die Herrschaftskonstellation die göttliche Legitimation sah, so handelt das nächste Kapitel davon, wie Themistios die Politik des Kaisers in seinen Reden als Ausdruck seiner *philanthropia* und damit seiner Legitimation durch Gott deutet. Dabei sollen zwei Reden untersucht werden, deren Sinn und Funktion bislang noch nicht hinreichend geklärt wurden.

186 Anders Lenski, Valens 33.

V Die or. 7 und or. 8.: Legitimation nach der Usurpation von Prokop und im Winterlager von Marcianopolis

V.1 Politik des Kaisers Ausdruck seiner *philanthropia*

Die or. 7 des Themistios handelt von der Usurpation des Prokop und wie Valens mit ihr umging. Der Panegyrist deutet in ihr – so lautet meine These – das Verhalten des Valens gegenüber Prokop und seinen Unterstützern als Ausweis seiner göttlichen Legitimation. Bei dieser Interpretation liegt der Vorwurf nahe, dass man die Worte des Themistios für ‚wahrer‘ halte als die der anderen Quellen darüber. In der Altertumswissenschaft gilt zu großen Teilen die Politik des Valens gegenüber Prokop und seinen Anhängern als Terrorregime.¹ Dieser Schluss scheint nahe zu liegen, beruft man sich auf die Darstellung bei Ammian, Zosimos und den nizänischen Kirchenhistorikern.² Die genannten Quellen haben dazu geführt, dass Valens im modernen historischen Urteil alles andere als ‚Milde‘ zugesprochen wird.³ Setzt man bei der Untersuchung der or. 7 jedoch voraus, dass Valens nach der Usurpation besonders grausam vorgegangen sei, bleibt bei der Interpretation der Rede nicht mehr viel Deutungsspielraum. Die These dieser Arbeit, dass der Philosoph bei den Lobreden von den Adressaten als wahrhaftig wahrgenommen werden musste, wird in Bezug auf die or. 7 am stärksten auf die Probe gestellt, da es eine Darstellung der Ereignisse vor allem bei Ammian gibt, die der des Themistios anscheinend klar widerspricht.

Es ist daher nötig, einen genauen Blick zumindest auf die Darstellung des Ammian zu werfen, die den Umgang des Valens mit der gescheiterten Usurpation zum Gegenstand hat. Zuvor soll der Verlauf der Rebellion kurz umrissen werden.⁴

Prokop übernahm die kaiserliche Macht im Osten des Reichs zu Beginn der Herrschaft des Valens. Nach Ammian hob er seine Verwandtschaft mit der konstantinischen Dynastie stark hervor⁵ und wurde am 28. September 365 zum Kaiser ausgerufen.⁶ Danach hat er schnell Thrakien und Bithynien⁷ für sich gewonnen und Verträge mit den

1 Errington, Chiron 30, 2000, 882; Omissi, Usurper 233.

2 Amm. 10,6–9; Zos. 4,8,4–5; Sokr. hist. eccl. 4,5; Soz. hist. eccl. 6,8; vgl. Wiebe, Valens 309, Anm. 390 f. und Leppin, in: Wienand, Contested Monarchy 205.

3 Beispiele dafür s. Lenski, Valens 113; Demandt, Spätantike 145.

4 Quellen für den Aufstand des Prokop: Amm. 26,5,8–10; Zos. 4,4,2–8,4; Eun. fr. 34,3–34,9[Blockley]; Philostorg hist. 9,5–8.; Sokr. hist. eccl. 4,3.; Soz. hist. eccl. 6,8,1–4; Oros. 7,32,4; Them. or. 7; Symm. or. 1; zur Prokop–Usurpation s. Lenski, Valens 68–115.

5 Amm. 26,6,18.

6 Amm. 26,6,18.

7 Amm. 26,6–7.

Goten geschlossen.⁸ Valens besiegte Prokop schließlich in der Schlacht von Nacoleia in Phrygien am 27. Mai 366, nachdem ein großer Teil von dessen Heer zu Valens übergelaufen war.⁹ Prokop wurde von seinen eigenen Leuten, Barchalba und Florentius, an Valens ausgeliefert. Allerdings zogen Barchalba und Florentius keinen Vorteil aus ihrem Verrat an Prokop: Die beiden ehemaligen Verbündeten Prokops wurden zusammen mit ihm geköpft.¹⁰ Zum weiteren Verlauf schreibt Ammian:

Durch den Tod des Prokop waren die Kriegsgreuel bis auf den Grund beseitigt. Nunmehr wütete man gegen viele Anhänger schlimmer, als es ihre Verirrungen oder Vergehen erforderlich machten, in erster Linie gegen die Verteidiger von Philippopol. Sie lieferten die Stadt und sich selbst nur widerwillig aus und erst dann, als man ihnen das Haupt des Prokop zeigte, das nach Gallien überführt wurde. Doch fanden sich Fürsprecher, denen zu Gefallen manche nur leicht bestraft wurden, darunter vor allem Araxius. Er hatte, als die Flammen des Aufruhrs emporloderten, das Amt des Präfekten erschlichen und erhalten und wurde auf Fürsprache seines Schwiegersohns Agilo mit der Verbannung auf eine Insel bestraft. Doch nach kurzer Zeit konnte er entkommen. Euphrasius hingegen und ebenfalls Phronimius wurden in den Westen geschickt und Valentinian zur Aburteilung übergeben. Euphrasius wurde freigesprochen und Phronimius auf die Chersones deportiert. Obwohl beide gleich schuldig waren, wurde er bestraft und ungnädiger behandelt, weil er ein Freund des verstorbenen Julian war. Denn dessen denkwürdige Tüchtigkeit war beiden kaiserlichen Brüdern ein Ärgernis; beide waren ihm unähnlich und reichten überhaupt nicht an ihn heran. Aber noch viel Schlimmeres kam hinzu, als man in einer Schlacht fürchten muß. Der Henker, die Widerhaken und die blutigen Gerichtsverfahren wüteten ohne Rücksicht auf Alter und Würden in allen Schichten und Ständen, und unter dem Deckmantel des Friedens wurde abscheulich gehandelt, und alle verfluchten den unglückseligen Sieg, der noch schlimmer war als jeder mörderische Krieg.¹¹ (Amm. 26,10, 6–9; üb. Seyfarth)

Leppin sieht in der bei Ammian berichteten Hinrichtung Prokops eine nicht ungewöhnliche Praxis für diejenigen Usurpatoren, die sich nicht selbst vorher umgebracht hätten.¹² Omissi dagegen deutet diese Ammianstelle als Beleg für die Grausamkeit des Valens, indem er der Empörung des antiken Historikers folgt, dass selbst diejenigen,

⁸ Amm. 26,10,3.

⁹ Amm. 26,9,7.

¹⁰ Amm. 26,9,8; zur Wirkung der Prokop-Usurpation s. Lenski, Valens 112–115; Wiebe, Valens 56–61; Grattarola, Procopio 101–105.

¹¹ Amm. 26,10,6–9: *Exstirpatis occasu ducis funeribus belli, saevitum est in multos acrius quam errata flagitaverant vel delicta, maximeque in Philippopoleos defensores, qui urbem seque ipsos, non nisi capite viso Procopii, quod ad Gallias portabatur, aegerrime dederunt. Ad gratiam tamen precantium, coerciti sunt aliqui lenius. Inter quos eminebat Araxius, in ipso rerum exustarum ardore adeptus ambitu praefecturam, et Agilone intercedente genero supplicio insulari multatus, breve post tempus evasit. Euphrasius vero, itemque Phronimios, missi ad occiduas partes, arbitrio obiecti sunt Valentiniani, et absoluto Euphrasio, Phronimius Cherronesum deportatur, inclementius in eodem punitus negotio, ea re quod divo Juliano fuit acceptus, cuius memorandis virtutibus, ambo fratres principes obtrectabant, nec similes eius, nec suppare. His accedebant alia graviora, et multo magis quam in proeliis formidanda. Carnifex enim, et unci, et cruentae quaestiones, sine discrimine ullo aetatum et dignitatum, per fortunas omnes et ordines grassabantur, et pacis obtentu latrocinium detestandum agitabatur, infaustam victoriam exsecrantibus universis internecivo bello quovis graviolem.*

¹² Leppin, in: Wienand, Contested Monarchy 204.

die Prokop ausgeliefert hätten, umgebracht worden seien.¹³ Nach Ammian hätten die beiden eher belohnt denn umgebracht werden sollen.¹⁴ Das brutale Vorgehen des Valens gegen die Anhänger Prokops besteht nach Omissi weiterhin darin, dass Andronicus, den Prokop zum Statthalter von Bithynien gemacht habe und zum Vikar von Thrakien, ermordet worden sei, obwohl dieser vorgegeben hätte, dass er unter Zwang gehandelt habe.¹⁵ Ebenso sei ein Verwandter Prokops, Marcellus, umgebracht worden, der nach dem Tod des Usurpators die Macht habe an sich reißen wollen.¹⁶ Der Prokonsul Helpidius sei eingesperrt und sein Vermögen konfisziert worden.¹⁷ Der Stadtpräfekt von Konstantinopel, Phronomius, sei ins Exil geschickt worden. Auch wenn es Überlebende der Prokopanhänger gegeben habe, erinnert Omissi an die Worte Ammians, dass die meisten der Prokopanhänger schlimm behandelt worden seien.¹⁸ Zudem sagt er, dass selbst diejenigen modernen Altertumswissenschaftler, „who have attempted to play down the intensity of the trials that followed are forced to acknowledge that Valens meted out significant punishments; Lenski concedes that Valens punished Constantinople, removing its tax privileges and rarely visiting the city again after 366.“¹⁹

Lenski bewertet die Usurpation tatsächlich als weniger grausam und folgt damit etwa Wiebe, der die Darstellung der Prokopusurpation vor allem bei Ammian untersucht hat.²⁰ Wiebe weist darauf hin, dass das Pauschalurteil, das Ammian hier in Bezug auf die Bestrafung treffe, nicht übereinstimme mit den Abstufungen der Strafen, die sich in „Todes-, Exil und Konfiskationsstrafen“ aufgeteilt hätten. Auffallend sei nach Wiebe, dass die militärischen Amtsträger, wie im Falle des Araxius, eher geschont wurden als die zivilen. Auch die Begründung Ammians, warum Euphrasius milder bestraft worden sei als Phronimius, der von Valentinian verbannt worden sei, da er bei Julian angesehen gewesen sei, zweifelt Wiebe stark an. Stattdessen hält er die Darstellung bei Ammian geprägt von der „Absicht des heidnischen Historikers (...)“, diese Reaktion des Kaisers psychologisch auf dessen unzureichende Persönlichkeitsstruktur zurückzuführen.²¹

Wiebe stellt in Frage, ob die beiden Kaiser tatsächlich aus reiner „despotischer Willkürentscheidung“ heraus gehandelt hätten. Dagegen spreche, dass es genügend Beispiele dafür gebe, dass sie sich an geltendes Recht gehalten hätten und manche

13 Omissi, Usurper 233.

14 Amm. 26,9,10.

15 Lib. or. 62,58–60; Omissi, Usurper 233.

16 Zos. 4,8,3–4; Omissi, Usurper 234.

17 Philostorg hist. 7, 10; Omissi, Usurper 234.

18 Amm. 26,6,5 und 26,8,10; Omissi, Usurper 234.

19 Omissi, Usurper 234.

20 Lenski, Valens 112.

21 Wiebe, Valens 59, weiter: „Er diagnostiziert bei den christlichen Kaisern einen Minderwertigkeitskomplex, d. h. das Gefühl eigener gesellschaftsfähiger Unzulänglichkeit, wie sie sich nach Überzeugung des Historikers besonders im Mangel an Bildung und Noblesse manifestiert, der den Valentinian zu kompensatorischen Handlungen, wie etwa zur Verbannung aller Fähigen aus seiner Umgebung veranlasst.“

Entscheidungen auch zurückgenommen hätten. So sei etwa auch das Privileg der Steuerfreiheit für Konstantinopel wieder eingeführt worden.²² Leppin interpretiert die zitierte Ammianstelle ebenfalls als einen weiteren Beleg für Ammians Wunsch, ein möglichst schlechtes Bild von Valens zu zeichnen.²³ Gegen die Darstellung eines grausamen Vorgehens gegen die Prokopanhänger bei Ammian spreche nach Leppin, dass Libanios in seiner sogenannten Autobiographie wie Themistios von einer Amnestie der Gegner berichtet habe.²⁴ Die Darstellung bei Libanios sei umso wertvoller, da er in seiner Autobiographie den Kaiser Valens in einer sehr ambivalenten Weise dargestellt hätte. So sehe Libanios die Amnestie auch nicht – wie Themistios – durch den Wunsch nach *philanthropia*, sondern durch reines Sicherheitsdenken motiviert. Die Motivation, die Libanios dem Kaiser zuschreibt, klinge nach Leppin im Sinne der Herrschaftssicherung sehr plausibel.²⁵ Eine Amnestie für die Soldaten der Usurpatoren sei ein wichtiges Mittel des Kaisers gewesen, die kurzzeitigen Gegner, vor allem bei der Gruppe der Soldaten, wieder in das eigene Machtgefüge zu integrieren. Das Verhalten der Soldaten gegen den usurpierten Kaiser sei meist mit dem schlechten Einfluß erklärt worden, dem diese ausgesetzt gewesen seien. Nach Leppin hätte es sich der Kaiser nicht leisten können, auf die Truppen zu verzichten, die für den Kampf an der Grenze wichtig gewesen seien. Er meint, dass es so selbstverständlich gewesen sei, die Soldaten aus diesem Grund militärisch zu schonen, dass es daher auch in den Quellen nicht eigens erwähnt worden sei.²⁶ Gerade Valens habe nach der Niederlage Julians mit dem Großteil des Heeres auf dem Persienfeldzug große Probleme bei der Rekrutierung von Soldaten gehabt.²⁷

Dieser Blick auf den Umgang der Kaiser mit Usurpatoren lässt den Schluss zu, dass es wenig Grund für Valens gab, grausam gegen die Anhänger Prokops vorzugehen. Leppin meint, dass die Aussagen Ammians denen des Libanios und so auch denen des Themistios nicht unbedingt widersprechen müssten. Ammian lege die ein-

22 CTh 14,13,1 (4. August 370? 373?); Lenski, Valens 114.

23 Leppin, in: Wienand, *Contested Monarchy* 205.

24 Lib. or. 1,171; Leppin, in: Wienand, *Contested Monarchy* 204.

25 Leppin, in: Wienand, *Contested Monarchy* 204f.

26 Leppin, in: Wienand, *Contested Monarchy* 211f.: „Amnesties for usurpers’ soldiers, which perhaps did not take a legal form, play a special role. Notably, sources close to the emperors do not even allege that members of the army had committed sacrilege, for which they would have been responsible. At best they were seen as having come under a bad influence. There is no romanticization of soldiers behind such description, but real problems, above all the chronic shortage of soldiers that plagued emperors of Late Antiquity. Usurpers were, after all, typically the leaders of troops of a specific region, which would soon be needed again to defend the frontiers. The victorious emperor thus had a clear interest in integrating these units; he could not afford to execute or demobilize thousands of soldiers. This seems to be so self-evident that it is often not mentioned. The church historians Socrates and Sozomen, for example, briefly describe the gruesome punishment of Procopius and his closest companions but never mention the fate of the army and relate nothing of their handling of Maximus’ defeat.“

27 Rekrutierungsprobleme des Valens ausführlich bei: Lenski, Valens 307–319.

zelen Straffaktionen, die Valens gegen ausgewählte Mitglieder der Elite erwähne, nur in seinem Sinne aus. Sie sollten aber nach Leppin nicht als typisch angesehen werden.²⁸ So schreibt Leppin:

If one compares Valens' treatment of the usurper's supporters with that of Constantius II, it is impossible to find any significant difference. The army remains intact, the elite is treated in differentiated ways, and Ammianus tries to make the worst out of it.²⁹

Nach Leppin griff Ammian, wie vorher schon im Fall von Constantius II., auf ein bestimmtes Darstellungsmuster in Bezug auf Usurpationen zurück. Er beschränkte sich dabei auf wenige Personen, die nicht von der Amnestie profitiert hätten.³⁰ Dass es diese Ausnahmen von der Amnestie gegeben habe, würde auch keiner von denen, die die Amnestie selbst lobten, bestreiten. Diejenigen, von deren Schicksal Ammian berichtet habe, stammten aus demselben Milieu wie er selbst, so dass es ihn mehr bewegt habe. Doch obwohl Ammian so viel Wert auf die Darstellung der Opfer gelegt habe, hätte er von keinen Soldaten niederen Standes berichtet. Das sei nach Leppin ein schwerwiegendes Indiz dafür, dass es solche Opfer schlichtweg nicht gegeben habe.³¹

Eben diese Opfer, deren Schicksal Ammian nähergegangen sei und die er daher besonders herausgestellt habe, nimmt Omissi als Beleg für das grausame Vorgehen des Valens.³² Wie stellt nun Themistios die Usurpation und die Ereignisse danach in seiner Lobrede auf Valens dar?

V.2 Der späte Zeitpunkt der Rede: reine Rhetorik?

Vermutlich wunderst du dich darüber, mein Kaiser, warum ich denn nicht gleich nach dem Sieg und unmittelbar nach den Ereignissen das Dankgeschenk von Seiten der Worte für deine Taten dargebracht habe. Nachdem ich so lange Zeit habe verstreichen lassen, scheine ich wohl vielmehr zu Recht in den Augen derer, die die Monate wie Schuldbeträge nachzählen, als ein Säumiger vor dich zu treten, dabei bedenken sie nicht, daß es kein Wunder ist, wenn diejenigen, die die Verbindlichkeiten der Philosophie langsamer abzahlen, den richtigen Augenblick besser treffen als die Übereifrigen. Und in der Tat, von vorherein muß eben diese Tatsache die Rede klüger machen, daß sie ihre Schuld besser einlöst, wenn sie bis zum nunmehrigen Zeitpunkt aufgeschoben wird, als wenn sie den Entscheidungen hinterhergehechelt wäre.³³ (Them. or. 7,84b–c; üb. nach Leppin/Portmann)

²⁸ Leppin, in: Wienand, *Contested Monarchy* 205.

²⁹ Leppin, in: Wienand, *Contested Monarchy* 207.

³⁰ Amm. 14,5.

³¹ Leppin, in: Wienand, *Contested Monarchy* 203.

³² Amm. 26,10,6–9.

³³ Them. or. 7, 84b–c: Οἶμαι σὲ θαυμάζειν, ὦ βασιλεῦ, τί δὴ ποτε οὐ παραχρῆμα ἐπὶ τῇ νίκῃ καὶ ἐφεξῆς τοῖς πεπραγμένοις τὸ παρὰ τῶν λόγων τοῖς ἔργοις χαριστήριον προσενήνοχα· ἀλλὰ τοσοῦτον χρόνον διαλιπὼν δόξαμι' ἂν ἴσως ἀπαντᾶν ὑπερήμερος τοῖς τοῦς μῆνας ὡσπερ δανείσματα λογιζομένοις, μη-

Themistios rechtfertigt hier offensichtlich die Tatsache, dass er die Lobrede nach dem Sieg des Valens über Prokop erst so spät gehalten habe. Denen, die meinten, dass die Lobrede auf den Kaiser zu spät komme, hält Themistios entgegen, dass er mit der Rede zugleich Philosophie betreibe. Nach den Regeln dieser mache es die Rede sogar besser, wenn er sie erst jetzt halte. Themistios sagt also, dass die Rede seinem Anspruch als philosophischem Redner nur gerecht werden konnte, indem er soviel Zeit habe verstreichen lassen.

Die Aufrichtigkeit der Gründe für den späten Zeitpunkt der Rede wird von vielen modernen Historikern angezweifelt, selbst dann, wenn sie die Panegyriken des Themistios wie Errington für ‚offizielle Kundgebungen‘ halten.³⁴ Omissi, der die Lobrede als eine Mischung aus persönlicher Bitte des Themistios und denen aus dem Senat sieht, findet konsequenterweise keine Erklärung für den späten Zeitpunkt der Rede und tut sie daher als rein rhetorisch ab:

Themistius' own explanation is surely nothing more than rhetorical; we should hardly be convinced that he took many months to meet with Valens because he wanted to get everything he had to say phrased just right. Rather, therefore, the answer would surely lie in an intentional distance imposed between Valens and the Constantinopolitan senate. As has been mentioned, he was only rarely in Constantinople after 366. We may guess, therefore, that Themistius spoke before Valens at the first opportunity afforded him.³⁵

Errington bezieht bei der Interpretation der Frage des späten Zeitpunkts das anzunehmende Publikum ein.³⁶ Er geht davon aus, dass es die Hauptaufgabe von or. 7 gewesen sei, vor allem über die Politik des Kaisers nach der Usurpation zu sprechen.³⁷ Er meint, dass bei or. 7 vermutlich die höheren Ränge des Militärs anwesend gewesen seien, zudem der Senat, der Hof Valens' und sein Consistorium zusammen mit den Generalen.³⁸ Den späten Zeitpunkt erklärt Errington damit, dass Themistios, der vor allem die Politik des Kaisers zu verkünden hatte, dadurch Gelegenheit bekam, die kai-

κέτι δὲ ἐνθυμουμένοις ὅτι τὰ φιλοσοφίας ὀφλήματα τοὺς βραδύτερον ἐκτινύντας οὐδὲν θαυμαστὸν τοῦ καιροῦ μᾶλλον τυγχάνειν τῶν λίαν ἐσπουδακώτων. καὶ δὴ τοῦτο αὐτὸ πρῶτον σοφώτερον καταστήσαι, ὅτι βέλτιον διαλύει τὸ χρέος ὁ λόγος εἰς τὸν παρόντα χρόνον ἀναβαλλόμενος ἢ εἰ τῶν πραγμάτων εὐθὺς κατηπίχθη.

34 Vgl. S. 13.

35 Omissi, *Usurper* 237.

36 Errington, *Chiron* 30, 2000, 882 folgt bei der Datierung der Rede, deren genauen Zeitpunkt er für schwer festlegbar hält, der Datierung Scholzes, der davon ausgeht, dass einige Monate zwischen dem Ende der Usurpation und der Rede vergingen; zur Datierung der Rede s. Seeck, *Libanios* 302; Scholze, *Themistius* 28 f.; Stegemann, *Themistios* (2) RE 5A2, 1934, 1642–1680; Dagrón, *Travaux et mémoires* 3, 1968, 21; Vanderspoel, *Themistius* 162; Leppin/Portmann, *Themistios* 129.

37 Errington, *Chiron* 30, 2000, 882: „above all, to discuss the emperor's policy after it.“

38 Errington, *Chiron* 30, 2000, 882. Diese Annahme scheint sehr plausibel und soll bei der Interpretation der Rede in Hinsicht auf die Frage, wie Valens mit den Anhängern des Prokops umgegangen ist, noch von Bedeutung sein.

serlichen Absichten zu der Zeit herauszufinden oder auch zu beeinflussen.³⁹ Mit seiner Rede habe Themistios nun im Namen des Kaisers sagen wollen, dass das Kapitel „Usurpation des Prokop“ abgeschlossen sei und dass keine weiteren Maßnahmen zu befürchten seien.⁴⁰ Die These Erringtons scheint auf den ersten Blick sehr eingängig, gerade weil er den Panegyriken des Themistios die Funktion zuschreibt, für die Politik des Kaisers zu werben.⁴¹

Doch Erringtons Interpretation der Rede kommt bei mindestens zwei Fragen in Erklärungsnot. Die Annahme, dass der Komplex ‚Usurpation‘ nun mit der Rede als abgeschlossen gelten soll, steht im Widerspruch dazu, dass „Themistios nicht voraussetzt, daß sämtliche Verfahren gegen die Prokopanhänger schon beendet sind“⁴², denn:

Sondern nach Stämmen kann man sie zählen, außer den Feldherrn und den Taxiarchen, viele Lochagen, Scharen von Bogenschützen und Scharen von Reitern, die Senatoren, denen du, wie ich genau weiß, bald geben wirst, was ihnen in ihrer so großen Zahl und Bedeutung noch fehlt.⁴³
(Them. or. 7,97d; üb. nach Leppin/Portmann)

Hier verweist Themistios auf ein zwar erwartetes, aber dennoch in der Zukunft liegendes gnädiges Verhalten des Kaisers. Zudem kann die Deutung Erringtons auch nicht historisch befriedigend erklären, warum Themistios gleich zu Beginn (84c) seine Funktion als Philosoph betont. Vielmehr hält Errington die Begründung Themistios' für den späten Zeitpunkt der Rede für hinterlistig.⁴⁴

Es soll in der weiteren Untersuchung daher geprüft werden, welche Aufschlüsse eine Interpretation liefern kann, die davon ausgeht, dass Themistios als Philosoph für die Akzeptanz der Eliten wirbt, indem er die göttliche Legitimation des Kaisers aufzeigt.⁴⁵ Die Vermutung, dass Themistios in or. 7 vor allem um die Akzeptanz der Eliten wirbt, scheint umso plausibler, als nach Lenski die Revolte Prokops für Valens eine schwere Probe seiner Akzeptanz dargestellt habe, in der sich hätte zeigen müssen, ob er sich als legitimer Herrscher bewährte und damit an der Macht halten konnte.⁴⁶

³⁹ Errington, Chiron 30, 2000, 882.

⁴⁰ Errington, Chiron 30, 2000, 883.

⁴¹ Errington, Chiron 30, 2000, 865.

⁴² Leppin/Portmann, Themistios 129.

⁴³ Them. or. 7,97d: ἀλλ' ἔξεστιν ἀριθμεῖν κατὰ φύλα, στρατηγούς χωρίς, ταξίαρχας χωρίς, λοχαγούς πολλούς, ἴλας τοξευτῶν, ἴλας ἰππέων, τοὺς ἐκ τῆς μεγάλης βουλῆς, οἷς εὖ οἶδ' ὅτι τοσοῦτοι οὔσι καὶ τηλικούτοις οὐκ εἰς μακρὰν τὸ ἐνδέον προσθήσεις.

⁴⁴ Errington, Chiron 30, 2000, 882.

⁴⁵ Vgl. Kap. II.2.

⁴⁶ Zur Legitimationskrise des Valens aufgrund der Prokop-Usurpation: Lenski, Valens 11, der die Revolte Prokops als ein Ergebnis der großen Unzufriedenheit mit Valens von Seiten der Eliten im Osten sieht und zwar in wirtschaftlicher, kultureller, dynastischer und politischer Hinsicht; Lenski, Valens 68 verweist auf die Bedeutung der Panegyriken des Themistios und des Symmachus nach der Usurpation: „These [...] give us a window into the propaganda generated in the aftermath of the revolt and the way it affected contemporary and therefore modern understandings of what happened. The attitu-

V.2.1 Legitimation des Kaisers nach der Krise

Wie kann nun die bereits zitierte Stelle 84b–c, in der Themistios den späten Zeitpunkt seiner Rede mit Hilfe der Philosophie begründet, im Sinne der Legitimation des Kaisers interpretiert werden?

Der Zeitpunkt der Rede musste dem Redner bei seiner Aufgabe, den Kaiser als Philosoph zu loben, wesentlich erscheinen, wenn er damit seine Rede beginnt. Die Erklärung Erringtons, dass der Sinn der Rede darin bestanden habe, dass die Maßnahmen gegen die Usurpation nun abgeschlossen gewesen seien, setzt voraus, dass Valens sich nun in der Position sah, sich als der Kaiser, der sich durchgesetzt hatte, öffentlich loben zu lassen. Eben dieser Zeitpunkt, zu dem Valens in der Lage war, die Usurpation und damit die Gefährdung seiner Rolle als Kaiser als abgeschlossen zu betrachten, scheint der Schlüssel für die Frage zu sein, warum sich Themistios für den späten Zeitpunkt entschuldigt. Es ist nämlich sehr plausibel anzunehmen, dass auch die Eliten des Reiches sich gefragt haben werden, wann Valens sich als Überwinder der Usurpation zeigen werde. Als Hinweis auf Äußerungen, die die ausbleibende Lobrede zum Thema gemacht haben, kann der Satz des Themistios aus 84b–c gesehen werden:

Nachdem ich so lange Zeit habe verstreichen lassen, scheine ich wohl vielmehr zu Recht in den Augen derer, die die Monate wie Schuldbeträge nachzählen, als ein Säumiger vor dich zu treten (Them. or. 7, 84c)

Themistios sagt hier, dass einige meinen, dass er diese Lobrede zu spät halte. Dabei scheint die Schuld in den Augen derer, die ihm das zum Vorwurf machen, bei ihm als Panegyrist zu liegen. Der weitere Verlauf der Rede zeigt, dass Themistios den Grund für das späte Lob des Kaisers nicht bei sich selbst sieht, sondern in seiner Aufgabe als politischer Philosoph. So sagt er, anders als Omissi suggeriert, gerade nicht, dass er für eine gute Rede eben Zeit brauche. Stattdessen spricht er davon, dass die Philosophie den rechten Zeitpunkt abwarten müsse. Da Themistios mit „Philosophie“ im Kontext seiner Panegyriken meist sich selbst als philosophischen Lobredner meint,⁴⁷ bedeutet der Satz: Er als Philosoph musste auf den richtigen Zeitpunkt warten, um auch das zu liefern, was gewissermaßen bestellt war: eine philosophische Legitimation des Kaisers und seiner Politik. Unter dieser Perspektive sprechen einige Überlegungen dafür, dass es sich bei der Rechtfertigung für den späten Zeitpunkt nicht um inhaltslose Rhetorik handelt:

Die Usurpation bedeutete für Valens einen schweren Schlag für seine Behauptung als Kaiser. Sie konfrontierte ihn vor allem mit seinem Mangel einer dynastischen Legiti-

des that later sources take and the ambiguities that they leave unanswered are, as we shall see, rooted in contemporary discourse.“ Lenski, Valens 68–115 gibt eine detailreiche Schilderung der Ereignisse. Ebenso finden sich dort ausführliche Quellen- und Literaturangaben; s. auch Leppin, in: Wienand, *Contested Monarchy* 203–207; Wiebe, Valens.

⁴⁷ Siehe S. 51 und S. 51, Anm. 119.

mation, da Prokop anscheinend seine eigene Nähe zur Familie Konstantins sehr stark gemacht hatte.⁴⁸ Die Hinrichtung des Usurpators machte ihn zwar *de facto* wieder zum alleinigen Herrscher im Osten, doch wie stand es um seine Legitimation als Kaiser? Wie viel Unterstützung fand er noch bei den alten Eliten und wie sollte er mit ihnen umgehen? Die Signalwirkung einer Rede auf ihn als Kaiser in Konstantinopel von dem seit Constantius II. gefeierten Themistios musste Valens bewusst sein. Sie konnte als Zeichen dafür gedeutet werden, dass Valens die mit der Usurpation verbundenen Turbulenzen überwunden habe und sich in Konstantinopel wieder als Herrscher feiern lassen könne. Umso bedeutungsvoller musste es den Eliten erscheinen, dass eben eine solche Lobrede so lange ausblieb. Es scheint nach dieser Interpretation als wahrscheinlich, die Phase zwischen der Usurpation und dem ersten Panegyrikus auf Valens als eine Zeit der Krise zu deuten, in der für Konstantinopel die Situation ungeklärt war. Die Vermutung liegt nahe, dass es dem Kaiser von den Eliten als Schwäche seiner Position ausgelegt wurde, dass er sich nicht gleich nach Niederschlagung der Usurpation als Sieger feiern ließ oder auch feiern lassen konnte. Die konkreten Gründe, die den Kaiser davon abhielten, sich in Konstantinopel als Sieger zu präsentieren, sind schwer zu finden. Die Schlussfolgerung scheint jedoch nahe zu liegen, dass die Legitimation des Valens in der Zeit nach der Usurpation stark angeschlagen war.

Indem Themistios gleich zu Beginn den späten Zeitpunkt der Rede anspricht, bleibt er seiner Methode treu, an exponierter Stelle das auszusprechen, was für den Kaiser das Potential in sich trug, legitimationsmindernd zu sein. Gerade das, was auf den ersten Blick nachteilig für den Kaiser wirkte, dass die Rede erst so spät gehalten wurde, deutete er als Zeichen für die Gottähnlichkeit des Valens. So erklärt Themistios den Grund für den Zeitpunkt der Rede:

Worauf also habe ich meinen Blick gerichtet, und auf welche Tat bin ich bisher noch nicht zu sprechen gekommen, die allein dir und gerade dir und keinem anderen eher als dir zuzuschreiben ist? Und welche Ruhmestaten habe ich mir vorgestellt, die offenbar allein dir zukommen? Für die du keine Schlachtreihe, auch keine Reiter und auch, bei Zeus, keine Leibwächter brauchst, und bei denen die bewußte Entscheidung und der Willen genügen? Kein Werk der handgreiflichen Gewalt ist nämlich *philanthropia*, sondern eines der Einsicht des Herrschers, der selbstbeherrscht genug ist, seinen Zorn fahren zu lassen. Platon war, wie mir scheint, nicht der erste, der die Herrscher mit der Vernunft und die Soldaten mit der Kühnheit in Analogie setzte, im Vorgriff hat vielmehr die Sprache der Römer und die Ordnung ihrer Verfassung die zu jedem der beiden passende Tugend durch die Beinamen angedeutet: Euch spricht sie als fromm und philanthropisch an, während sie den Soldaten lediglich das Prädikat der Tapferkeit verleiht, auch jetzt war es ja so, daß jene, die mit dir die Gefahr teilten, beim Sieg über die Feinde ihr Gewicht in die Waagschale warfen: das Überleben der Besiegten aber hängt allein von deinem Kopfnicken ab.⁴⁹ (Them. or. 7, 87c–88a; üb. Portmann/Leppin)

⁴⁸ Zur dynastischen Legitimation Prokops: Lenski, Valens 73.

⁴⁹ Them. or. 7, 87c–88a: πρὸς τί τοίνυν ἀφεώρων καὶ ποῖον ἔργον ἐκπαραδόκου, ὃ μόνου σοῦ καὶ μάλιστα σοῦ καὶ οὐδενὸς ἑτέρου μᾶλλον ἢ σοῦ; καὶ ποίους ἐπαίνους διεννοοῦμην ὡς σοὶ μόνῳ φαινομένους προσήκοντας; πρὸς οὓς οὐ δεῖ σοὶ τῆς φάλαγγος οὐδὲ τῶν ἰππέων οὐδὲ ναὶ μὰ Δία τῶν δορυφόρων, καὶ

Die Aussage des Themistios, dass die *philanthropia* ‚kein Werk der handgreiflichen Gewalt‘ (οὐ γάρ ἐστι χειρῶν ἔργον φιλανθρωπία) sei, knüpft inhaltlich an die Worte zu Beginn der sechsten Rede (73c).⁵⁰ Dort forderte Themistios Beweise im Bereich der Tugend, mit anderen Worten philanthropisches Verhalten als Beweis für die göttliche Legitimation des Kaisers. Wenn er sich allein durch seine Macht behauptete, so wirke es nämlich, als verdanke er es allein den Waffen, Kaiser zu sein. Konsequenterweise sieht Themistios auch in Bezug auf den Krieg gegen den Usurpator die eigentliche Bewährung der göttlichen Legitimation des Kaisers weniger im Sieg durch die Waffen. Die *philanthropia* des Kaisers zeige sich vielmehr darin, ob er seinen Zorn überwinden könne und damit Selbstbeherrschung beweist (τῆς γνώμης τοῦ τὴν ὀργὴν ἀφεῖναι κυρίου). Wenn der Herrscher diese zeige, erweise er sich als gottnah und damit legitim.

Man kann also aus dem obigen Zitat schließen, dass es der Einschätzung des Kaisers nach nicht reichte, Prokop besiegt zu haben. Für seine Legitimation, göttlich eingesetzt zu sein, schien es Valens nötig, auf den Nachweis seiner *philanthropia* zu bauen. Sie war als Zeichen seiner Legitimation umso wichtiger, als mit Prokop die dynastische Form der Legitimation sehr stark geworden war, der es etwas entgegenzusetzen galt. Um also zeigen zu können, dass der Kaiser Anteil an der göttlichen *philanthropia* habe, war es nach dieser Logik geradezu Voraussetzung, mit der Lobrede zu warten. Das Zeigen von ‚Milde‘ erscheint in Hinsicht auf die Werbung für Akzeptanz wichtiger als der Sieg über Prokop selbst. Wenn man allerdings bei der Interpretation von or. 7 die plausible These berücksichtigt,⁵¹ dass Valens in seinem Umgang mit den Anhängern des Prokop und den Soldaten nicht durch besondere Grausamkeit hervortrat, stellt sich wiederum die Frage, welche Funktion dann der Verweis auf die ‚Milde‘ als Ausweis der *philanthropia* des Herrschers hatte, die Themistios in Hinblick auf die göttliche Legitimation des Kaisers in der Rede so betont. Eine Erklärung dafür lässt sich finden, wenn das Publikum, die Adressatengruppe, von der Errington ausgeht, stärker in die Interpretation eingebunden wird.⁵²

ἐξαρκεῖ προελεσθαι καὶ βουλευθῆναι. οὐ γάρ ἐστι χειρῶν ἔργον φιλανθρωπία, ἀλλὰ μόνης τῆς γνώμης τοῦ τὴν ὀργὴν ἀφεῖναι κυρίου. καὶ οὐ Πλάτων πρῶτος, ὡς ἔοικε, λόγῳ μὲν ἀπεικάζει τοὺς βασιλέας, θυμῷ δὲ τοὺς στρατιώτας, ἀλλὰ προλαβοῦσα ἡ Ῥωμαίων φωνὴ καὶ ὁ θεσμὸς τῆς πολιτείας τὴν ἑκατέρῳ πρέπουσαν ἀρετὴν ταῖς ἐπικλήσεσιν ἐνεδείξατο ὑμᾶς μὲν εὐσεβεῖς καὶ φιλανθρώπους προσαγορεύων, τοῖς στρατιώταις δὲ ἐξ ἀνδρείας μόνης τὰς ἐπωνυμίας νομοθετήσας. ἐπεὶ καὶ νῦν πρὸς μὲν τὸ κρατῆσαι τῶν πολεμίων ῥοπήν τινα συνεισήνεγκαν οἱ συμμετασχόντες σοι τοῦ κινδύνου, τὸ δὲ περισῶσαι τοὺς κρατηθέντας τοῦ σοῦ μόνου νεύματος ἤρτηται.

50 Vgl. Kap. III.1.

51 Vgl. Kap. V.1.

52 Vgl. Errington, Chiron 30, 2000, 865.

V.3 Die *philanthropia* als Mittel gegen die rachsüchtigen Kräfte

Holen wir etwas weiter aus, denn es ziemt sich, wie ich meine, nach der thebanischen Lyra der Rede ein «fernhinstrahlendes Antlitz»⁵³ zu verleihen. Es gibt zwei Kräfte, menschenfreundlicher Kaiser, die im Grunde genommen das menschliche Leben leiten. Die eine hängt von unserer eigenen Entscheidung und unserem eigenen Streben ab. Die andere ist durch Äußeres bedingt. Über die eine sind wir selbst ganz Herr, und die Verantwortung für das Gute und Schlechte liegt diesbezüglich bei uns; die Leitung der anderen aber teilen sich mehrere Mächte: Vorsehung des Höheren, Notwendigkeit und Zufall sind nämlich verantwortlich für die von außen kommenden Bedingungen. Wir sind folglich gut oder schlecht, lobens- oder umgekehrt tadelnswert für den Teil unserer Seele, zu dem all jene Triebkräfte gehören. Glücklich oder unglücklich, selig oder das Gegenteil davon aber sind wir hinsichtlich der Einwirkungen von außen. Auf diese Kräfte, mein Kaiser, hat die Philosophie alles menschliche Tun verteilt, besser gesagt: Sie ist der Einteilung unserer Natur gefolgt. So ist sie gewohnt, in jedem Fall zu prüfen, woher alles kommt, was wir zu tun scheinen: ob von innen und aus dem Bereich unserer Verfügungsgewalt, oder ob etwas außerhalb unsrer selbst die Handlung steuert; ob sie Tugend oder Glück bezeugt und ob sie Tadel oder eher Mitleid verdient.⁵⁴ (Them. or. 7, 84d–85b; üb. nach Leppin/Portmann)

Bedeutend für die Interpretation dieser Stelle ist die Aussage des Themistios, dass allein das, was aus dem Innern des Menschen kommt, dafür verantwortlich ist, ob er ein guter oder ein schlechter Mensch werde. In der Konsequenz könne die Philosophie nur denjenigen für gut halten, der aus eigener Kraft gut gehandelt habe.

In dieser Passage liegt die Begründung für den späten Zeitpunkt der Rede. Themistios, der sich selbst mit dem Begriff ‚Philosophie‘ meint,⁵⁵ kann nur eine Lobrede auf Valens halten, wenn er darin dessen eigene Entscheidungen lobt. Da der Ausgang eines Krieges nach den Worten des Themistios sehr stark von den äußeren, nicht beeinflussbaren Umständen abhängt, könne ein Philosoph den Kaiser nach einem Sieg nicht für seine Klugheit loben (85c–d). Zudem habe der Kaiser nie allein Anteil – wenn auch den größten – an einem Sieg, da jeder, der Teil des Heeres sei, selbst der Bäcker, dabei mitgewirkt habe (87a–c). Einzig das „bewußte Entscheiden und der Wille“ (προελέσθαι καὶ βουληθῆναι) verdient Lobpreisungen (ἐπαίνους). Diese beiden

53 Pin. O. 6,3[Snell-Maehler]: ἀρχομένου δ' ἔργου πρόσωπον χρηθήμεν τηλαυγές.

54 Them. or. 7,84d–85b: μικρὸν δὲ ἄνωθεν. πρέπει γάρ, οἶμαι, κατὰ τὴν Θηβαίαν λύραν, τοῦ λόγου θέσθαι πρόσωπον τηλαυγές. δύο εἰσὶν ἀρχαί, φιλανθρωπότετα αὐτοκράτορ, διακυβερνώσαι τὸν βίον, ὡς ἔπος εἶπεν, τὸν ἀνθρώπινον, ὃν ἡ μὲν ἐξῆπται τῆς ἡμετέρας κρίσεως καὶ ὀρμῆς, ἡ δὲ ἐκ τῶν ἐξωθεν αἰωρεῖται. καὶ τῆς μὲν ἡμεῖς κύριοι τε καὶ αὐτοκράτορες καὶ τὸ εὖ ἢ κακῶς παρ' ἡμᾶς ἐπὶ ταύτης ἐστί, τὴν δὲ ἐνεῖμαντο πλείους ἡγεμονία. ἡ γὰρ πρόνοια τοῦ κρείττονος, ἡ ἀνάγκη, ἡ τὸ αὐτόματον τὰς ἐξωθεν ἡμῖν αἰτίαις ἐπιτροπεύουσιν. ἀγαθοὶ μὲν οὖν καὶ μοχθηροὶ καὶ ἐπαίνων ἄξιοι καὶ τοῦμαλιν κατηγορίας κατ' ἐκέκινον ἐσμέν τὴν μερίδα τὴν ἐν τῇ ψυχῇ τῇ ἡμετέρᾳ, ἥς ταυτὶ πάντα ὀρμητήρια, εὐτυχεῖς δὲ ἢ κακοδαίμονες καὶ μακαριστοὶ ἢ τὸναντίον διὰ τὰς ἐξωθεν ἐπιτροπείας. εἰς ταύτας, ὦ βασιλεῦ, τὰς ἀρχὰς φιλοσοφία τὰ ἀνθρώπινα ἔργα διελομένη πάντα, μᾶλλον δὲ τῇ διαιρέσει τῆς φύσεως ἡμῖν ἀκολουθήσασα, καὶ ἐφ' ἐκάστου παραδείγματος περισκοπεῖν εἴωθεν ὡν πράττειν δοκοῦμεν, πόθεν ὀρμάται πᾶν, ἄρα ἐνδοθεν καὶ ἐκ τῶν ὀρίων τῆς ἡμετέρας ἐπικρατείας, ἢ τι τῶν ἐξωθεν ἡμῶν κυριεύει τοῦ πεπραγμένου· πότερον ἀρετῆς μαρτύριον, ἢ εὐτυχίας, καὶ ψόγον ἢ οἶκτον μᾶλλον ἐπιζητεῖ.

55 Siehe S. 51 und S. 51, Anm. 119.

inneren Kräfte sind – der Logik der zitierten Stelle nach – die Voraussetzung für die *philanthropia*, die allein dem Herrscher zukommt, der seinen Zorn überwinden kann. Die nach römischer Tradition parallele Zuordnung der Beinamen ‚tapfer‘ zu den Soldaten (τοῖς στρατιώταις δὲ ἐξ ἀνδρείας μόνης) und ‚fromm und philanthropisch‘ (εὐσεβεῖς καὶ φιλανθρωπός) allein zu den Kaisern deutet Themistios als Bestätigung seiner Aussage. Themistios führt die Betrachtung der Soldaten und des Kaisers weiter. Die Soldaten seien bereits mit dem Sieg ihrem Namen gerecht geworden. Ob der Kaiser auch seinem Namen entsprechend ‚fromm und philanthropisch‘ handle, zeige sich jedoch erst an seinem Verhalten gegenüber den ehemals gegnerischen Soldaten.

Themistios greift mit seiner Aussage mehreres von dem auf, was in den vorausgegangenen Kapiteln herausgearbeitet wurde. So zeigt sich hier, dass Themistios mit den Worten προελέσθαι καὶ βουλευθῆναι die *philanthropia* in der Leistung der Entscheidung des Kaisers sieht. Der Kaiser wird nicht *per se* als philanthropisch bezeichnet, sondern er muss sich vorher aus eigener Kraft für das philanthropische Handeln entscheiden, das er an einer anderen Stelle im Text auch als das ‚königliche Handeln‘ bezeichnet.⁵⁶

V.3.1 Werbung für Milde bei den Gegnern Prokops

Aber ich will Homer, Hesiod und die Klassiker der Griechen beiseite lassen. Gleichwohl habe ich einmal festgestellt, daß in den Schriften der Assyrer dasselbe geschickt ausgedrückt wird, daß nämlich der Sinn des Königs in der Handfläche des Gottes Schutz empfängt: Dabei muß er mit der Gefahr rechnen, daß er, wenn er in welchem Umfang auch immer zu einer dem Gott fremden Tat schreitet, ihm aus der schützenden Hand herausfällt. Nicht nur du allein, mein Kaiser, mußt deinen Sinn auf das Heilige richten, sondern auch, wer mit dir spricht, muß Heiliges äußern, denn jedes Wort, das dir zu Ohren kommt, wird in die Hand von Ihm eingeschrieben. Deswegen, gottgeliebtester Herrscher, hast du auch jenen wilden Typhon ohne jedes Blutvergießen niedergedrungen, weil dir, der du Edles im Sinn hattest, der Gott dazu die Hand gereicht hat und das Streben des Mörders offenbar nicht befriedigen wollte. Eifer und Streben jenes verruchten und unseligen Kopfes waren darauf gerichtet, so viele Menschen wie möglich aus der Masse in das allein ihm zukommende Verderben hineinzuziehen. Nie galt er als wertvoller Diener, sondern als Verleumder, Frevler, Intrigant, ständiger Finsterling, der die Augenbrauen zusammenzog, der das Schweigen wie etwas Rühmenswertes suchte, der ungesellig war, abweisend, voller Griesgram, einer, der sich damit brüstete, alle zu hassen und von allen gehaßt zu werden. Selbst Phalaris, Aristomachos, Apollodoros und Dionysios hätten jeweils sich jemanden an die Seite stel-

⁵⁶ Them. or. 7,89b–c: Auch bei Poros und Alexander scheint das ‚Auf königliche Weise‘ das gleiche zu sein wie das ‚Auf großzügige Weise‘ und das ‚Auf freigebige Weise‘ und das ‚Auf eine für den Empfänger angenehme Weise‘. Da nun von den beiden derjenige glücklicher zu preisen ist, der auf rechte Weise eine Bitte gewährt als derjenige, der sie ausspricht, so ist offenkundig, daß das eine Lob ein göttliches ist, das andere ein menschliches, üb. nach Leppin/Portmann: εἴκοιεν οὖν καὶ κατὰ Πῶρον καὶ Ἀλέξανδρον ταῦτόν εἶναι τὸ βασιλικῶς τῷ μεγαλοπρεπῶς καὶ φιλοδώρωσ καὶ τῷ λαβόντι κεχαρισμένως. ἐπεὶ οὖν τοῖν δυοῖν ζηλωτότερος ὁ δεηθεὶς καλῶς ἢ ὁ συγχωρήσας, δῆλον ὅτι ὁ μὲν θεῖος ἔπαινος, ὁ δὲ ἀνθρώπινος; zur Entscheidung als Leistung vgl. auch Kap. IV.2.1.1.

len können, den sie liebten und von dem sie geliebt wurden. Die Natur hat nämlich nicht einmal Nattern und Skorpione ohne die Fähigkeit geschaffen zu lieben und geliebt zu werden, sondern sie hat, obwohl sie ihnen eine den Menschen gegenüber feindselige Haltung eingeflößt hat, sie nicht von der Freundschaft gegenüber den Artgenossen ausgeschlossen. Vielmehr bewahrheitet sich offenbar in aller Klarheit die alte Einsicht der ehrwürdigen Philosophie: Zu bestimmten Zeiten wandeln das eine Mal reine und göttliche Kräfte zum Wohle der Menschen auf der Erde, vom Himmel herunterkommend – nicht ‚mit Luft bekleidet‘, wie Hesiod sagt, sondern mit Körpern ähnlich den unseren umfängen –, und sie nehmen dabei ein der Natur unterworfenenes Leben an, um der Gemeinschaft mit uns willen; das andere Mal kommen widersinnige und abstoßende (sc. Kräfte), Erzeugnisse und Geschöpfe eines Kokytos und der Erinyen, zum Schaden, zur Täuschung und zur Irreführung armseliger Menschen. Sie lieben Trauergesang und Wehklagen, sind begierig nach jedem Seufzer, weiden sich an Tränen. Statt Erdbeben, Pest und Überschwemmung werden dann sie eingesetzt, um die Erde zu zerstören, wann immer sie erblüht.⁵⁷ (Them. or. 7,89d–90d; üb. nach Leppin/Portmann)

Themistios bringt hier neben Pindar einen weiteren Beleg für die Bedeutung der Entscheidung zum ‚Guten‘. So betont er in diesem Abschnitt, dass er traditionelle Beispiele beiseite lassen wolle, um einen Beleg aus den assyrischen Schriften zu bringen. Tatsächlich handelt es sich hier um ein Zitat aus dem Buch der Sprüche Salomos, in dem es heißt:

57 Them. or. 7,89d–90d: καὶ ἐὼ μὲν Ὅμηρον καὶ Ἡσίοδον καὶ τοὺς τῶν Ἑλλήνων ἀρχηγέτας· ἀλλ’ ἐγὼ ποτε ὑψηθόμην καὶ τῶν Ἀσσυρίων γραμμάτων ταῦτ’ οὗτο κομψευομένων, ὡς ἄρα ὁ νοῦς τοῦ βασιλέως ἐν τῇ τοῦ θεοῦ παλάμῃ δορυφορεῖται, καὶ δεῖ τὸν κίνδυνον ὄραν, ὀηλικὸς αὐτῷ πρὸς ἀλλοτρίαν τοῦ θεοῦ πράξιν ὀρμήσαντι ἐκπεσεῖν τῆς χειρὸς τῆς φυλαττούσης· οὐ γὰρ σοὶ μόνον, ὦ βασιλεῦ, ἅγια προσήκει φρονεῖν, ἀλλὰ καὶ τοῖς πρὸς σὲ διαλεγόμενοις ἅγια φθέγγεσθαι, ὡς ἐκάστου ῥήματος τῶν εἰς τὰς σὰς ἀκοὰς ἐμπιπτόντων εἰς τὴν ἐκείνου παλάμην ἐγγραφομένων. διὰ ταῦτα τοῖσιν, ὦ θεοφιλέστατε αὐτοκράτορ, καὶ τὸν ἄγγιον ἐκείνον Τυφῶνα λίαν ἀναίμακτι κατειργάσω, ὅτι σοὶ χρηστὰ ἐννοοῦντι τὴν χεῖρα συνεπέδωκεν ὁ θεός, οὐδὲ ἐμελλεν, ὡς ἔοικεν, ἀποπλήσειν τὴν σπουδὴν τοῦ παλαμναίου. Σπουδὴ δὲ ἦν ἄρα καὶ προθυμία τῆς μιᾶς ἐκείνης καὶ κακοδαίμονος κεφαλῆς εἰς τὸν ἑαυτῇ μόνῃ πρέποντα ὄλεθρον ὡς πλείστους συνεπιπάσασθαι τῶν πολλῶν. οὐδὲ ὑπηρετῆς ποτὲ χρηστὸς ἐνομίσθη, ἀλλὰ βάσκανος, ἀλιτήριος, αἰεὶ συγκεκυφώς, αἰεὶ συννεφής, ἐφελκόμενος τὰς ὀφρῦς, τὴν σιωπὴν ὡς τι σεμνὸν μετιῶν, ἄμικτος, ἀποτρόπαιος, ἀηδίας μεστός, ἐπὶ τῷ μισεῖν ἅπαντας καὶ πρὸς ἀπάντων μισεῖσθαι μεγαλαυχούμενος. καίτοι Φάλαρις καὶ Ἀριστόμαχος καὶ Ἀπολλόδωρος καὶ Διονύσιος εἶχον ἄν τινα ἕκαστος παραστήσασθαι καὶ ἀγαπῶντα καὶ ἀγαπώμενον. οὐδὲ γὰρ τοὺς ἔχεις οὐδὲ τοὺς σκορπίους ἢ φύσις ἔξω πεποίηκε παντελῶς τοῦ ἔραν καὶ τοῦ ἀντερᾶσθαι, ἀλλ’ εἰ καὶ πρὸς ἀνθρώπους κατεσκεύασται δυσμενῶς, τῆς γε πρὸς τὰ σύμφυλα φιλίας οὐκ ἀπελήλαται. ἀλλ’ εἴκοι καὶ ὁ παλαιὸς λόγος ἀληθὴς εἶναι λίαν καὶ τῆς ἀρχαίας φιλοσοφίας, ὡς ἄρα κατὰ χρόνους τινὰς ὠρισμένους, ποτὲ μὲν ἀκήρατοι καὶ θεῖαι δυνάμεις ἐπ’ ἀγαθῷ τῶν ἀνθρώπων ἐμβατεύουσι τὴν γῆν, ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κατιοῦσαι—οὐκ ἡέρα ἐσάμεναι, καθ’ Ἡσίοδον, ἀλλὰ σώματα ἀμφιεσάμεναι παραπλήσια τοῖς ἡμετέροις καὶ βίον ὑποδοῦσαι ἡττω τῆς φύσεως, ἔνεκεν τῆς πρὸς ἡμᾶς κοινωνίας—ποτὲ δ’ ἐμπληκτοὶ καὶ ἀλλόκοτοι καὶ κωκυτοῦ τινοῦ καὶ Ἐρινύων θρέμματα καὶ γεννήματα ἐπὶ λύμῃ καὶ γοητεία καὶ ἀπάτῃ δειλαίων ἀνθρώπων, θρήνων ἐρώντες καὶ στεναγμῶν, οἰμωγῆς ἀκορεῖς, δάκρυσι παινόμενοι, ἀντὶ σεισμῶν, ἀντὶ λοιμῶν, ἀντ’ ἐπικλύσεως ἐπικόπτειν τὴν γῆν τεταγμένοι, ὀπηνίκα ἂν εὐθηνῆται.

Wie ein Schwall von Wasser, so ist das Herz eines Königs in der Hand Gottes, wohin sein Wille sich neigt, dahin lenkt er es.⁵⁸ (Buch der Sprüche Salomos 21,1; üb. Kraus/Karrer)

Es fällt auf, dass Themistios als nicht-christlicher Philosoph diese „assyrischen Schriften“⁵⁹ neben den griechischen Homers, Hesiods und den Philosophen als eine Richtlinie für gutes Handeln eines römischen Kaisers erwähnt. Damit setzt er das „königliche Handeln“ mit dem des Kaisers gleich, dessen Sinn (νοῦς) in ‚Gottes Hand‘ liege. Interessanterweise spricht Themistios auch die Möglichkeit an, dass dieser aus der Hand Gottes herausfallen könne, wenn er sich auf eine Weise verhalte, die Gott fremd sei. Daraus folgt implizit, dass der Kaiser dann nicht mehr als von Gott gesandt gelten könne. Daher solle der Herrscher sein ganzes Sinnen danach richten, dass es dem „Heiligem (ἅγια)“⁶⁰ entspreche, und solle noch nicht einmal etwas hören, was nicht heilig sei. Denn alles, so sagt der Redner, werde in die Hand Gottes eingeschrieben. Den Nachweis, dass der Kaiser sich so verhalte, dass sein ‚Sinn in der Hand Gottes‘ bleibe, erbringt der Redner in Zusammenhang mit der Usurpation des Prokop. Weil der Kaiser den Rat „ἅγια προσήκει φρονεῖν“ berücksichtige, habe er auch den Usurpator, den der Redner mit „wildem Typhon (ἄγριον ἐκεῖνον Τυφῶνα)“ wiedergibt, besiegt, ohne dabei Blut zu vergießen (ἀναμακτῆ). Daraus lässt sich ableiten, dass nach Themistios ein Handeln gemäß den Vorstellungen Gottes darauf abzielt, nicht zu töten. Der Kaiser brauche kein Blutvergießen – so die Logik der Rede –, da der Gott ihm die Hand gereicht habe, ihm, der nur „Edles im Sinn“ gehabt habe. Dem „Typhon“ dagegen habe er nicht geholfen, denn laut Themistios habe der Gott das „Streben des Mörders offenbar nicht befriedigen wollen“.

Die Behauptung, dass bei der Niederschlagung des Kaisers fast kein Blut vergossen worden sei, lädt geradezu zu der Deutung ein, dass Themistios die Unwahrheit sagt. Unabhängig von jeder moralischen Wertung sei jedoch die Frage erlaubt, welche Funktion diese Lüge gehabt hätte. Musste es doch bekannt gewesen sein, dass zumindest Prokop und seine engsten Gefährten umgebracht worden sind. Das würde den Redner, der von sich beansprucht, als Philosoph zu sprechen, ohne ersichtlichen Sinn unglaubwürdig machen. Mit folgender Erklärung kann die Aussage dennoch zutreffend geklungen haben, auch wenn Menschen umgekommen sind:⁶¹

58 Buch der Sprüche Salomos 21,1; ὡσπερ ὀρμηὶ ὕδατος, οὕτως καρδία βασιλέως ἐν χειρὶ θεοῦ· οὗ ἂν θέλων νεύσῃ, ἐκεῖ ἐκκλινεν αὐτήν; eine ähnliche Wendung findet sich bei Them. or. 11,147c und or. 19,229a.

59 Zur Verwendung von „assyrisch“ und „syrisch“ bei Themistios: Dagron, Travaux et mémoires 3, 1968, 155. ‚Assyrisch‘ bedeutet in der Zeit des Themistios nach Downey soviel wie ‚jüdisch‘: Downey, HThR 50, 4, 1957, 262.

60 Das Wort ἅγια ist an dieser Stelle interessant; es stand in der christlichen Literatur für das Göttliche aber auch im nicht-christlichen Sinn konnte es ‚Heiliges‘ ausdrücken (LSJ s. v. ἅγιος A 1.1–2). In der engen Verbindung mit der ‚Hand Gottes‘ kann es im Sinne von ‚gottgefällig‘ gesehen werden.

61 Exemplarisch zeigt sich hier wieder die Anwendung der in der Einleitung genannten abduktiven Methode. Die Aussage, dass kein Blut geflossen sei, wirkt zunächst abwegig. Will man dem Redner jedoch nicht von vornherein unterstellen, dass er die Unwahrheit sagt, beginnt die Suche nach einer plausiblen Erklärung.

Themistios sagt damit, dass der Kaiser selbst das Blutvergießen nicht verschuldet habe. So hätte der Lobredner es allein Prokop zugeschrieben, dass Blut geflossen sei. Dieser wird im Weiteren folgerichtig auch als der Inbegriff des Bösen dargestellt. Er habe nämlich – im Gegensatz zu Valens – Blut vergossen, was der Ausdruck *παλαμναίου* nahelegt. Dessen „Eifer und Streben“ (*σπουδή δὲ ἦν ἄρα καὶ προθυμία*) sei nämlich nur darauf gerichtet gewesen, möglichst viele Menschen ins Verderben zu führen. Diese Aussage steht in klarem Widerspruch zu der Handlungsempfehlung, nur nach „Heiligem“/Reinem zu streben (*ἅγια προσήκει φρονεῖν*). Die negativen Verhaltensformen und Charakterzüge des Prokop kulminieren in der Aussage, dass er sich damit gebrüstet habe, „alle zu hassen und von allen gehasst zu werden“. Selbst die griechischen Tyrannen, die als besonders grausam galten, hätten jemanden aufzeigen können, den sie liebten und von dem sie geliebt worden seien. Selbst verglichen mit Nattern und Skorpionen schnitt Prokop schlecht ab. Denn diese seien zwar feindselig gegenüber den Menschen, aber dennoch fähig zu Freundschaften mit Artgenossen. Das sei Prokop nach Themistios’ Darstellung offensichtlich nicht möglich, auch wenn es nicht *expressis verbis* ausgedrückt ist. Um den Kontrast zwischen Valens und Prokop möglichst stark auszudrücken, zitiert Themistios wieder einen griechischen Autor, Hesiod, dessen Ausspruch er als „alte Einsicht der ehrwürdigen Philosophie bezeichnet“. Laut Hesiod gebe es auf Erden „reine und göttliche Kräfte (*ἀκήρατοι καὶ θεῖαι δυνάμεις*)“, die vom Himmel auf die Erde kämen, die Gestalt von Körpern annähmen und sich den Gesetzen der Natur unterwerfen würden, damit sie in der Gemeinschaft mit den Menschen leben könnten.⁶² Das Gegenbild zu den reinen göttlichen Kräften seien nach Hesiod die „widersinnigen und abstoßenden (Kräfte), Erzeugnisse und Geschöpfe eines Kokytos und der Erynyen (*ποτὲ δ’ ἔμπληκτοι καὶ ἀλλόκοτοι καὶ κωκυτοῦ τινοσ καὶ Ἐρινύων*)“. Diese seien dazu da, die Menschen zu täuschen, sie irrezuführen und ihnen zu schaden, wie Naturkatastrophen die Erde zu zerstören. Damit kontrastiert der Redner die beiden Kontrahenten denkbar stark, indem er den einen als vom Himmel geschickt und den anderen als Ausgeburt der Erynyen bezeichnet. Valens wird dagegen gemäß des philosophischen Herrschaftskonzepts, das Themistios in seiner ersten Rede auf ihn entwickelt hat, als gottgesandter Kaiser dargestellt. Der ‚gottgeliebteste Kaiser‘ (*ὃ θεοφιλέστατε αὐτοκράτωρ*) zu sein, ist dabei unmittelbar mit dem gottgemäßen Handeln verbunden, was der Kaiser nach dem Konzept des Themistios allein in der *philanthropia* zeigt.⁶³

62 Diese Aussage erinnert sehr an die christliche Vorstellung, dass Christus Fleisch gewordener Gott sei, der als Mensch auf die Welt kam, um die Menschen zu retten. Der Unterschied besteht jedoch darin, dass der christliche Erlösungsgedanke fehlt.

63 Vgl. Kap. IV.1.

V.3.2 Der Kaiser in Gottes Hand

Doch wie passen die zitierten Ausführungen des Themistios zu der Annahme Erringtons, dass es Themistios vor allem darum gegangen sei, den Eliten zu zeigen, dass die Zeit der Rache an den Anhängern des Usurpators vorbei ist? Setzt Erringtons Annahme nicht voraus, dass es drastische Strafaktionen des Kaisers an dem Usurpator und seinen Anhängern gegeben hat? Gegen solche drakonischen Strafmaßnahmen steht jedoch wiederum die These Leppins, dass es in Valens' Interesse gewesen sein muss, die Bestrafung möglichst gering zu halten.⁶⁴ Ebenso stellt sich die Frage, warum Themistios vom Kaiser hätte behaupten sollen, dass er kein Blut vergossen habe, wenn genau das als beendet verkündet werden sollte. Noch mehr Widerspruch zwischen der Textstelle und der Deutung der Funktion der Rede stellt sich bei Omissis Annahme ein, die nur dann Sinn ergibt, wenn man ein Gemetzel von Seiten des Kaisers annimmt. Damit hätte Themistios den Kaiser, der – wie Omissi meint – an den Anhängern umfangreich Rache genommen hatte, völlig anders dargestellt, als die Eliten ihn für einen solchen Fall erlebt hätten. Das wiederum hätte unweigerlich zu einem Verlust an Glaubwürdigkeit geführt.⁶⁵ Welche Bedeutung hat nun die Aussage des Themistios, dass der Kaiser sich so verhalten habe, dass sein ‚Sinn in der Hand Gottes‘ liege? In Hinblick auf die hohen Würdenträger und die Soldaten hat Themistios darauf hingewiesen: Sobald Valens Rachegeleüsten nachgeben und diejenigen töten lassen würde, die gegen ihn gekämpft haben, entfernt er sich von Gott, ist nicht mehr göttlich geschützt und legitimiert.

Trifft diese Deutung zu, dann warb Themistios in seiner Rede für das milde Verhalten des Kaisers und wollte damit die Akzeptanz der Eliten für Valens' Handeln erlangen. Um dies zu erreichen, wird er dabei dem Kaiser ein Verhalten nach solchen Werten zugeschrieben haben, die von den Eliten geteilt wurden. Daraus wiederum kann gefolgert werden, dass Themistios zumindest bei einem Teil der Eliten davon ausgegangen ist, dass sie die Einstellung teilten, dass Gott einen Kaiser schütze, der sich im Sinne der Sprüche Salomos im Alten Testament verhalte, der also nicht schlecht handle und kein Blut vergieße. Ebenso lässt sich daraus schließen, dass Themistios bei einem großen Teil der Eliten annahm, dass die Aussage Hesiods Geltung besaß, die den Kaiser zu einer ‚reinen und göttlichen Kraft‘ macht.⁶⁶

Allerdings bleibt bei dieser Erklärung die Frage, warum er dabei so ausführlich vorgeht. Klingt darin nicht vielleicht doch eine ‚affirmative Kritik‘ durch? Da eine solche Annahme jedoch davon ausgeht, dass sich die Rede vor allem an den Kaiser richtet, soll hier ein anderer Deutungsansatz vorgeschlagen werden.

⁶⁴ Vgl. Kap. V.I.

⁶⁵ Omissi, Usurper geht ja auch davon aus, dass die Lobrede fast ausschließlich auf den Kaiser abzielt.

⁶⁶ Dieser Teil der Eliten war vermutlich größer, da es auch christliche Eliten im Osten des Reiches gab, die griechische Bildung auch im moralischen Sinne schätzten.

Eine plausible Erklärung wäre, dass es unter den Eliten solche gab, die lieber Rache an den Anhängern des Prokops geübt hätten. Diese Annahme wird durch die Aussage Themistios' gestärkt, dass der Kaiser noch nicht mal etwas hören dürfte, was Gott gegenüber fremd sei (89d–90a). Daraus kann die Aufforderung an die Eliten herausgelesen werden, an ihn keine Rachepläne heranzutragen. Gerade in Hinblick auf die christlichen Eliten und Soldaten ist gut vorstellbar, dass sie besonderes Interesse daran hatten, sich an den Anhängern Prokops und solchen, die sich nicht von ihm distanziert hatten, zu rächen. Stand dieser doch – unabhängig davon, was er wirklich vorgehabt haben mag – im Ruf, die antichristliche Politik Julians weiter fortsetzen zu wollen. Damit kann auch erklärt werden, warum Themistios aus dem Alten Testament zitierte. Es schien ihm bedeutend zu sein, zu zeigen, dass der Kaiser auch in einem christlichen Sinne von Rache absehen muss. Diejenigen, die gegen die Anhänger Prokops mit Gewalt vorgehen wollten, sollten durch die ausführliche Beschreibung des ‚grausamen Usurpators‘ daran erinnert werden, was sie sind, wenn sie nicht nach dem ‚Guten‘ strebten. Sie würden zu Wesen, die nichts Natürliches mehr an sich hätten.

Wie Leppin gezeigt hat, gab es für Valens gute Gründe, Milde gegen die Prokopanhänger walten zu lassen.⁶⁷ Diese Gründe waren vor allem pragmatischer und nicht moralischer Natur. Interessant ist jedoch, wie Themistios das Verhalten des Kaisers rechtfertigte. Er appellierte nicht an die Vernunft der Zuhörer, dass sie einsehen müssten, dass es nicht im Sinne der Wehrhaftigkeit des Kaisers sei, das Heer, das mit Prokop gekämpft habe, zu dezimieren. Stattdessen lobte Themistios die politisch kluge Entscheidung, die Gegner zu schonen, mit seiner Herrschaftsideologie. Damit das gelingen kann, muss zweierlei vorausgesetzt werden:

Wollte Themistios für das milde Vorgehen des Kaisers Akzeptanz erhalten, scheint es plausibel, dass er solche moralischen Anforderungen gewählt hat, die bei den Zuhörern auf Zustimmung stoßen konnten. Das bedeutet wiederum, dass die ethischen Maßstäbe der nicht-christlichen Eliten von denen der christlichen nicht weit entfernt waren, wenn Themistios ein Zitat aus den Sprüchen Salomos zitiert, um das kaiserliche Handeln zu legitimieren. Zugleich erinnerte der Redner die Zuhörer an ihre eigenen Vorstellungen eines gottgemäßen Handelns. Es scheint so, als ob die Verbindung zwischen dem Umgang mit Kriegsgegnern und dem ‚gottnahen‘ Handeln für die Zuhörer alles andere als selbstverständlich war. Dieser Eindruck verstärkt sich durch die Untersuchung der folgenden Stelle (Them. or. 7,93a–c).

V.3.3 Valens verhält sich nach den moralischen Regeln Platons

Er (sc. Prokop) genöß seine Macht so lange, daß seine Wesensart nicht mehr verborgen blieb. In demselben Augenblick aber wurde er entlarvt und dahingerafft, gleich wie ein Wildbach, der

67 Vgl. Kap. V.I.

schnell anschwillt, aber noch rascher versiegt, wenn sich wieder ein wolkenloser Himmel zeigt. Auf diese Weise hat der Gott auch die Geschehnisse in ihrer schlimmsten Entwicklung zur rechten Zeit in deine (sc. Valens) Hände gegeben. So hast du nicht nur dadurch Nutzen aus der Verzögerung gezogen, daß du dessen Bosheit enthüllen konntest, sondern – was noch wichtiger ist – auch dadurch, daß deine Milde offenkundiger wurde, noch bevor der Augenblick eingetreten wäre, der eines solchen Beweises bedurft hätte. Du hast nämlich nicht deinen Unwillen zum Richter gemacht noch die Strafe nach dem Maß deines Zorns bemessen, sondern hast die Vernunft über die Leidenschaft gesetzt, und zeigst dich milder als die Gesetze. Obwohl du dich überall an dem geschriebenen Text orientierst, hast du gezeigt, in welchen Punkten das Sich-Hinwegsetzen über den Wortlaut königlicher ist als dessen Befolgung, und hast unterschieden zwischen Unrecht, Verfehlung und Unglück. Auch wenn du nicht Platons Worte hersagst noch die des Aristoteles verwendest, so verwirklichst du doch durch deine Taten, was jenen als richtig vorschwebte. Diejenigen, die von Anfang an den Aufstand planten, und diejenigen, die von den bewaffneten Auseinandersetzungen mitgerissen wurden, sowie die, die sich dem scheinbar schon Herrschenden unterworfen hatten, hast du nicht der gleichen Strafe für würdig befunden, sondern die einen hast du verurteilt, die anderen getadelt, für die Letztgenannten aber hast du Mitleid empfunden.⁶⁸ (Them. or. 7,93a–93c; üb. nach Leppin/Portmann)

Die starke Kontrastierung zwischen Prokop und Valens findet in diesem Abschnitt der Rede ihre Fortsetzung und ist doch mehr als eine Wiederholung des Vergleichs zwischen den beiden Kontrahenten. Für die Interpretation der Stelle sollen die wichtigsten Aussagen wiederholt werden;

Themistios sagt, dass Prokop mit der Zeit sein wahres Gesicht, seine Bosheit (μοχθηρία) gezeigt habe, und wiederholt, dass Valens von Gott geschickt worden sei, um dessen Herrschaft zu beenden. Dem Kaiser sei es zugute gekommen, dass die Usurpation nicht gleich zu Beginn im Keime erstickt worden sei (τοῦτο ἐκέρδανας τῆς μελλήσεως), da er durch diesen späten Zeitpunkt zweierlei gleichzeitig hätte zeigen können: die Schlechtigkeit des Prokop und seine eigene Milde. Seine Vernunft habe die Oberhoheit gewonnen und er habe sich königlicher verhalten, als das Gesetz

⁶⁸ Them. or. 7,93a–93c: καὶ τοσοῦτον ἀπολαύσας τῆς ἐξουσίας ὅσον μὴ λαθεῖν οἶος ἦν ἅμα τε ἠλέγχθη καὶ ἀνηρπάσθη ὡσπερ χειμάρρους ἀθρόως μὲν αὐξηθεὶς, ἀθρούτερον δὲ ἐπιλιπὼν αἰθρίας ἐπιφανείσης. καὶ οὕτως ἄρα σοι καὶ τὸ δυστυχέστατον τῶν συμβεβηκότων εἰς δέον τέθεικεν ὁ θεός. ὥστε οὐ μόνον τοῦτο ἐκέρδανας τῆς μελλήσεως, τὸ τὴν ἐκείνου μοχθηρίαν ἐκκαλυφθῆναι σοι, ἀλλ' ὁ καὶ τούτου μεῖζόν ἐστι, τὸ καὶ τὴν σὴν πρᾶότητα φανερωτέραν γενέσθαι ἢ πρὶν συμπεσεῖν τὸν καιρὸν τὸν ταύτης δεόμενον τῆς ἐπιδείξεως. οὐ γὰρ ἐποίησω τὸν θυμὸν δικαστήν, οὐδὲ ἐμέτρησας τὴν τιμωρίαν τῷ μέτρῳ τῆς ὀργῆς, ἀλλ' ἐπιστήσας τῷ πάθει τὸν λόγον καὶ τῶν νόμων ἐφάνης πρᾶότερος, καὶ πανταχοῦ τοῖς γεγραμμένοις ἀκολουθῶν ἐδειξας ἐν οἷς τὸ παραβαίνειν τὰ γράμματα τοῦ φυλάττειν βασιλικώτερον, καὶ διέκρινας τὸ ἀδικήμα καὶ ἀμάρτημα καὶ ἀτύχημα. καὶ γὰρ εἰ μὴ τὰ Πλάτωνος ἀποστοματίζει μηδὲ τὰ Ἀριστοτέλους μεταχειρίζη, ἀλλὰ τὰ γε ἐκείνοις δοκοῦντα τοῖς ἔργοις βεβαιοῖς. οὐ γὰρ τῆς ἴσης τιμωρίας ἀξίους ᾤθησας τοὺς τε ἐξ ἀρχῆς βουλευσάντας τὴν ἐπανάστασιν καὶ τοὺς ὑπὸ τῶν ὄπλων παρασυρέντας καὶ τοὺς ἦδη τῷ δοκοῦντι κρατεῖν ὑποκύψαντας, ἀλλὰ τῶν μὲν κατέγνωσ, τοὺς δὲ ἐμέμψω, τοῖς δὲ συνήλγησας.

es vorsah (τὸ παραβαίνειν τὰ γράμματα τοῦ φυλάττειν βασιλικώτερον).⁶⁹ So habe er die ehemaligen Anhänger Prokops in verschiedene Gruppen gemäß der Stärke ihres Verbrechens eingeteilt. Bei der Bestrafung habe „er unterschieden zwischen Unrecht, Verfehlung und Unglück“ (καὶ διέκρινας τὸ ἀδίκημα καὶ ἀμάρτημα καὶ ἀτύχημα). Durch diese Unterscheidung habe der Kaiser, der weder Platon noch Aristoteles gelesen habe, genau das verwirklicht, was jene für das Richtige gehalten hätten.

Themistios spricht in der zitierten Stelle das an, was das Ansehen des Kaisers mindern konnte, nämlich die Tatsache, dass sich Prokop so lange halten konnte. Ähnlich wie bei der Rechtfertigung des späten Zeitpunkts der Rede wird auch das von Themistios in ein Gutes verkehrt. Der Zeitpunkt des Eingreifens lag nämlich nach der Deutung des Redners weniger in Valens' Hand als in der Gottes. Gerade weil Prokop sich so lange halten konnte, konnte sich Valens als legitim erweisen, da er im göttlichen Sinne seine Milde zeigen konnte. Die vermeintliche Schwäche der langen Besetzung Konstantinopels durch Prokop verwandelte Themistios damit in gewohnter Weise in den Beweis für die göttliche Legitimation des Valens. Denn er habe sich nach dem λόγος⁷⁰, nach dem richtigen Prinzip, dem richtigen Gesetz verhalten. Er habe über sein Gefühl gesiegt und nicht seinen Zorn (θυμός) zum Maßstab für die Strafen gemacht. Die Teilung der Gruppe, die nicht auf Valens' Seite stand, in solche, „die von Anfang an den Aufstand geplant hätten, und diejenigen, die von den bewaffneten Auseinandersetzungen mitgerissen worden seien, sowie die, die sich dem scheinbar schon Herrschenden unterworfen hatten“, und die daraus folgende unterschiedliche Bestrafung, die von Verurteilung über Tadel bis zum Mitleid reichte, habe nach Themistios die Umsetzung der Worte Platons und Aristoteles' bedeutet. Ging es Themistios mit dem Beispiel der ‚Hand Gottes‘ darum, aufzuzeigen, dass der Kaiser sich nur durch gottgemäßes Verhalten als ‚gottgeschützt‘ erweise, so scheint dieses Beispiel einen anderen Akzent zu setzen. Der Redner lobt zwar wieder die Entscheidung des Kaisers, das Richtige zu tun, doch ist der Grund, warum Themistios die ‚Milde‘ so sehr betont, ein anderer. Der Kaiser hat sich nämlich den Worten des Themistios nach über das Gesetz erhoben (ἔδειξας ἐν οἷς τὸ παραβαίνειν τὰ γράμματα τοῦ φυλάττειν βασιλικώτερον). Indem der Lobredner die Milde des Kaisers noch einmal wiederholt, soll diesmal von Themistios legitimiert werden, dass der Kaiser sich gerade wegen der gezeigten Milde über die Gesetze⁷¹ erhob. Wenn diese Annahme zutrifft, dann gab es unter den Eliten mit einiger Wahrscheinlichkeit solche, die den Kaiser dafür – wenn vermutlich auch nicht öffentlich – getadelt haben, dass er das Strafmaß in Stufen unterteilt hat. Die Stelle kann somit als ein weiterer Beleg dafür gedeutet werden, dass Themistios gerade auch gegenüber den nicht-christlichen Teilen der Eliten, die dem Kaiser skeptisch gegenüberstanden, da er keine *paideia* besaß und Christ war,

69 LSJ s. v. τὰ γράμματα III 4.: ‚laws or rules‘.

70 LSJ s. v. ὁ λόγος III 3.: ‚law, rule of conduct‘.

71 Vgl. νόμος ἔμψυχος in Kap. V.4.1.5.

für Akzeptanz werben wollte. Der Lobredner zeigte auf, dass Valens, dem nach gängiger Meinung der Gebildeten kein gerechtes Handeln zugetraut werden konnte, da er keine *paideia* besaß, genau so handle, wie es sich die beiden Philosophen Platon und Aristoteles gewünscht hätten, obwohl er sie nicht gelesen habe.⁷² Damit betonte er, dass der Kaiser sich nicht aus Willkür über das Gesetz hinweg gesetzt habe,⁷³ und brachte zum Ausdruck, dass er auch ohne *paideia* gerecht handeln und entscheiden könne. Eine weitere Bedeutung der von Themistios gelobten Milde des Valens soll aus der nächsten Stelle (Them. or. 7,94b–95b) herausgearbeitet werden.

V.3.3.1 Die exempla des Perikles und Lykurgs

Perikles rühmte sich gegenüber den Athenern, seine persönlichen Feindseligkeiten mit der Bekleidung des Strategenamtes beendet zu haben. Du aber hast so viel Unrecht erlitten und ohne über die gleiche demagogische Macht wie Perikles zu verfügen, mein mildester Kaiser, hast du einen doppelten Sieg errungen. Du hast nämlich gezeigt, daß du nicht nur stärker als die Gegner bist, sondern auch stärker als die Gefährten. Jene, die sich widersetzt hatten, hast du besiegt, die aber, die geschädigt worden waren, hast du beruhigt. Die einen hast du mit Tapferkeit besiegt, den Zorn der anderen aber hast du besänftigt. Du wußtest, wie sich eine Krankheit innerhalb eines Volkstamms von einem Krieg unterscheidet: Richtig ist es, daß die Römer die Barbaren bis zum letzten bekämpfen müssen, daß sie sich aber im Kampf mit den Römern ein Ziel setzen, nämlich die Wiedergutmachung des Schadens. Wenn jemand, obwohl eine Heilung mit Medikamenten möglich ist, es vorzieht, einen Körperteil abzuschneiden. so heilt er nicht den ganzen Organismus, sondern schwächt ihn durch den Verlust. So verhält es sich mit dem Römischen Reich, das eine Einheit wie eine Polis bildet: Der Schaden betrifft ganz genauso das Ganze, wenn wir etwas bestrafen, obschon es in einem besseren Zustand bleiben könnte. Auch wenn es nicht möglich ist, daß eine Hand oder ein Schenkel oder ein anderer Körperteil, der schmerzt, durch die Heilkunst gesünder wird als vor der Erkrankung, so könnte wohl ein Mensch, der einer maßhaltenden Gerechtigkeit begegnet ist, sich später dem gegenüber edler verhalten, der ihm mit Sanftmut entgegengetreten ist: die Römer ließen den Libyer Massinissa, nachdem sie ihn, von dem sie so viel Schlimmes erlitten hatten, lebendig gefangengenommen hatten, von sich aus frei, und sagen, daß nicht abzuschätzen sei, was Massinissa den Römern später Gutes tat.⁷⁴ Richtig gehandelt hat aber auch Sokrates, als er jene bei

72 Die Aussage des Themistios, dass er die Worte Platons nicht ‚vor sich hersage‘ und die des Aristoteles nicht verwende, ist sicher nicht eindeutig. Man könnte sich jedoch unter denen, die die Worte Platons vor sich hersagen und die des Aristoteles selbst verwenden die gebildeten Aristokraten vorstellen, die beschriebenes Verhalten an den Tag legen und damit als solche erkennbar werden. Zumindest das kann aus der Aussage interpretiert werden, dass Valens nicht zu dieser gebildeten Schicht gehört. Daher scheint es mir griffiger, es so zu deuten, dass der Kaiser die Worte des Platons und Aristoteles nicht kenne.

73 Die Notwendigkeit, sich als Kaiser über das Gesetz hinwegzusetzen, lässt sich bereits in der or. 6,73d finden, wenn man Themistios so versteht, dass er mit *γράμματα πολυτίμητα* ‚Gesetze‘ meint. Dann hieße es, dass der Beweis für die göttliche Legitimation nicht hochgelobte Gesetze seien, sondern im Bereich der Tugend zu finden sei; vgl. Kap. II.2.

74 S. Downey, HThR 50, 4, 1957, 261: „speaks of the emperor blessing a man who reviled him, using almost the same words as I Cor. IV, 12. Just before this passage (or. 7,95a) (...) Thus there are three passages in or. 7 (addressed to Valens) which seem to be allusions to Christian writings“; s. auch Lep-

den meisten in Ehre stehende Redensart korrigierte, wonach man Freunden Gutes, den Feinden aber Schlechtes tun solle. Er korrigierte sie, indem er den Teil stehen ließ, den anderen aber umformulierte. Das ‚Gutes tun‘ nämlich hieß er richtig, das ‚Böses‘ korrigierte er. Seine neue Formulierung lautete nun: ‚Den Freunden Gutes tun, den Feinden aber nichts Schlechtes tun, sondern sie zu Freunden machen‘. Einem, der ihm androhte: ‚Daß ich dich bloß nicht erwische und umbringe!‘ drohte er seinerseits ‚Wenn ich dich nicht zu meinem Freund mache!‘.⁷⁵ (Them. or. 7,94b–95b; üb. nach Leppin/Portmann)

Das Lob des Kaisers für seine Milde leitet der Redner ein mit einem Periklesvergleich. Der Kaiser ist Perikles zweifach überlegen, indem er sowohl seine Feinde als auch seine eigenen Mitstreiter besiegt habe. Auffallend ist die Verwendung der Begriffe τὰς ἐχθρας und τῶν πολεμησάντων in Bezug auf Valens und seinen Umgang mit der Usurpation Prokops. Bei Perikles sind mit τὰς ἐχθρας die persönlichen Feinde gemeint, die er vergessen habe, sobald er zum Strategen gemacht worden sei. Das bedeutet, dass er sich nicht mehr als Privatperson mit persönlichen Feinden gesehen habe, sondern dass er der Strategie aller Athener, auch der seiner früheren Gegner sein wollte. Valens hingegen habe sich stärker erwiesen als seine Kriegsgegner (τῶν πολεμησάντων (...) κρείττων).⁷⁶ Damit wurden die Feinde des Kaisers implizit zu denen des Staates erklärt. Diejenigen, die behaupteten, Valens habe seine persönlichen Gegner hinrichten

pin/Portmann, Themistios 273, Anm. 14, die vermuten, daß hier eine Verwechslung zwischen Massinissa und seinem Neffen Massiva vorliege.

75 Them. or. 7,94b–95b: Περικλῆς μὲν οὖν ἐσεμνύετο πρὸς Ἀθηναίους καταλύων τὰς ἐχθρας ταῖς στρατηγίας· σὺ δὲ τηλικαῦτα ἀδικηθεὶς καὶ οὐκ ἐπ’ ἴσης Περικλεῖ τῆς ἐξουσίας τοῦ δημαγωγοῦ γέγονας, ὡς αὐτοκράτορ ἐπιεικέστατε, καὶ διπλὴν ἐνίκησας νίκην. οὐ γὰρ μόνον τῶν πολεμησάντων, ἀλλὰ τῶν συμπολεμησάντων κρείττων ἐφάνης, τῶν μὲν ἀντιστάντων κρατήσας, πραύνας δὲ τοὺς ὑβρισμένους, καὶ τοὺς μὲν ἀνδρεία χειρωσάμενος, τῶν δὲ τὸν θυμὸν ἡμερώσας, καὶ γνοὺς ὅποσον πολέμου νόσημα ἐμφύλιον διενήνοχε, καὶ ὅτι βαρβάρων μὲν Ῥωμαίους ἄχρι παντὸς ἐπεξέναι προσήκει, Ῥωμαίοις δὲ μέτρον ἐπικεῖσθαι κατὰ Ῥωμαίων, τὴν τοῦ πταίσματος ἐπανόρθωσιν. καὶ ὡς περ σώματος ἐνὸς τὸ μέρος τὸ ἀρρωσῆσαν ὁ θεραπεύειν ἐνὸν φαρμάκοις ἀποκόπτειν προαιρούμενος οὐκ ἴσται τὸ σύμπαν, ἀλλ’ ἀσθενέστερον ποιεῖ τῷ ἐλλείποντι, οὕτω καὶ τῆς ἀρχῆς μᾶς οὐσης τῆς ὅλης Ῥωμαίων ὡς περ πόλεως, ἀκριβῶς ἅπαν γίνεται βλάβος, ὃ βέλτιον ἔχειν ἐξὸν ζημιούμεθα. καίτοι χεῖρα ἢ σκέλος ἢ ἄλλο τι μέρος πονήσαν οὐ δυνατόν ἐκ τῆς ἰατρείας ὑγιέστερον ἢ πρὶν τι παθεῖν ἀποφῆναι, ἀνὴρ δὲ ἐμμέτρου δίκης τυγῶν γένοιτ’ ἂν ποτε καὶ βελτίων περὶ τὸν πράως προσεγεχθέντα. Ῥωμαῖοι Μασσάνασσην τὸν Λίβυν, ἐπειδὴ πολλὰ κακὰ παρ’ αὐτοῦ πεπονθότες ζῶντα ληφθέντα ἀφήκαν ἐκόντες, οὐ φασιν ἀριθμητὰ εἶναι ὅσα Ῥωμαίους Μασσάνασσης χρηστὰ εἰργάσατο. εὖ δὲ ἐποίηε καὶ Σωκράτης τὸν παρὰ τοῖς πολλοῖς εὐδοκιμοῦντα λόγον ἐπανορθῶν, ὅτι δεῖ τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιεῖν, τοὺς δὲ ἐχθροὺς κακῶς ποιεῖν. ἐπὶ τῷ φιλῶντι δὲ τὸ μὲν φυλάττων, τὸ δὲ μεταγράφων· τὸ τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιεῖν μεταγράφων, τοὺς δὲ ἐχθροὺς κακῶς ἐπιδιορθούμενος, τὸ μὲν γὰρ εὖ ποιεῖν ἐπὶ τῷ φιλῶντι, τὸ δὲ κακῶς ἐπινορθῶν, τοὺς φίλους μὲν εὖ ποιεῖν, τοὺς δὲ ἐχθροὺς μὴ κακῶς ποιεῖν, ἀλλὰ φίλους μεταγράφων, καὶ πρὸς τὸν ἀπειλήσαντα, ἂν μὴ σε λαβῶν ἀποκτείνω, ἀνταπειλήσας, ἂν μὴ σε φίλον ποιήσω.

76 Vgl.: Symm. or. 1,18: *Probasti animum constantissimi ducis minus tibi consulendo quam ceteris. Tumor apud te fuit tuus quam noster inimicus. Non uno igitur beneficio Gallias obligasti, quibus pariter a te utrumque delatum est, et sui periculi cura et tui negligentia.* Interessanterweise bezeichnet Symmachus in seiner ersten Rede auf Kaiser Valentinian Prokop, den er dem Genre gemäß nicht mit Namen nennt, mit dem Ausdruck *inimicus*. Er deutet damit den Usurpator als einen persönlichen Feind des Kaisers im Unterschied zu den Barbaren, die die Feinde des ganzen Römischen Reiches seien.

lassen, bekamen so eine Interpretation der Ereignisse entgegengehalten, in denen der Kaiser nicht seine privaten Feinde, sondern Kriegsgegner bekämpft und sich stärker als diese erwiesen habe.

Doch der Kaiser habe noch einen anderen Sieg davongetragen. Er habe sich nämlich auch als stärker als seine Kampfgefährten erwiesen (τῶν συμπολεμησάντων κρείττων). Er habe sie beruhigt (τῶν δὲ τὸν θυμὸν ἡμερώσας). Die Behauptung lässt den Schluss zu, dass es eine kaisernahe Gruppe gab, die einen anderen Umgang mit den ehemaligen Bürgerkriegsgegnern bevorzugt hätte, der der Kaiser nicht gefolgt ist. Er sei nicht seinem Zorn gefolgt, sondern habe diejenigen beruhigt, die der eigenen Wut folgen wollten. Das milde Vorgehen Valens' erklärt Themistios damit, dass der Kaiser alle seine Untertanen als Bürger Roms ansehe. Wie Perikles – so legt es der Vergleich nahe – sehe er seinen Herrschaftsbereich wie eine Polis und alle Menschen, die in dieser lebten, als die Bürger dieser. Außer seinen Feinden im Krieg gebe es für ihn keine, so wie Perikles keine persönlichen Gegner mehr gekannt habe, sobald er der Feldherr der Athener geworden sei. Der Kaiser habe – anders als seine Kampfgefährten – erkannt, dass unterschieden werden müsse zwischen Barbaren, gegen die man kämpfe und Römern, die sich als Kriegsgegner herausstellten. Die Barbaren seien bis zum letzten zu bekämpfen,⁷⁷ bei den Römern verhalte es sich jedoch anders.

Themistios nutzt die Metapher eines kranken Körpers, um das Vorgehen gegen die römischen Gegner zu beschreiben. Der Kaiser habe gewusst, wie er bei dieser Krankheit, die in seinem Stamm ausgebrochen sei, umzugehen habe (καὶ γνοὺς ὅπουσον πολέμου νόσημα ἐμφύλιον διενήνοχε). Die Verwendung des Wortes ἐμφύλιον ist in diesem Zusammenhang, in dem es um das ganze Römische Reich geht, auffallend. Schon der Vergleich des Römischen Reiches mit einer Polis scheint zunächst in gewisser Weise unpassend. Betont wurde dabei der Aspekt des Zusammenhalts. Umso stärker tritt diese Bedeutung mit dem Wort ἐμφύλιον hervor, das von dem Wort *phyle* her stammt und eine noch kleinere Einheit als die Polis darstellte. Die römischen Bürger sollten nicht wie die Barbaren bekämpft werden, denn sie gehörten zum selben Körper. So wie es bei einem kranken Körper das Ziel sei, diesen zu heilen, so sei auch das Ziel im Umgang mit den römischen Bürgerkriegsgegnern, den Schaden, der durch ihren Aufstand entstanden sei, wieder gut zu machen. Dieser kommt Themistios' Meinung nach einer Schwächung innerhalb des „Organismus“ des Römischen Reiches gleich. Alle zu ermorden, die an dieser beteiligt waren, wäre dem Sinn der Rede nach gleichbedeutend damit, ein Körperteil, selbst wenn es heilbar wäre, abzuschneiden. Wie der gesamte Organismus durch die Amputation des einen Körperteils, so würde auch das Römische Reich geschwächt werden, würde man alle Beteiligten der Usurpation umbringen. Es gibt laut Themistios aber einen maßgeblichen Unterschied zwischen der Heilung eines kranken Körperglieds und der Sanftmut, die hinichtlich eines

⁷⁷ Vgl. Kap. V.4.1.5, in dem die abweichende Haltung, die Themistios in or. 8 vertritt, erklärt werden soll.

ehemaligen Feindes gezeigt werde. Das Körperteil werde nach der Behandlung nicht besser sein als vor seiner Krankheit. Ein Mensch aber, dem Gerechtigkeit widerfahren sei (ἀνὴρ δὲ ἐμμέτρου δίκης τυχών), sei wohl in der Lage, sich danach dem gegenüber, von dem er diese Gerechtigkeit erfahren habe, edler zu verhalten (ποτε καὶ βελτίων περὶ τὸν πρῶως προσενεχθέντα).

Dem Beispiel aus der römischen Geschichte fügt der Redner noch eines aus der griechischen Philosophie hinzu. Auch Sokrates habe den Grundsatz, dass man den Feinden Schlechtes tun solle und den Freunden Gutes, dahingehend verändert, dass er weiterhin dafür sprach, den Freunden Gutes zu tun, nicht aber den Feinden Schlechtes. Downey sieht darin die ‚pagane‘ Entsprechung der christlichen Doktrin der *agape* und meint, dass es Themistios wichtig gewesen sei, zu zeigen, dass Aussagen wie ‚Liebe deinen Nächsten‘ und ‚Liebe deinen Feind‘ von Sokrates, das heißt von Platon, herstammten.⁷⁸ Bei einem Blick auf den überlieferten Platontext fällt jedoch eine Unstimmigkeit auf⁷⁹. So fragt Sokrates:

Gut. Welche Kunst aber könnten wir nun Gerechtigkeit nennen? Wem gibt sie etwas, und was gibt sie? „Wenn wir uns an das halten sollen, Sokrates, was wir vorhin gesagt haben, so ist es die Kunst, die den Freunden und den Feinden Nutzen und Schaden gibt.“ Das also nennt er Gerechtigkeit: seinen Freunden Gutes und den Feinden Schlechtes antun?⁸⁰ (Plat. rep. 1,332d; üb. Rufener)

In dem Dialog widerlegt Platon, dass ‚Schaden zufügen‘ als gerecht bezeichnet werden könne.⁸¹ Allerdings kommt es in diesem Absatz nirgends zu der Aussage, dass man seine Feinde zu Freunden machen solle. Vielmehr scheint es so, dass der Lobredner hier eine geschickte Synthese zwischen Platons Gerechtigkeitsidee mit der Forderung nach gottgemäßem Verhalten, das in den christlichen Forderungen der Feindesliebe zum Ausdruck kommt, hergestellt hat. Mit dem Zitat, das Themistios als das des Sokrates ausgibt, betont er die platonische Idee von Gerechtigkeit. Damit folgt Valens, wenn er sich danach verhält, den Forderungen des Sokrates und zugleich in den Augen der Christen der Jesus‘, seine Feinde zu lieben. Damit erreicht Themistios zugleich die nicht-christlichen und die christlichen Teile der Eliten. Da das Handeln nach gerechten Kriterien zum Wesen der göttlichen Legitimation des Kaisers erklärt wird, habe der Kaiser – so die implizite Aussage – als von Gott gesandter keine andere Handlungsoption. Ein Wüten des Kaisers würde dem Reichskörper nur schaden. Diese vernünftige Begründung wird jedoch noch einmal umrahmt von einer ethischen, die mit Sokrates und impli-

⁷⁸ Downey, *Historia* 4, 2/3, 1955, 203.

⁷⁹ Hier wird angenommen, dass Themistios sich auf diese Stelle bezog und ihm der Text auch so vorlag.

⁸⁰ Plat. rep. 1,332d: Ἡ τοῖς ὄψοις τὰ ἡδύσματα. Εἶεν· ἢ οὖν δὴ τίσιν τί ἀποδιδούσα τέχνη δικαιοσύνη ἂν καλοῖτο; Εἰ μὲν τι, ἔφη, δεῖ ἀκολουθεῖν, ὃ Σώκρατες, τοῖς ἐμπροσθεν εἰρημένους, ἢ τοῖς φίλοις τε καὶ ἐχθροῖς ὡφελίας. τε καὶ βλάβας ἀποδιδούσα. Τὸ τοὺς φίλους ἄρα εὖ ποιεῖν καὶ τοὺς ἐχθροὺς κακῶς δικαιοσύνην λέγει.

⁸¹ Downey, *Historia* 4, 2/3, 1955, 203, Anm. 2 zitiert als Referenz für die Stelle bei Themistios Plat. rep. 1,332a–335a der *Politeia*.

zit mit der christlichen Lehre argumentiert. An Valens wird gelobt, dass er wusste, was das Richtige in der Situation nach der Usurpation war und dass er sich danach verhalten habe. Er hat die ehemaligen Gegner geschont, um dem Reich keinen Schaden zuzufügen und er hat, damit das gelingt, seine Mitstreiter dazu gebracht, sich zu beruhigen.

Wenn Valens es nun noch schaffte, aus „den bisherigen Feinden Vertraute und Teilnehmer des Reigens der Guten“⁸² zu machen, dann wäre diese Leistung

königlicher als jene, durch die Xerxes das Festland und das Meer verwandelt hat, oder die, durch welche Kirke die Menschen oder Medea das Greisenalter oder Autolykos sein Diebesgut verzaubert hat. Das ist dann nämlich kein Kampf gegen die Natur, sondern die Kraft ist vollkommen gottgegeben und ein Glücksfund: aus wilden Menschen ruhige zu machen und aus feindlichen Freunde.⁸³ (Them. or. 7,96d–97a; üb. nach Portmann/Leppin)

Die implizite Forderung, die Themistios hier an Valens stellt, indem er das Geforderte als ‚königlicher‘ bezeichnet, geht auch hier über die Schonung der ehemaligen Feinde hinaus. Implizit fordert Themistios damit, dass der Kaiser diejenigen, die auf der Seite Prokops waren, nicht nur verschonen, sondern darüber hinaus zu Freunden machen solle. Diese Tat liegt jedoch noch in der Zukunft. Themistios schreibt sie nicht Valens zu, sondern nur einem idealen Herrscher.⁸⁴ Da die Absicht bereits von Valens ausgedrückt worden sei, kann der Redner jedoch verkünden:

Du aber hast nicht wie Lykurg nur einen Menschen besänftigt oder einen einzigen vom Feind zum Freund gemacht wie Alexander noch auch irgendeinen Schmäher auf deine Seite gezogen wie jener, der jüngst noch in Ehren stand. Sondern nach Stämmen kann man sie zählen, außer den Feldherrn und den Taxiarchen, viele Lochagen, Scharen von Bogenschützen und Scharen von Reitern, die Senatoren, denen du, wie ich genau weiß, bald geben wirst, was ihnen in ihrer so großen Zahl und Bedeutung noch fehlt. Dann wird es mir möglich sein, in aller Offenheit den Zweifel zu äußern: ‚Unschlüssig bin ich, ob ich dich als Gott oder als Mensch verkünden soll‘ – nicht als ob es auch jetzt noch Menschen gäbe, die Schlimmes über jedes Maß erdulden, sondern weil du das Deine getan hast und das innerhalb des Maßes.⁸⁵ (Them. or. 7, 97d–98a; üb. nach Leppin/Portmann)

⁸² Them. or. 7, 96d: καὶ ποιεῖν τοὺς τέως ἐχθροὺς πιστοὺς καὶ οικεῖους τῇ τῶν ἀγαθῶν χορηγία.

⁸³ Them. or. 7,96d–97a: Καὶ ταῦτα ἐγὼ μεταμόρφωσιν βασιλικωτέραν νενόμικα ἢς μετεμόρφου Ξέρξης τὴν ἠπειρον καὶ τὴν θάλασσαν, καὶ ἢς ἡ Κίρκη τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἢς ἡ Μήδεια τὸ γῆρας καὶ ἢς Αὐτόλυκος τὰ φώρια. οὐ γάρ ἐστι πρὸς τὴν φύσιν φιλονεικία, ἀλλὰ θεόδοτος ἀκριβῶς ἡ δύναμις αὐτῆ καὶ Ἐρμού δῶρον, ψυχὰς ἐξ ἀγρίων ἡμέρους κατασκευάζειν καὶ ἐξ ἄλλοτριῶν ἐπιτηδεύουσιν.

⁸⁴ Them. or. 7,96c–d: Ein Herrscher aber, dessen Fähigkeit, zu schaden oder Gutes zu tun, sichtbar hervortritt, muß (den Unglücklichen) gleichsam auf ein besseres Feld legen wie beim Brettspiel einen an einen ungünstigen Platz liegenden Spielstein, (üb. nach Leppin/Portmann): βασιλεῖ δὲ ἐκφανοῦ ὑπαρχούσης καὶ τοῦ βλάπτειν καὶ τοῦ ποιεῖν εὐ τῆς ῥαστώνης, εἰς τὴν ἀμείνω χώραν μεταθετέον ἀεὶ καθάπερ ψῆφον ἐν πεττεῖα κειμένην ἐν τῇ φαυλοτέρᾳ.

⁸⁵ Them. or. 7,97d–98a: σὺ δὲ οὐχ ἓνα ἐπράβυνας, ὡσπερ Λυκοῦργος, οὐδὲ ἓνα ἀντὶ ἐχθροῦ φίλον ἐποίησας, ὡσπερ Ἀλέξανδρος, οὐδὲ τὸν δεῖνα λοιδορησάμενον προσηγάγου, ὡσπερ ὁ ἔναρχος εὐδοκίμησας, ἀλλ’ ἐξεστὶν ἀριθμεῖν κατὰ φύλα, στρατηγούς χωρὶς, ταξίαρχας χωρὶς, λοχαγούς πολλούς, ἴλας

Worin liegt die Bedeutung dieser Passage, in der Themistios das in Aussicht gestellte Verhalten des Valens über das des Lykurg stellt? Die ausstehende Tat wird von Themistios so bewertet, dass der Kaiser sich damit Gott so sehr annähert, so dass er, Themistios, nicht mehr wisse, ob er ihn als Gott oder als Mensch ansprechen solle. Die maximale göttliche Legitimierung eines Verhaltens, das die ehemaligen Feinde nicht nur schont, sondern sie zu Freunden macht, kann plausiblerweise als Rechtfertigung gegenüber Stimmen aus den hohen Kreisen um Valens interpretiert werden, die eben abgelehnt haben, dass jene geschont werden. Aus den Worten des Themistios spricht die Irritation der hohen Würdenträger, die sich an der ungleichen Bestrafung der ehemaligen Feinde gestört haben werden. Umso größer müsste der Ärger der hohen Eliten unter Valens angenommen werden, wenn man die Aussage aus 69d–97a politisch deutet. Dann würde die Forderung, aus seinen Feinden Freunde zu machen, bedeuten, ihnen ein wichtiges Amt zu geben und zwar – nach der Logik der Rede – nicht, weil dies taktisch klug sei, sondern aus einer ‚völlig gottgegebenen Kraft‘ (θεόσδοτος ἀκριβῶς ἢ δύναμις αὐτῆ) heraus. Damit würde der Kaiser einer Masse militärischer Würdenträger und Senatoren geben, „was ihnen in ihrer so großen Zahl und Bedeutung noch fehlt“. Indirekt drückt Themistios damit also das aus, was sich die Gruppe der ehemaligen Prokop-Anhänger wünscht und was andererseits von den Prokop-Gegnern vermutlich sehr kritisch gesehen wurde. Einen weiteren Hinweis für ein mildes Verhalten des Kaisers den ehemaligen Bürgerkriegsgegner gegenüber findet sich in Them. or. 7,93c:

So groß ist die Überfülle deiner Milde, daß wir schon irritiert sind, wenn einer von denen, die das Schlimmste befürchtet hatten, auch nur ein wenig leiden muß, und enttäuscht sind wir nicht etwa in dem Fall, daß du die Vergebung gänzlich verweigerst, sondern schon, wenn du sie auch nur um ein wenig aufschiebst. Erst kürzlich nämlich haben wir den Palast verlassen und waren bis heute mißmutig; wir haben nicht geglaubt, das Erbetene erlangt zu haben, gleichwohl hattest du den Gunsterweis nicht abgelehnt, sondern aufgeschoben.⁸⁶ (Them. or. 7,93c; üb. nach Leppin/Portmann)

Es handelt sich hier um die einzige Stelle innerhalb der Reden des Themistios auf Valens, in denen er eine Meinungsverschiedenheit zwischen sich und dem Kaiser erwähnt. Eine solche anzusprechen, scheint zunächst riskant und nicht zu der Aussage zu passen, dass es sich bei der Rede vor allem um die Legitimation des Kaisers und

τοξευτῶν, ἴλας ἰππέων, τοὺς ἐκ τῆς μεγάλης βουλῆς, οἷς εὖ οἶδ' ὅτι τοσούτοις οὔσι καὶ τηλικούτοις οὐκ εἰς μακρὰν τὸ ἐνδέον προσθήσεις, καὶ τότε ἐξέσται μοι μετὰ παρρησίας διστάσαι ‚Δίξω εἰ σε θεὸν μαντεύσομαι ἢ ἄνθρωπον‘, οὐχ ὅτι καὶ νῦν τινες χαλεπὸν τι καὶ πέρα τοῦ μέτρου πεπόνθασιν, ἀλλ' ὅτι σὺ < τὰ > σαυτοῦ πεποίηκας καὶ τὰ εἶσω τοῦ μέτρου. (mit Übernahme der Konjektur < τὰ > σαυτοῦ von Reiske, in ed. Dindorf, 1832.)

86 Them. or. 7,93c. Τοσαύτη δέ ἐστιν ἡ τῆς πράότητος περιουσία ὥστε ἀνανακτοῦμεν εἰ καὶ σμικρὸν τις ἀναθειή τῶν τὰ ἔσχατα προσδοκῶντων, καὶ δυσχεραίνομεν οὐκ εἰ παντάπασιν ἀρνήσαιο τὴν συγγνώμην, ἀλλ' εἰ καὶ πρὸς μικρὸν ἀναβάλλοιο. πρῶην γὰρ ἀπήειμεν ἐκ τῶν βασιλείων πρὸς τὸ τέως ἔσκυθρωπακότες, καὶ τυχεῖν ὧν ἐλπαροῦμεν οὐκ ὠόμεθα, οὐκ ἀνανεύσαντος, ἀλλ' ἀναθεμένου τὴν χάριν.

seiner Politik handle. Ein genauer Blick legt jedoch die Deutung nahe, dass es sich hierbei vermutlich nicht um einen echten Streit zwischen Kaiser und Themistios gehandelt habe, da Valens immer schon bereit gewesen sei, das, was Themistios gefordert habe, zu geben. Warum sprach der Redner dann aber davon, dass er vom Verhalten des Valens irritiert gewesen sei? Themistios konnte damit den Eliten zeigen, dass er das kaiserliche Handeln sehr wohl in Frage stellt, dass er also *parrhesia* pflege. Zugleich stellt er den Kaiser damit als kritikfähig dar und als jemanden, der seine eigenen Vorstellungen habe und nicht gleich das mache, was ihm von Themistios geraten worden sei. Die implizite öffentliche Aussage, dass es zwischen dem Kaiser und seinem Philosophen eine Auseinandersetzung in Bezug auf den Umgang mit den einstigen Feinden gegeben habe, hatte aber noch eine andere Funktion. Nehmen wir an, dass es gegen eine allzu großzügige Politik Valens' gegen die Anhänger Prokops Vorbehalte gab, dann macht der Redner mit der Erwähnung eines Streites deutlich, dass auch der Kaiser bei diesem Punkt gezögert und nicht „sofort nachgegeben“ (μη παραχρημα ὑπειξας) habe. Der Redner konnte damit zeigen, dass die Vorbehalte derer, die gegen eine Politik des ‚aus Feind mach Freund‘ waren, in den Augen des Kaisers ihre Berechtigung haben. Dennoch habe sich der Kaiser zu guter Letzt dafür entschieden, denn er habe das, was Themistios von ihm gefordert hat, nie abgelehnt, sondern nur aufgeschoben. Die Rechtfertigung der Entscheidung des Kaisers für die politische Rehabilitation derer, die auf der falschen Seite standen, erfolgt nach dieser Interpretation auf verschiedenen Ebenen. Einmal zeigt der Redner Beispiele anderer griechischer Herrscher, die ehemalige Feinde zu Freunden gemacht hätten: Philipp, der Vater Alexanders des Großen, Alexander der Große selbst und den Thebaner Epameinondas, der sich gegen die Ausweisung der Spartanerfreunde aus Theben aussprach. Er zählt aber auch römische Feldherrn wie Pompeius, Caesar, Augustus und Marc Aurel auf (Them. or. 7,95b–96b). Diese hätten ebenfalls erkannt, dass

man nichts findet, was mehr Ergebenheit einflößt als eine Wohltat und daß es für einen Herrscher nichts Besseres gibt, als (sc. die Menschen) durch Güte an sich zu binden und nicht mittels Furcht zu herrschen.⁸⁷ (Them. or. 7,96b; üb. nach Leppin/Portmann)

Um zu dem Zitat zurückzukommen, in dem es um Lykurg geht und um die Unsicherheit der Pythia, ob dieser Mensch oder Gott genannt werden solle: die Argumentation der Stelle scheint auf Folgendes abzielen: die Kritik, die möglicherweise aus dem militärischen Bereich kam, zu entkräften. Es scheint plausibel, dass die hohen Militärs sich gegen eine Einmischung eines Philosophen in Gebiete, die sie für ihre Angelegenheiten hielten, aussprachen. Aus der Sicht dieser bedeutete das Überlaufen ganzer Legionen zu Prokop einen Eidbruch gegenüber dem Kaiser. Manche von ihnen mögen zumindest für Strafen mit Exempelcharakter plädiert haben, wenn sie auch aus militärischen

⁸⁷ Them. or. 7,96b: ὅτι μηδὲν πρὸς εὐνοίαν ἐπαγωγότερον εὐεργεσίας καὶ ὅτι βέλτιστον βασιλεῖ τὸ δι'εὐνοίαν ἐπισπᾶσθαι, καὶ μὴ διὰ τὸν φόβον κρατεῖν.

Gründen vermutlich nicht für eine großflächige Bestrafung durch Tod gewesen sein werden. Zudem kann angenommen werden, dass es für die hohen Offiziere unter Valens eine Demütigung bedeutet haben wird, wenn Offiziere, die zu Prokops Seite übergelaufen waren, nun ihren Posten nicht verlieren sollten. Dem setzte Themistios entgegen, dass er dem Kaiser zu nichts rate, was nicht auch schon die größten griechischen und römischen Herrscher und Feldherrn beherzigt hätten, nämlich die Erkenntnis, dass es für den Herrscher nichts Vorteilhafteres gebe als ehemalige Feinde an sich zu binden. Die Leistung einer solchen Umwandlung von Feind zu Freund stuft der Redner größer ein als die Verwandlungen der Kirke. Themistios bleibt also nicht allein bei einer moralischen Legitimation des Verzeihens. Er bringt durchaus auch solche Argumente, die auf eine ganz pragmatische Sinnhaftigkeit des Verzeihens verweisen.

Es fällt jedoch noch ein weiterer Streitpunkt im Rahmen des Lykurg-Beispiels auf:

Und die Menschen werden nicht danach forschen, was deren Fehlern entsprach, sondern was deinen Taten gegenüber den anderen entsprach. Und sie werden sich wundern, nicht etwa darüber, daß nicht alle, die denselben Fehler begangen haben, dieselbe Strafe erleiden, sondern darüber, daß nicht alle, die sich in gleicher Weise vergangen haben, derselben *Philanthropia* teilhaftig geworden sind.⁸⁸ (Them. or. 7,98a; üb. nach Leppin/Portmann)

Themistios spricht hier die Verwunderung darüber an, dass nicht alle, die das gleiche Verbrechen begangen hätten, gleich schwer bestraft worden seien. Bei den ‚begangenen Fehlern‘ wird es sich darum handeln, dass die Soldaten zu Prokop übergelaufen sind. Implizit drückt er damit aus, dass solche Vergehen, die Hochverrat gleichkamen und damit eigentlich mit dem Tod hätten bestraft werden müssen, nicht als solche von Valens geahndet worden seien. Von Ammian wissen wir, dass Prokop und zwei seiner engsten Mitverschwörer umgebracht wurden. Themistios könnte hier also ansprechen, dass einige es als ungerecht empfanden, dass manche so radikal mit dem Tode bestraft und andere zu Freunden gemacht worden seien. Das Problem, dass das Verhalten des Kaisers als ungerecht angesehen werden könnte, löste er dadurch, dass er das Verzeihen als *philanthropia* bezeichnet. Denn indem sich der Kaiser seinen Feinden gegenüber *philanthropisch* verhalten habe, habe er sie „besonders schlimm gezüchtigt (τούτους χαλεπώτερον τετιμώρησαι, Them. or. 7,98d)“. Diese Form der Bestrafung sei besonders schlimm, denn sie beruhe auf Scham (αἰσχύνη) und nicht auf körperlichem Schmerz (98d–99a). So würden die Verschonten zutiefst bedauern und bereuen, dass derjenige, gegen den sie sich aufgelehnt hatten, sich als der moralisch bessere herausgestellt habe. (99a). Die Scham gründet nach dieser Logik also nicht auf einer militärischen Unterlegenheit, sondern auf einer moralischen Fehleinschätzung. Indem der Redner also nun behauptet, dass der Kaiser diese Form der schlimmen Bestrafung an-

⁸⁸ Them. or. 7,98a: καὶ ζητήσουσιν οἱ ἄνθρωποι οὐ τί τοῖς ὑπ'ἐκείνων παίσμασιν ἀκόλουθον ἦν, ἀλλὰ τί τοῖς ὑπὸ σοῦ περὶ τοὺς λοιποὺς πεπραγμένοις, καὶ θαυμάσουσιν οὐχ ὅτι μὴ πάντες οἱ τὰ αὐτὰ πλημμελήσαντες τὴν αὐτὴν δεδωκάσι δίκην, ἀλλ' ὅτι μὴ πάντες οἱ τὰ ἴσα ἐξαμαρτόντες τῆς ἴσης τετυχῆκασιν φιλανθρωπίας.

gewandt hat, indem er auf körperliche Bestrafung verzichtet habe, sagt er auch, dass alle Verschonten grundsätzlich ein moralisches Gewissen haben. Diejenigen, die sich zuvor gegen Valens vergangen hätten, würden es jetzt bitter bereuen. Sie sähen ihr Verhalten als ein Zeichen von ‚Gedankenlosigkeit‘ (ἀβουλία, Them. or. 7,99a). Dieses Bedauern impliziert, dass sie sich gegen Valens gestellt haben ohne darüber nachzudenken. Doch wie lässt sich das erklären, – so könnte man fragen – dass dieselben, die zwischen richtig und falsch grundsätzlich unterscheiden können, nicht merkten, dass sie sich der falschen Sache angeschlossen haben. Aufschluss dafür bietet die Aussage des Themistios, dass jene die ‚Hexerei‘ (γοητεία, Them. or. 7,99a) bedauern würden. Die Verwendung des Wortes γοητεία⁸⁹ ist aufschlussreich hinsichtlich der Art der Verteidigung, die Themistios den Aufständischen in den Mund legt.

Es klingt gerade so, als seien sie verhext gewesen, als hätte der Usurpator sie durch ‚magische‘ Methoden dazu gebracht, ihn zu unterstützen. Damit würden sie ihr Verhalten so darstellen, als hätten sie nicht aus eigenem Antrieb gehandelt. Das Bild der Kirke, das der Redner vorher gewählt hat, um zu zeigen, wieviel mehr der Kaiser mit seinem Verhalten die Menschen verwandelt habe, scheint auch hier Pate gestanden zu haben. Diesem Bild nach habe Prokop die Menschen so verzaubert, wie Kirke das in der Odyssee mit den Gefährten des Odysseus gemacht habe. Valens dagegen hätte nicht durch Zauberei, sondern die beispiellose Zügelung seines Zorns und durch seine *philanthropia* die Menschen dazu gebracht, dass die Verzauberung von ihnen abgefallen sei. Nun würden sie bei einem Vergleich der beiden Männer feststellen, dass Valens der bessere der beiden sei.

V.3.3.2 Hoher Stellenwert der Philosophie bei Valens als Indikator einer legitimen Herrschaft

Zuletzt geht Themistios in seiner Rede auf das ein, was er für das „deutlichste Zeichen seiner (sc. Valens‘) Natur halte“ (ὁ δὲ μάλιστα μοι δοκεῖ τῆς ἐκείνου φύσεως δείγμα γεγενῆσθαι):

Vor der Philosophie, mein Kaiser, haben alle diejenigen, die ihre Herrschaft auf legitime Weise übernommen haben, Ehrfurcht empfunden wie vor einem von den Vätern überkommenen Heiligtum. Viele haben sogar die Führungsrolle der Philosophie anerkannt und ihr Leben nach ihr ausgerichtet. Ihnen erwidert sie die ihr erwiesene Gunst, indem sie die gute Erinnerung an sie

⁸⁹ γοητεία war eine polemische Bezeichnung für alle Praktiken, die als gefährlich galten; zu Theurgie und dem Anschein von γοητεία bei Jamblichos s. Knipe, in: Cain/Lenski, *Power of Religion* 98; grundsätzlich zu den Begriffen, die im Zusammenhang mit Magie und Zauberei verwendet wurden s. Bremmer, *ZPE* 126, 1999, 1–12; Luck, in: Flint/Gordon/Luck/Ogden, *Witchcraft and Magic* 98–107; Janowitz, *Magic in the Roman World* 9–16; Dickie, *Magic and Magicians* 135–141 und 224–229; Kahlos, in: Salzmann/Sághy/Testa, *Pagans and Christians* 162–177; einen guten Überblick über die (problematische) Verwendung des Begriffs ‚Magie‘ in der Altertumswissenschaft s. Noegel/Walker/Wheeler, *Prayer, Magic and the Stars*, Einleitung; Trzcionka, *Magic and the Supernatural* § 2; zum Vorwurf der Magie in der Spätantike s. auch Kap. II.1.3 und II.1.4.

für immer und unauslöschlich bei sich bewahrt. Vor kurzem schien einer nämlich sich um sie, die Unrecht litt, nicht zu kümmern; er selbst tat ihr auch nichts Böses an. Aber allein weil er sie preisgab und übersah, vermag er mit seinem ansonsten guten Ruf den schlechten Ruf in diesem einen Punkt nicht aufzuwiegen. Da von der Philosophie nur ein kleiner Teil übrig war, konnte der Mann ihr überhaupt nichts, weder Großes noch Geringes, zum Vorwurf machen; da sie sich indessen nicht in der Lage sah, ihm für sein Wagstück Beifall zu spenden, schonte er sie, soweit es an ihm lag, nicht und zögerte nicht, sein Urteil abzugeben, das die Götter zu Recht gleich gegen ihn ausschlagen ließen: gegen ihn, der sich einen Bart hatte wachsen lassen und den Anspruch erhob, der philosophischste aller Herrscher zu sein. Ihr aber handelt nicht so, die ihr unter Waffen groß geworden seid, sondern ihr ruft die Philosophie an den Hof und stellt sie euch zur Seite und betrachtet sie als der größten Ehren würdig.⁹⁰ (Them. or. 7,99b–d; üb. nach Leppin/Portmann)

Bislang fiel es der Forschung schwer zu bestimmen, wer mit dem Anspruch, der ‚philosophischste aller Herrscher zu sein‘, gemeint sein könnte. Die Deutung, dass es sich hier um Julian handele, wirft nach Einschätzung Leppin/Portmanns Schwierigkeiten auf.⁹¹ Sie meinen, dass zwar der Hinweis auf den Bart auf Julian verweise, dass dieser jedoch zugleich auch nicht passe. Den Schwierigkeiten, die Leppin/Portmann hier sehen, liegt vermutlich die Annahme zugrunde, dass doch sowohl Themistios als auch Julian keine Christen gewesen seien und dass sie sich beide Philosoph nannten. So könne es doch nicht sein, dass Themistios Julian hier als einen Kaiser einstuft, der die Philosophie nicht schonte und sie verurteilte. Außerdem würde Themistios dann sagen, dass er, Themistios, Julian nicht willfährig gewesen sei und, dass Julian anscheinend zu Unrecht von sich behauptet habe, ein Philosoph und Herrscher zugleich gewesen zu sein.⁹² Etwa so könnten die Bedenken Leppin/Portmanns, aber auch anderer moderner Altertumswissenschaftler lauten, welche die nicht-christlichen Philosophen als eine Einheit sehen.⁹³ Berücksichtigt man jedoch die Ergebnisse dieser Arbeit, vor allem die des Kapitels II.1, in dem gezeigt wird, wie sehr sich Themistios von den anderen, Theurgie treibenden

⁹⁰ Them. or. 7,99b–d: Φιλοσοφίαν τοίνυν, ὦ βασιλεῦ, ἅπαντες μὲν ἠδέσθησαν ὡσπερ τι πάτριον ἱερὸν οἱ σὺν νόμῳ τὰς βασιλείας διαδεξάμενοι, πολλοὶ δὲ καὶ συμπαρέλαβον ἐπιστατοῦσαν καὶ τοῦ βίου σφῶν προσετήσαντο, οἷς ἐκτιννύει τὰ γινόμενα χαριστήρια, ἀνεξάλειπτον αὐτῶν τὴν ἀγαθὴν μνήμην τῷ παντὶ χρόνῳ συμπαραπέμπουσα. καὶ γὰρ ὅστις ἔδοξεν οὐ πρὸ πολλοῦ περιορᾶν ἀδικουμένην, οὐκ αὐτός τι κακὸν ἐργασάμενος, ἀλλ’ ὅτι προήκατο μόνον καὶ περιεΐδεν, ὅμως οὐκ ἀναναφέρει τῇ λοιπῇ δόξῃ πρὸς ταύτην μόνην τὴν δυσφημίαν. ταύτης τοίνυν ἔτι μικροῦ περισωζομένου λειψάνου, οὐκ ἔχων οὔτε μέγα οὔτε μικρὸν ἐγκαλέσαι, ἀλλ’ ὅτι μόνον συνήδει μὴ δυναμένην συνεπαινεῖν τῷ τολμήματι, οὐκ ἐφείσατο ὅσον ἐφ’ ἑαυτῷ οὐδὲ ὠκνησε ψῆφον ἐξενεγκεῖν, ἦν οἱ θεοὶ καλῶς ποιούντες ἔτρεψαν αὐτῷ παραχρήμα εἰς τὴν κεφαλὴν, ὁ τὸν πώγωνα καθεμμένος καὶ τοῦ φιλοσοφώτατου τῶν βασιλέων ἀντιποιούμενος, ἀλλ’ οὐχ ὑμεῖς οἱ τοῖς ὄπλοις ἐνθετραμμένοι, ἀλλ’ εἰσκαλεῖτε καὶ συμπαρίστασθε καὶ τῶν μεγίστων τιμῶν ἀξιοῦτε.

⁹¹ Leppin/Portmann, Themistios 147, Anm. 64.

⁹² Seeck, Salutius, RE I A 2, 2073 und PLRE I, 816 schien der Widerspruch so groß, dass er meinte, dass es sich hier um den Prätorianerpräfekt Salutius handele.

⁹³ Wiebe, Valens 75 meint, dass es Prokop sein soll. Das kann jedoch ausgeschlossen werden, da Themistios hier Bezug nimmt auf frühere Herrscher, was er für Prokop, der in Valens’ Augen ein Usurpator ist, schwer hätte behaupten können.

Philosophen, darunter eben auch Julian, abgrenzt, gibt es keinen Grund, warum der Redner hier nicht Julian meinen sollte. Die Schwierigkeit, die Leppin/Portmann hier beschreiben, zeigt, wie wenig bei den Philosophen in der Altertumswissenschaft bislang differenziert wurde, wenn sie keine Christen waren. Der Widerspruch zwischen dem eigenen Anspruch Julians, der beste philosophische Herrscher zu sein, und der Aussage Themistios', dass er die Philosophie nicht geschont habe, kann aufgelöst werden, wenn man sie vor dem Hintergrund des Streits um die ‚wahre‘ Philosophie sieht.⁹⁴ Wenn Themistios in seinen Reden von ‚der Philosophie‘ spricht, meint er damit, wie bereits erwähnt, meist sich selbst.⁹⁵ Die Deutung, dass Themistios mit der ‚Philosophie‘ gleichgesetzt werden kann, hebt den Widerspruch auf, dass Julian, der nach Themistios nicht zu den ‚wahren‘ Philosophen zählte, sich selbst sehr wohl als Philosophen bezeichnete und dass er auch von seinen Zeitgenossen als Philosoph wahrgenommen wurde. Es scheint also plausibel, dass Themistios hier Julian meinte und ebenso, dass die Zuhörer das ohne Schwierigkeiten erkannt haben werden.

Die Stelle soll nun unter der ausgeführten Annahme gedeutet werden, dass mit dem nicht genannten Herrscher Julian gemeint ist. Jeder legitime Herrscher, so behauptet Themistios, habe Ehrfurcht für die Philosophie empfunden und sie wie ein Heiligtum angesehen, das von den Vorfahren vererbt worden sei. Damit stellt der Lobredner die Legitimität Valens', der, wie alle wussten, ohne kaiserliche Herkunft war, Themistios aber als Philosophen anerkannte, in eine lange Reihe von legitimen, die Philosophie ehrfürchtig behandelnden Kaiser. Vor einiger Zeit aber habe einer die Philosophie, die sich „nicht in der Lage sah, ihm für sein Wagstück Beifall zu spenden“, bekämpft. Was bedeutet diese Aussage? Es scheint plausibel, dass es sich bei dem „Wagstück“ um den Versuch Julians handelte, die Christen aus den wichtigen Ämtern zu verdrängen und stattdessen die vorchristlichen Kulte wiedererstarken zu lassen. Da die Philosophie, sprich Themistios, ihm dabei aber nicht helfen können, habe er nicht gezögert, seinen Wahlstein gegen die Philosophie, also gegen Themistios abzugeben. Julians Wahl, die er gegen die Philosophie getroffen habe, hätten die Götter gerechterweise gegen ihn gewandt. Interessanterweise spricht Themistios hier nicht – wie sonst oft – von dem Gott im Singular. Damit erscheint seine Aussage so, als ob die Götter, von denen Julian sich Hilfe erhofft habe, sich ihm verweigerten, da selbst sie sein Handeln nicht gut geheißten hätten. Den Nicht-Christen im Publikum konnte damit vor Augen geführt werden, dass der Kaiser, der den Anspruch erhob, die antiken Götter wieder zu rehabilitieren, dabei gescheitert sei, indem sie sich ihm versagten. Das wiederum suggeriert, dass diese nicht den unterstützten hätten, der ihnen zu Ansehen verhelfen wollte, sondern den Kaiser, der sich gegenüber der Philosophie, so wie Themistios sie vertritt, angemessen verhalte. Doch wie kam der Redner dazu, über den toten, aber doch ehemaligen Kaiser Julian zu sprechen?

⁹⁴ Vgl. Kap. II.1.2.

⁹⁵ Siehe S. 51 und S. 51, Anm. 119.

Kaiser Valens stand offenbar vor der Herausforderung, auch von denen, die auf Prokops Seite gestanden hatten, als der rechtmäßige Kaiser Anerkennung zu finden. Es musste im Interesse des Kaisers sein, diejenigen, die Prokop aktiv unterstützt hatten, für sich zu gewinnen. Wer sollte aber gewonnen werden? Nach Brennecke handelte es sich bei der Usurpation des Prokop um eine Gruppe aus der Oberschicht, die sich zurückgesetzt fühlte, da der ‚Barbar‘ Valens vor allem die Unterschichten bevorzugt habe. Dabei hätten sie sich mit Rückbezug auf die konstantinische Familie legitimiert.⁹⁶

Trifft die Einschätzung Brenneckes zu, dann handelte es sich bei denen, die Themistios im Sinne einer Werbung für den Kaiser ansprach, also vor allem um Personen aus der Oberschicht, die Prokop unterstützt hatten und sich dabei auf die konstantinische Familie beriefen. Zu Brenneckes These passt, dass Prokop sich als Verwandter der konstantinischen Dynastie stilisiert hatte. So steht bei Ammian, dass Prokop von Julian zum Nachfolger designiert worden sei⁹⁷ und die letzte Frau des Constantius ihm die kaiserlichen Insignien überreicht habe.⁹⁸ Zudem habe sich Prokop mit der posthum geborenen Tochter des Constantius in der Öffentlichkeit gezeigt.⁹⁹ Vor diesem Hintergrund scheint es plausibel, dass Themistios dem letzten kaiserlichen Sproß, Julian, die göttliche Unterstützung im Nachhinein absprechen wollte. Brennecke bezweifelt zwar, dass Prokop die Absicht einer „heidnischen Restauration“ gehabt habe, gesteht allerdings auch ein, dass sich die heidnische Oberschicht von Prokop Vorteile versprach. Die Ausführlichkeit, mit der Themistios auf Kaiser Julian und dessen Verhältnis zu der Philosophie, wie Themistios sie vertrat, eingeht, macht es sehr wahrscheinlich, dass eine Verbindung zwischen Prokop und der Politik Julians in der Zeit der Usurpation zumindest angenommen wurde, unabhängig davon, was er ‚wirklich‘ wollte. So hätte Themistios Valens den nicht-christlichen Eliten als den echten Freund der Philosophie dargestellt, um zu zeigen, dass er kein philosophieferner Christ war und die platonischen Werte hochhielt wie einer von ihnen.¹⁰⁰

96 Brennecke, Homöer 214 meint, dass es sich bei dem Usurpationsversuch des Prokop nicht darum gehandelt habe, die Richtung, die Julian eingeschlagen habe, weiterzuführen. Die Gruppe aus Teilen der Oberschicht habe Prokop mit der konstantinischen Familie verbinden wollen (Amm. 26,7,13–17), indem behauptet worden sei, dass Prokop von Julian designiert wurde (Amm. 26,6,2; Zos. 4, 4, 2 f.). Die letzte Frau des Constantius, Faustina, soll Prokop die kaiserliche Insignien überlassen haben (Amm. 26,7,10). Prokop habe sich in der Öffentlichkeit immer mit der posthum geborenen Tochter der Faustina gezeigt (Amm. 26,7,10), die Prokop zusammen mit ihrer Mutter auf dem Feldzug auf der Sänfte habe begleiten müssen (Amm. 26,9,3). Auch die nicht-christliche Oberschicht habe sich von einer neuen Regierung durch Prokop Vorteile erhofft (Eun. fr. 34,3[Blockley] = 31[FHG IV]). Brennecke meint, dass es keine Beweise dafür gebe, dass Prokop nicht Christ gewesen sei. Stattdessen deute das Labarum und Christogramm auf den Münzen darauf hin, dass er Christ gewesen sei.

97 Amm. 26,6,2; Zos. 4,4,2f.

98 Amm. 26,7,10.

99 Amm. 26,7,10.

100 Valens' Maßnahmen zur Förderung der Erziehung: Lenski, Valens 269 f.

Um einen Mann, der nach Themistios' Auslegung eingesehen habe, dass es sich bei Valens um den richtigen und von Gott gesandten Kaiser handle, geht es im letzten Abschnitt der or. 7.

V.3.3.2.1 Maximos von Ephesus, der Kronzeuge für Valens' göttliche Sendung

Genug von ihm (sc. Julian)! Aber den Lehrer jenes Kaisers, den kürzlich Soldaten zerreißen wollten, habt ihr vor dem sicheren Tod bewahrt; als es erforderlich war, die Wut derer zu besänftigen, die im Glauben waren, mit Recht zu grollen, habt ihr ihn lediglich mit einer Geldbuße belegt. Offenbar ergibt sich zwangsläufig, daß euer Ehrgeiz zwei Zielrichtungen hat: Zum einen wollt ihr euch um die Philosophie verdient machen, zum anderen wollt ihr, daß sie kein Unrecht leide und daß deutlich werde, daß jener Beschluß nicht eurem Urteil entsprang, sondern dem allgemeinen Tumult und dem Aufstand und einer Härte, die erfahrungsgemäß diejenigen erfahren müssen, die eine höhere Bildung haben. Der deutliche Beweis dafür ist das folgende: Den, der wegen derselben Dinge angeschuldigt wurde, aber in geringerem Maße der Wut der Masse ausgesetzt war, hast du sofort freigelassen. Aber er hat genug von der rächenden Gottheit erfahren, auch wenn er in der Tat zuvor etwas übergangen worden war. Aber jetzt verhielt er sich fürwahr entsprechend der Hochherzigkeit des Sokrates: Er nutzte trotz seines Heißhunger nicht die Gelegenheit; er hat sich nicht vom Schwung des Frevlers mitreißen lassen; er hat kein Wort über das Unrecht, das er litt, verloren; er hielt den Zorn der rechtmäßigen Herrscher für erträglicher als die Gunst dessen, der gegen die Gesetze aufbegehrte; lieber wollte er in seiner Lage ausharren, als – nach seiner Klage über die bestehenden Verhältnisse – daraus befreit zu werden. Während der Elende alles übrige umwarf, beließ er deshalb nur bei ihm alles beim Alten. Selbst wenn er erfahren hätte, daß jener ganz zu Recht verurteilt wurde, so gewährte er doch denjenigen Verzeihung, die mit viel größerem Recht hätten verurteilt werden müssen. Nun ertrug er aber nicht, daß er von demjenigen schändlich mißachtet wurde, der von euch am meisten zu erdulden schien. Gerade der ist berechtigt, deine Gnade zu genießen, der den Gnadenerweis jenes Mannes ablehnte.¹⁰¹ (Them. or. 7,99d–100d; üb. nach Leppin/Portmann)

¹⁰¹ Them. or. 7, 99d–100d: Καὶ τοῦτον μὲν ἐώ, ἀλλὰ τὸν καθηγητὴν ἐκείνου τοῦ αὐτοκράτορος διασπαράττειν πρῶν τῶν στρατιωτῶν ὠρμημένων ἐξελόμενοι προύπτου θανάτου, ἐπειδὴ τὸν θυμὸν ἔδει παραμυθῆσασθαι τῶν δικαίως ἀγανακτεῖν πεπιστευκότων, χρήμασι μόνους ἐζημιώσατε. χρὴ γάρ, ὡς ἔοικεν, ἐξ ἀμοιβῶν ὑμᾶς φιλοτιμεῖσθαι, καὶ δι' ὧν εὖ ποιεῖτε φιλοσοφίαν καὶ δι' ὧν τοῦ πάσχειν κακῶς ἐξαιρεῖσθε, καὶ πᾶσι γενέσθαι φανερόν ὅτι μήτε ἐκείνη ἢ ψῆφος τῆς ὑμετέρας κρίσεως ἦν, ἀλλὰ τοῦ κοινοῦ θορύβου καὶ τῆς συστάσεως καὶ τῆς εἰωθυίας ἀπαντᾶν ἀγνωμοσύνης τοῖς ἐν παιδείᾳ διενεγκοῦσι. καὶ τοῦτου τεκμήριον ἐναργές· τὸν γὰρ ἐγκληθέντα μὲν ὑπὲρ τῶν αὐτῶν πράττοντος δὲ χρησάμενον τῇ παρὰ τῶν πολλῶν δυσμενείᾳ οὔτε τιμῇ παραχρήμα ἀφήκας. Ἀλλ' ἰκανῶς ἔχει τῷ νεμεσήσαντι δαμονίῳ εἴ τί τοι καὶ πρότερον παρεώρτα. ἀλλὰ τὰ νῦν γε ἀντικρυς τῆς Σωκράτους μεγαλοψυχίας οὐχ ἤρπασε τὸν καιρὸν βουλιμιῶν, οὐ συμπαρηνέχθη τῇ φορᾷ τοῦ ἀλάστορος, οὐ ῥῆμα ἀφήκεν ἀδικουμένου, ἀλλὰ τὴν ὀργὴν τῶν ἐννόμως βασιλευόντων τῆς φιланθρωπίας ἀνεκτοτέραν ὑπέλαβε τοῦ τοῖς νόμοις ἐπαναστάτος, ἀλλὰ μᾶλλον εἴλετο διακαρτερεῖν ἐν οἷς ἦν ἢ τὰ παρόντα μεμψάμενος ἀπηλλάχθαι. τοιγαροῦν ἅπαντα ὁ μιαιφόνος καταψηφισθέντα ἠπίστατο, ἀλλ' ἑτέροις γε ἔδωκεν ἄδειαν πολλῶν δικαιότερον κατεγνωσμένων. νῦν δέ, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἠνέγκεν ὑπὸ τοῦ μάλιστα παρ' ὑμῶν πάσχειν δοκοῦντος κακῶς παρορώμενος. δίκαιος οὖν ἀπολαῦσαι τῆς σῆς πραότητος ὁ τῆς ἐκείνου μὴ ἐθελήσας·.

Die Frage, um wen es sich bei dem ‚Lehrer jenes Kaisers‘ handelt, ist wiederum umstritten.¹⁰² Wiemer gibt jedoch überzeugende Belege dafür, dass es sich hier um Maximus von Ephesus handelt.¹⁰³ Diesen hätten Soldaten zerreißen wollen, doch Valens habe ihn gerettet. Welche Zeit Themistios mit dem Wort *πρώην* gemeint hat, ist nicht eindeutig. Es spricht aber sehr viel dafür, dass er damit auf das Ereignis anspielt, von dem Libanios in seinem Epithaph auf Julian berichtet:

daß Philosophen, die von Julian Geschenke erhalten hätten, gefoltert würden, indem man sie nackt in der Sommersonne schmoren lasse, um von ihnen Geldsummen zu erpressen, die sie unmöglich bezahlen könnten.¹⁰⁴ (Lib. or. 18,287; üb. Wiemer)

Der hier beschriebene Gewaltakt an einem Philosophen passt nach Wiemer zu dem Prozeß, der gegen Maximus in den ersten Monaten nach dem Herrschaftsantritt des Valentinian und des Valens eingeleitet worden sei.¹⁰⁵ Der Prozeß stand aller Wahrscheinlichkeit nach im Zusammenhang mit den Untersuchungen, die vor allem gegen Philosophen und ehemalige Freunde Julians betrieben wurden, da die beiden Kaiser Valentinian und Valens sich durch ‚Magie‘ vergiftet wähnten.¹⁰⁶

Interessant an der Darstellung des Angriffs auf Maximus von Ephesus ist im Zusammenhang dieses Kapitels, dass Valens nach Themistios’ Worten die Soldaten in ihrer Wut beruhigt habe, um Schlimmeres zu verhindern. Das würde die Interpretation stärken, dass es immer wieder kaisernahe Gruppen gab, die es aus Valens’ Sicht im Zaum zu halten galt, um den Frieden innerhalb des Reiches zu gewähren. So habe der Kaiser die Wut der Soldaten besänftigt und dem Maximus stattdessen eine Geldstrafe auferlegt. An letzterem wird deutlich, dass Maximus sich in den Augen des Valens und auch der Soldaten zwar eines Vergehens schuldig gemacht habe, dass der Kaiser ihn jedoch letztlich milder bestraft habe, als es die Lynchjustiz der Soldaten getan hätte. Als Motivation für das milde Eingreifen Valens’ gibt der Redner an, dass die beiden Kaiser der Philosophie ‚Gutes‘ tun und verhindern haben wollen, dass ihr Schlechtes widerfahre. Für eine sinnvolle Interpretation dieser Aussage scheint es naheliegend, dass Themistios den abstrakten Begriff der ‚Philosophie‘ hier konkret mit dem Philosophen Maximus gleichsetzt. Das wiederum widerspricht der bisherigen Annahme dieser Arbeit, dass Themistios mit Philosophie meist sich selbst meint. Die Tatsache, dass Maximus von Ephesus besonders für den Typ des theurgischen neuplatonischen Philosophen

¹⁰² S. Leppin/Portmann, Themistios 148 Anm. 65; Vanderspoel, Themistios 166f., Anm. 40 meint, dass es sich um Salutius handelt.

¹⁰³ Wiemer, Libanios 261.

¹⁰⁴ Lib. or. 18,287: φιλοσόφων δὲ ἀνδρῶν αἰκίζεται σώματα, καὶ τὸ εἰληφέναι τι βασιλέως διδόντος ὄφλημα γέγνε καὶ πρόσσεστιν αἰτία κλοπῆς καὶ δεῖ γεγυμνωμένον μέσου θέρους ἐν μεσημβρίᾳ ταῖς ἀκτῖσι πιεζόμενον πρὸς οἷς εἰληφεν ἃ μήτε φαίνεται λαβῶν μήτε δύναται δοῦναι.

¹⁰⁵ S. Lenski, Valens 25.

¹⁰⁶ Vgl. Kap. II.1.4.

steht, gegen den Themistios in seinen Reden geradezu hetzt, macht die Erklärung noch schwieriger.

Hier ist es hilfreich, sich an die in der Einleitung angenommene Funktion der Rede zu erinnern: sie richtet sich vor allem an die Eliten, die Prokop unterstützt hatten, um für Akzeptanz des Valens zu werben. Die These der Arbeit, dass Themistios die Philosophie als Synonym für sich selbst verwendet, gilt vor allem für die Fälle, wenn er seine Vorstellung von Philosophie der *vita activa* von dem theurgischen Philosophiekonzept der *vita contemplativa* abgrenzen will. Damit wendet er sich zugleich gegen die Annahme, dass die Nachahmung Gottes nur dem Kaiser gelingt, der sich an das theurgische Konzept des Jamblichos hält. Gemäß dieser Vorstellung würde Valens Gott nicht nachahmen und wäre demnach auch aus der Perspektive der theurgischen Philosophen betrachtet nicht der rechtmäßige Kaiser. Vereinfacht lässt sich die These aufstellen, dass Maximus in dem Moment als Philosoph gelten kann, in dem er Valens für den rechtmäßigen Kaiser hält und Prokop ablehnt. Eine weitere Erklärung für die Gleichsetzung des Maximus mit der Philosophie könnte sein, dass Maximus hier ‚pars pro toto‘ für all diejenigen steht, die *paideia* besaßen. Wenn Themistios also sagt, dass der Kaiser, indem er Maximus vor dem Tod bewahrt habe, habe verhindern wollen, dass der ‚Philosophie‘ Schlechtes widerfahre, dann sagt Themistios nach dieser Interpretation der Oberschicht, dass der Kaiser grundsätzlich nichts gegen die *paideia* als solche habe und damit auch nichts gegen diejenigen, die sie besitzen. In Bezug auf die Soldaten sah es Themistios dagegen im Unterschied zum Kaiser als gegeben an, dass ihre Wut sich gegen diejenigen mit *paideia* richte.¹⁰⁷ Themistios macht deutlich, dass die Handlung des Kaisers, der den Philosophen aus der Lebensgefahr gerettet habe, völlig von der der Soldaten abwich. Denn die auferlegte Geldstrafe sei nach Themistios nicht der Entscheidung der beiden Kaiser entsprungen, sondern eher dem tumultartigen Moment geschuldet gewesen. Somit wird die Tatsache, dass Valens eine Geldbuße über Maximus verhängt habe, als eine notwendige und nicht als eine im Vorhinein so intendierte Maßnahme des Valens dargestellt. Den Handlungsspielraum des Kaisers in dieser Sache stellt Themistios damit als eingeschränkt dar. Es erscheint zunächst verwunderlich in Bezug auf die Autorität des Kaisers, dass er von den Soldaten genötigt worden sei, Maximus eine Geldstrafe aufzuerlegen. Umso deutlicher wirkt die Erzählung: Der Kaiser hätte Maximus ohne diesen Tumult nicht bestraft. Um dafür eine Art Beweis anzuführen, bringt Themistios das Beispiel eines anderen Philosophen, vermutlich Priscus¹⁰⁸, der in der gleichen Sache wie Maximus angeklagt gewesen sei, der allerdings nicht so

¹⁰⁷ Bei Lib. or. 1,43 geht es ebenfalls um die Angst der Eliten geht, dass die Verfolgung nach der Erkrankung der beiden Kaiser, die für die ‚Magie‘ verantwortlich gemacht wurden, sich nun auch gegen die Gebildeten im Allgemeinen richte.

¹⁰⁸ Hierzu Leppin/Portmann, Themistios 148 Anm. 66: „Die Stelle ist im griechischen Text korrupt (wir athetieren als Notlösung die verderbten Wörter οὐτε τι μί), doch ist der Sinn, der auch aus anderen Quellen bestätigt wird, klar. Angespielt wird hier offenbar auf Priscus. Dieser hatte eine ähnliche, aber weniger exponierte Stellung als Maximus und wurde, nachdem er unter ähnlichen Anschuldi-

einen Tumult verursacht habe und der so auch gleich vom Kaiser – offensichtlich ohne Geldstrafe – entlassen worden sei.

Themistios kehrt wieder zu Maximus zurück, indem er sagt, dass dieser genug von der „rächenden Gottheit“ τῷ νεμεσήσαντι δαμονίῳ erfahren und sich danach weiterhin so verhalten habe, dass es der Hochherzigkeit des Sokrates entsprochen habe. Der Vergleich mit der Hochherzigkeit des Sokrates stellt ein hohes Lob für den theurgischen Philosophen Maximus dar, das erklärungsbedürftig ist. Er habe die Gelegenheit, die sich ihm bot, nicht genutzt, obwohl er ‚hungrig darauf‘ gewesen sei. Wenn die ‚Gelegenheit‘ die Usurpation des Prokops meint, war der Satz vom Publikum etwa so zu verstehen: Maximus habe sich, obwohl er allen Grund dazu gehabt hätte, nicht an dem Aufstand des Prokop beteiligt. Unabhängig davon, ob dieser tatsächlich die anitchristliche Religionspolitik Kaiser Julians habe fortsetzen wollen, wird Prokop von Themistios zumindest als jemand dargestellt, der den „Hunger“ des Maximus hätte stillen können. Dieser habe sich jedoch nicht „mitreißen lassen“ und stattdessen über nichts gesprochen, was ihm widerfahren sei, womit vermutlich das Vergehen der Soldaten an ihm gemeint war, das Valens gestoppt habe. Zudem habe er den „Zorn der rechtmäßigen Herrscher für erträglicher gehalten als die Gunst dessen, der gegen die Gesetze aufbegehrte“. Somit wird Maximus zu einer Art Kronzeugen für die beiden Kaiser. Er, der vorher großen Einfluß auf Kaiser Julian hatte, sei nun nicht nur ausgeschlossen von den Regierungsgeschäften, er sei sogar von den Soldaten halb umgebracht worden und von den Herrschern mit einer Geldstrafe belegt worden. Doch anstatt sich gegen die beiden aufzulehnen und mit Prokop gemeinsame Sache zu machen, habe er sich für die Legitimität der beiden Kaiser ausgesprochen und in Prokop einen gesehen, der sich gegen die Gesetze aufgelehnt habe. Die Logik des Themistios wird deutlich: Maximus hat die Legitimität der beiden Kaiser anerkannt, auch wenn seine Ideologie, seine Vorstellung von den richtigen Kulturen, in starkem Widerspruch zu den beiden Kaisern gestanden haben muss. Daher ist es umso bedeutungsvoller, dass Maximus sich den beiden neuen Herrschern – zumindest in der Darstellung des Themistios – trotz vorausgegangener Strafe gegenüber loyal verhält. Dies hatte nun nach den Worten des Themistios Konsequenzen auf die Handlungen Prokops. Denn obwohl dieser alles, was unter den beiden Kaisern Bestand gehabt hätte, umgeworfen habe, habe er es dennoch bei der Strafe für Maximus belassen. Dies wog nach Themistios umso schwerer, da Prokop selbst solchen verziehen habe, die zu Recht beschuldigt worden seien. Damit wird deutlich, dass bei den Anhängern Prokops die Erwartung im Raum stand, dass der Usurpator das Urteil gegen Maximus aufhebe. Prokop habe nun aber nach der Darstellung des Themistios nicht ertragen können, dass Maximus ihn als neuen Herrscher nicht zur

gungen festgenommen worden war, bald wieder freigelassen (PLRE, I 730); vgl. Penella, *Greek Philosophers* 66 mit weiterer Literatur.

Kenntnis genommen habe, obwohl er doch so viel unter den Herrschern Valens und Valentinian hätte dulden müssen.

Der moderne Leser erfährt durch die Erzählung des Themistios, was der antike Hörer bereits gewusst haben wird: Maximus hat Prokop missachtet und das, obwohl er hinreichend persönliche Gründe gehabt hätte, sich ihm anzuschließen. In maximaler Abgrenzung zu dem Verhalten des Usurpators habe Valens im Verhalten gegenüber Maximus ein Zeichen dafür gegeben, dass er ein gesegneter – und das heißt ein Herrscher mit göttlicher Unterstützung – sei.¹⁰⁹

So hat der Panegyrist am Ende seiner Rede dem Kaiser gegenüber das höchste Lob ausgesprochen. Dies hat er antithetisch eingebunden, indem er die „wahre und damit nicht gottähnliche Natur“ des Prokops aufgezeigt hat. Eine Schlussbetrachtung auf die Argumentationsstrategie der or. 7 zeigt, dass Themistios das Verhalten des Kaisers im Umgang mit der Usurpation in die Nähe zum göttlichen Handeln stellt. Die Nachahmung des Göttlichen erwies sich dabei vor allem darin, dass Valens angesichts einer Usurpation bei dem Grundsatz blieb, dass ein gerechter Kaiser kein Unrecht verüben dürfe.

Zusammengefasst lässt sich zu der or. 7 sagen, dass es in ihr zahlreiche Belege dafür gibt, dass nicht der Kaiser zu einem milderen Verhalten angehalten werden sollte, sondern vielmehr Gruppen in Kaisernähe. Gleichzeitig sollte das milde Verhalten des Kaisers gegenüber den Eliten legitimiert werden. Dafür nutzte Themistios nicht nur moralische Argumente, sondern auch herrschaftspragmatische. Ebenso lässt sich erkennen, dass Themistios ganz bewusst die Konflikte, die in den Eliten möglicherweise aufgrund der kaiserlichen Politik entstanden waren, ansprach. Eben in dieser, die bei den Anhängern des Valens für Kritik gesorgt haben werden, zeigt der Philosoph die Göttlichkeit des Kaisers.

Im weiteren Verlauf der Arbeit wird gezeigt, wie Themistios auch in der or. 8 vor den hohen Würdenträgern des Reichs für die Akzeptanz des Kaisers warb, indem er darin die Nachahmung des Göttlichen aufzeigte.

V.4 Die Or. 8: Die Rede zu den Quinquennalien des Valens

Die Interpretation der achten Rede wirft für die historische Forschung viele Fragen auf und wird in einigen Abschnitten als schwierig eingestuft.¹¹⁰ Errington meint, dass das Außergewöhnliche der Rede darin liege, dass Themistios mitten im kaiserlichen Lager zu einem hochoffiziellen Anlass, den *quinquennalia* des Valens, eine ausgesprochen negative Haltung zur Kriegführung einnehme.¹¹¹ Stattdessen betone er die finan-

¹⁰⁹ Zur Bedeutung dieser Zeichen für die göttliche Legitimation des Kaisers s. Kap. III.2.3.

¹¹⁰ Lenski, Valens 293.

¹¹¹ Errington, Chiron 30, 2000, 883.

ziellen Aspekte, die der Kaiser berücksichtigen müsse, wie etwa die Tatsache, dass der Herrscher nicht mehr ausgeben könne als er einnehme, und dass er seine Untertanen am meisten beschenke, wenn er die Steuern reduziere.¹¹² Noch beachtenswerter stuft Errington ein, dass sich Themistios ganz explizit gegen militärische Aktionen ausspreche, wenn er den Nutzen dieser mit dem einer Steuererleichterung für die Untertanen vergleiche. Bei einer Rückeroberung Mesopotamiens oder bei einem Kampf gegen die Goten würden nur die profitieren, die dort wohnten. Aus einer Steuerreduzierung würden dagegen alle Untertanen Nutzen ziehen.¹¹³ Ein wahrer Sieg wäre daher nach den Worten des Themistios, wenn die Goten und die Steuereintreiber zugleich besiegt werden würden, indem die Steuereintreiber nicht mehr gefürchtet werden würden als die Barbaren.¹¹⁴ So könne der Kaiser ewigen Ruhm gewinnen, der nicht immer gleichbedeutend mit militärischem Ruhm sei, wie das Beispiel Trajans und Marc Aurels zeige. Denn dem Untertanen, der leide, sei es völlig egal, ob derjenige, der ihm Unrecht tut, Barbar sei oder Römer.¹¹⁵

Errington ist der Ansicht, dass „these drastic statements“¹¹⁶ nicht als persönliche Meinung des Themistios angesehen werden könnten, sondern als Teil des kaiserlichen Programms. Erringtons Hauptargumente für diese These sind, dass es sich bei der or. 8 um einen hochoffiziellen Anlass gehandelt habe und dass der Kaiser, der in einem hoffnungslosen Grenzkrieg gegen die Goten gesteckt habe, persönlich anwesend gewesen sei sowie auch der gesamte Hof des Kaisers, hohe Ränge des Militärs und die wichtigsten Würdenträger der Diözese Thrakiens.¹¹⁷ Errington kommt daher zu dem Schluss, dass die Rede vor allem die Funktion gehabt habe mitzuteilen, dass die kaiserliche Politik nicht um jeden Preis einen Sieg erringen wolle.¹¹⁸ Lenski hält es dagegen für die Strategie der or. 8, aus der Not eine Tugend zu machen. Nach Lenski habe die Usurpation des Prokop dazu geführt, dass Valens die harten Forderungen habe eindämmen wollen, die während seines ersten Jahres als Kaiser zu der Usurpation des Prokop geführt hätten. Er deutet den Feldzug gegen die Goten daher als Reaktion auf die Usurpation Prokops, die die Goten aktiv unterstützt hätten, und als willkommenen Anlass für Valens, einen Krieg gegen sie zu beginnen.¹¹⁹ Lenski meint, dass Themistios in der Rede davor warne, dass die Ausgaben eines anhaltenden Feldzugs erhöhte finanzielle Forderungen an die Eliten zur Folge hätten, die Valens wiederum fast seinen Thron gekostet hätten. Lenski meint, dass Valens mit dem Krieg gegen die Goten die Erwartung eines Sieges geweckt habe. Indem Themistios nun von einem Sieg spreche, der durch die Er-

112 Them. or. 8,112a–d; Errington, Chiron 30, 2000, 884.

113 Them. or. 8,114c; Errington, Chiron 30, 2000, 884.

114 Them. or. 8,115a; Errington, Chiron 30, 2000, 884.

115 Them. or. 8,115c; Errington, Chiron 30, 2000, 884.

116 Errington, Chiron 30, 2000, 884.

117 Errington, Chiron 30, 2000, 884.

118 Errington, Chiron 30, 2000, 884.

119 Lenski, Valens 139.

leichterungen der Steuer erreicht werden könne, schaffe er für den Kaiser eine Möglichkeit, den erwarteten Sieg, wenn auch anders als geplant, zu feiern.¹²⁰

Lenski und Errington geben beide Gründe dafür an, warum Themistios vor dem Kaiser und dem Militär davon spricht, dass ein gerechtes Steuersystem besser sei, als einen Krieg zu führen. Aus der Retrospektive erscheint die achte Rede tatsächlich so, als ob Themistios hier im Sinne des Kaisers einen Prozess eingeleitet hat, der in dem Friedensschluss mit den Goten im Jahre 369 ein Ende fand. Es klingt äußerst plausibel, dass gerade Valens, der bei der Verwaltung seiner Landgüter sehr umsichtig gewesen sein soll,¹²¹ mehr daran lag, das Dauerproblem Steuern anzugehen, statt Kriege zu führen. Den Erklärungen Erringtons und Lenskis sollen im Folgenden alternative Möglichkeiten aufgezeigt werden, die nicht darauf abzielen, den Friedensschluss bei den Zuhörern vorzubereiten.

V.4.1 Die Gerechtigkeit und das ewige Leben

Im Hinblick auf die Natur des Herrschers bin ich derselben Meinung wie Pindar, dass es nicht allen Menschen gleichermaßen zuteil wird, unter glücklichen Umständen ein hohes Lebensalter zu erreichen, sondern nur denjenigen, die sich dafür entscheiden, mit Gerechtigkeit zu leben. Deren Lebensgefährtin ist die Hoffnung, die süß ist und eine gute Stütze im Alter, das sie mit Heiterkeit bis zur Ruhestätte der Natur begleitet. Je schneller eine Lösung vom Bösen eintritt, um so mehr nützt sie denen, die von ihr ergriffen worden sind. Er (sc. der Tod) erlaubt es nämlich nicht, in noch mehr Fehler zu verfallen oder im Alter mißvergnügt zu werden, das die Kümmernisse ankündigt, die sie nach ihrem Tod zu ertragen haben. Wenn diese Aussage nun für das Privatleben zutreffend ist, um wieviel mehr muß sie dann für jene gelten, von deren Tugend oder Bösartigkeit zwangsläufig viele mitbetroffen sind?¹²² (Them. or. 8,101b–101c; üb. nach Lepin/Portmann)

Mit diesen Worten beginnt Themistios seine Rede anlässlich der Quinquennialien Kaiser Valens' im Heerlager von Marcianopolis, vermutlich im Winter 369.¹²³ Der Kaiser führte von dort aus bereits seit 367 Krieg gegen die Goten, wobei es keine nennenswerten Erfolge zu vermelden gab, da diese sich keiner offenen Schlacht stellten.¹²⁴

¹²⁰ Lenski, Valens 129.

¹²¹ Lenski, Valens 306.

¹²² Them. or. 8,101b–102a: Περὶ φύσεως βασιλικῆς καὶ αὐτὸς οὕτω γινώσκων τυγχάνω, καὶ ἐπαινῶ Πίνδαρον τὸν ποιητὴν, ὡς ἄρα οὐ πᾶσιν ἀνθρώποις ὁμοίως ἐν ἀγαθῇ μοίρᾳ τὸ προελθεῖν εἰς χρόνον πλείω τὸν βίον, ἀλλὰ μόνοις τοῖς ζῆν μετὰ δικαιοσύνης προαιρουμένοις, καὶ τούτοις ἐλπίς γλυκεῖα συνδαιτᾶται καὶ ἀγαθὴ γηροτρόφος παραπέμπουσα μετ' εὐφροσύνης εἰς τὸ τῆς φύσεως καταγώγιον. ἡ δὲ τῆς κακίας ἀπαλλαγὴ ὅσπερ ἂν θᾶττον ὑπάρξη, τοσοῦτω μάλλον τοῖς καταληφθεῖσιν ὑπ' αὐτῆς συνενήνοχεν. οὐ γὰρ ἔῃ πλείοσι περιπεσεῖν πλημμελήμασιν, οὐδὲ τοῦ γήρωσ πειρασθῆναι δυσκολωτέρου, προανασειόντος τὰς φροντίδας, ὧν μεταλλάξαντες ὑπομενοῦσιν. εἰ οὖν ἀληθὴς οὗτος ὁ λόγος ἐπὶ τῶν ἰδίων ἐστὶ πόσω μάλλον ἐφ' ὧν πολλοὺς ἀναγκαῖον συναπολαύειν ἢ τῆς ἀρετῆς ἢ τῆς μοχθηρίας.

¹²³ Zur Datierung der Rede vgl. S. 24, Anm. 90.

¹²⁴ Zur Taktik der Goten: Lenski, Valens 128.

Welche Verbindung gibt es nun zwischen dem Lob des Kaisers anlässlich seines 5-jährigen Regierungsjubiläums, dem Krieg gegen die Goten und der Gerechtigkeitsvorstellung Pindars?

Themistios bezieht sich mit der eigenen Wiedergabe dieses Dichterzitats auf die griechische Tradition. Da Pindar auch als einer der ersten Panegyristen gelten kann, erscheint Valens somit als ein würdiger Herrscher in einer langen Legitimationstradition, die schon mit Pindar begann. Aufschlussreich für das eigentliche Thema der Rede ist jedoch die Auseinandersetzung mit dem Inhalt des Zitats, wie es sich heute bei Platon überliefert findet:

Führt einer gerecht und fromm sein Leben, ist süße, herzlabende Hoffnung ihm gesellt, Hoffnung, die am stärksten der Sterblichen sich oft wandelnden Sinn lenkt.¹²⁵ (Pindar fr. 214[Snell-Maehler]; üb. Werner)

Themistios stimmt in seiner Rede dem Dichter zu, dass nur solche auch im Alter in glücklichen Umständen lebten, die sich dafür entschieden hätten, gerecht zu leben. Das Pindarzitat stammt vermutlich aus dem Platondialog *politeia*, sodass nicht gesagt werden kann, inwiefern es von Platon beeinflusst ist. Ein Vergleich mit dem Zitat zeigt, dass Themistios den Dichter nicht einfach nur zitiert, sondern ihn vielmehr interpretiert. In der Rede des Themistios wirkt es fast so, als hätte auch Pindar über die Natur des Herrschers gesprochen (Περὶ φύσεως βασιλικῆς καὶ αὐτὸς οὕτω γινώσκων τυγχάνω, καὶ ἐπαίνῳ Πίνδαρον). Dies ist jedoch fraglich, denn die darin enthaltene Aussage bezieht sich generalisierend auf alle Menschen. Der Herrscher erscheint in der or. 8 somit zunächst wie alle anderen Menschen. Das, was für ihn gilt, kann offensichtlich auch in Bezug auf seine Untertanen gesagt werden: Nur diejenigen, die sich dazu entschieden hätten, ein gerechtes Leben zu führen, könnten unter guten Umständen alt werden. Damit deutet Themistios das gute Leben eines alten Menschen als Folge der eigenen Leistung, sich für die Gerechtigkeit entschieden zu haben. Wie diese nun mit dem ‚Leben unter guten Umständen‘ zusammenhängt, erklärt der Redner im nächsten Satz. Diejenigen, die sich richtig entschieden hätten, bekämen im Alter eine Hilfe, nämlich die Hoffnung (ἐλπίς). Diese Sorge dafür, dass sie bis zum Tod heiter leben könnten. Die anderen jedoch erwarte ein Leben in ständiger Angst vor dem, was nach dem Tod auf sie zukomme.

Der Vergleich der Interpretation des Pindarzitats durch Themistios mit dem Pindarfragment in der *politeia* zeigt, dass Themistios das Momentum des Entscheidens explizit gemacht hat, was bei Pindar nur implizit und weniger deutlich angesprochen wird. Ebenso treten in dem Zitat die Kümmernisse, die man nach dem Tod zu erwarten habe, weniger deutlich hervor. Bei Pindar sind sie eher als das Gegenteil zu der ‚herzlabenden Hoffnung‘ greifbar.

¹²⁵ Pindar, fr. 214[Snell-Maehler]: ὃς ἂν δικαίως καὶ ὀσίως τὸν βίον διάγῃ, γλυκεῖά οἱ καρδίαν ἀτάλλοισα γηροτρόφος συναορεῖ Ἐλπίς, ἧ μάλιστα θνατῶν πολύστροφον γνῶμαν κυβερνᾷ.

Die Interpretation des Fragments durch Themistios erinnert stark an christliche Vorstellungen: Führe ich mein Leben gottgefällig, so darf ich auf die Erlösung nach dem Tod hoffen. Zieht man die Interpretation weiterer Stellen Pindars durch Roloff hinzu, zeigt sich, dass Themistios den Dichter hier ganz sinngemäß gedeutet hat. So gebe es nach Roloff auch bei Pindar einen Zusammenhang zwischen dem Leben im Diesseits und dem im Jenseits, wobei letzteres ohne jedes Leid sein solle.¹²⁶ Die Unsterblichkeit der Seele setze Pindar, den Roloff orphisch beeinflusst sieht, als selbstverständlich voraus.¹²⁷ Ein Leben ohne Leid nach dem Tod sei jedoch nicht selbstverständlich, sondern nur als Belohnung für die ‚Guten‘ vorgesehen. Die ‚Schlechten‘ würden bestraft werden.¹²⁸

Die Vorstellung, dass die Seele, die Pindar als „Abbild des (einstigen irdischen) Lebens“¹²⁹ sehe, kraft ihrer Unsterblichkeit und durch ein gutes Leben einen ewigen Genuss im Jenseits erreichen könne, geht nach Roloff bereits auf Phythagoras zurück. Entscheidend für die Verwendung des Zitats bei Themistios könnte jedoch das sein, was für Roloff einen „entscheidenden Fortschritt nicht inhaltlicher, sondern methodischer

126 Zu Pindars Vorstellungen des Jenseits s. Roloff, Gottähnlichkeit 178 f.: „Daß dabei das jenseitige Glück als wirklich als gottgegeben empfunden wird, bestätigt ausdrücklich das Pindar-Fragment 137 [Snell-Maehler]. Wie der Myste das Ende seines irdischen Lebens (βίου τελευτάν) weiß, und d. h. voraussieht, mit der gleichen Gewißheit sieht er den gottgegebenen Anfang des jenseitigen Lebens (διόσδοτον ἀρχάν) voraus; und in der Tat bedeutet der Eintritt in dieses Leben einen nicht deutlich genug zu markierenden Anfang, ist doch das jenseitige Leben nicht bloß eine Fortsetzung des irdischen, sondern wegen seiner Leidlosigkeit ein wenn schon nicht schlechthin anders geartetes, so doch wesentlich vollkommeneres.“

127 Pindar fr. 131b[Snell-Maehler]: „Während der Körper vergeht, bleibt die Seele lebendig zurück, denn sie allein ist göttlicher Herkunft“: σῶμα μὲν πάντων ἔπεται θανάτω περισθενεῖ, ζῶν δ' ἔτι λείπεται αἰῶνος εἰδωλόν· τὸ γάρ ἐστι μόνον ἐκ θεῶν, üb. Roloff, Gottähnlichkeit 186.

128 In dieser Vorstellung, die bei Pindar zum Ausdruck komme, sieht Roloff, Gottähnlichkeit 187 die „spezifischen Orphizismen ..., die παλιγγενεσία oder μετεμψύχωσις, die er anhand des fr. 133[Snell] belegt: „Vom wem Persephone Sühne für alte Schuld empfangen hat, dessen Seele schickt sie wieder zurück ins irdische Leben und läßt ihn sich als König oder Athlet oder Weisen derart auszeichnen, daß er nach seinem Tode für immer als Heros gilt“: οἰσι δὲ Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος δέξεται, ἐς τὸν ὑπερθεὺν ἄλιον κείνων ἐνάτω ἔτει ἀντιδοῖ ψυχὰς πάλιν, ἐκ τῶν βασιλῆες ἀγανοὶ καὶ σθένει κραιπνοὶ σοφία τε μέγιστοι ἄνδρες αὔξοντ'· ἐς δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον ἥροες ἀγνοὶ πρὸς ἀνθρώπων καλέονται; in Zusammenhang mit fr. 133 geht Roloff, Gottähnlichkeit 187 f. auf Pind. Ol. 2.[Snell-Maehler] ein: „Die im irdischen Leben begangenen Frevel finden im Totenreich einen strengen Richter (58–60) und müssen mit furchtbaren Qualen gesühnt werden (67) ...“ τὰ δ' ἐν τᾷδε Διὸς ἀρχᾷ ἀλιτρά κατὰ γὰς δικάζει τις ἐχθρᾷ λόγον φράσαις ἀνάγη· (...) τοὶ δ' ἀπροσόρατον ὀκχέοντι πόνον; zur Bedeutung des ethisch guten Lebens für das Leben nach dem Tod bei Pindar s. Bussanich, in: Adluri, Philosophy and Salvation 248, 260; Edmonds III, in: Eidinow/Kindt, Ancient Greek Religion, 557; Svavarsson, in: Wolfsdorf, Early Greek Ethics 603: „Nevertheless, we do find in Pindar and Aeschylus an extension of Hesiodic justice. But unlike what we see in the mystery cults, the idea of initiation as a requisite of postmortem reward is mitigated by Pindar's more general idea that ethical character – precisely aristocratic excellence – determines posthumous happiness.“; anders sieht Pindar: Lloyd-Jones, in: Greek Epic, Lyric, and Tragedy 101 f.

129 Roloff, Gottähnlichkeit, 187.

Art bedeutet“.¹³⁰ Gott ähnlich zu werden und damit das selige Leben zu erreichen, wertet Roloff bei Pindar als die Frucht eigener Anstrengung. Damit unterscheide er sich von den eleusinischen Mysterien, nach denen „sich der Mensch des seligen Lebens, das ihm nach wie vor göttliche Huld gewährt, allein dadurch versichern [kann], daß er sich einweihen läßt; er braucht es sich – zumindest im ursprünglichen Zustand des Kultes – nicht durch sittliche Leistung zu verdienen.“¹³¹

Der Zusammenhang zwischen dem gerechten Leben im Diesseits und im Jenseits gilt in dem Pindarzitат jedoch nicht nur für den Herrscher, sondern zunächst für jeden Menschen. Damit gab der Redner gleich zu Beginn die Stoßrichtung seiner Rede an. Es sollte um die Gerechtigkeit gehen und darum, dass alle, die sich für sie entschieden, für das Jenseits nichts zu befürchten hätten. Mit dem Rückgriff auf Pindar gelang es Themistios, die christlichen und die nicht-christlichen Zuhörer anzusprechen. Evident dafür, dass der Redner bei der Wiedergabe auf die unterschiedlichen Glaubensvorstellungen der Eliten Rücksicht genommen hat, ist das Weglassen des Wörtchens ‚fromm‘ (ὁσιώς), das in dem Redekontext, in dem sich Themistios befand, nämlich gegenüber Christen und Nicht-Christen, keine klare Zuordnung zugelassen hat und daher für Missverständnisse gesorgt hätte. Statt religionsbeladene Begriffe in seine Rede einzubauen, appellierte Themistios an ein Leben in Gerechtigkeit, was wiederum einen gemeinsamen Gesprächsrahmen für Nicht-Christen und Christen bildete.

Interessant an dem Pindarzitат ist noch ein weiterer Aspekt. Die *politeia*, in der das Pindarzitат vorkommt, handelt nur vordergründig vom Staat, eigentlich aber von der Gerechtigkeit. So wurde bei jedem Zuhörer, der Platons *politeia* kannte, zugleich der dort beschriebene Zusammenhang zwischen dem gerechten Handeln des Einzelnen und der Herrschaftsordnung evoziert.

Nach Roloff ist das Neue bei Platon, dass die Angleichung an Gott erstmals zugleich die Nachahmung des Göttlichen „aus eigener Kraft“¹³² bedeute. Da das Göttliche nach Platon Inbegriff der Tugend sei, führe in der Konsequenz nur ein tugendhaftes Leben zur Angleichung an das Göttliche.¹³³ Mit dem indirekten Verweis auf Platon erinnerte Themistios vor allem die Eliten an den Zusammenhang zwischen der eigenen Gerechtigkeit und dem Funktionieren eines Staatswesens. Er führte ihnen vor Augen, dass sie selbst es in der Hand hätten, sich für das Gute und Gerechte zu entscheiden. Das Gebiet, auf dem die Ungerechtigkeit der hohen Würdenträger den Staat vermutlich jedoch am meisten gefährdete, ist das der Steuern. So kommt Themistios in der Or. 8 ausführlich auf diese zu sprechen.

130 Roloff, Gottähnlichkeit 199 f.

131 Roloff, Gottähnlichkeit 200.

132 Roloff, Gottähnlichkeit 205.

133 Roloff, Gottähnlichkeit 205 f.

V.4.1.1 Weniger Steuern trotz Krieg

Themistios beginnt etwa in der Mitte seiner Rede, über die Steuern zu sprechen, und endet damit erst kurz vor Schluss (112a–119a). Indem er die einzelnen von Platon geforderten Tugenden an einen Herrscher (104d) gewissermaßen Schritt für Schritt abgearbeitet hat, kommt er zu den Begriffen: τὸ μεγαλοπρεπές τε καὶ ἐλευθέριον:

Vielleicht aber, bei Zeus, sagt nun jemand, das Großzügige und das Freigebige erschiene beim Kaiser nur undeutlich und sie seien nicht gerade die hervorstechendsten Merkmale. Überlegt folgendes: Bei allen Herrschern, ja, bei fast allen Menschen kann die Tugend in Hinblick auf den Besitz in folgende zwei Teile gegliedert werden: das Nehmen des Erforderlichen und das Ausgeben für Dinge, die angemessen sind. Wenn beides voneinander unabhängig wäre und die Möglichkeit bestünde auszugeben, ohne irgend etwas zu beschaffen, oder sich etwas zu beschaffen, ohne es aufbrauchen zu wollen, so hielte ich beides für derselben Fürsorge wert. Da aber das eine vom andern abhängt und man aus der Schatzkammer nichts nehmen kann, wenn man nicht schon etwas dorthin gebracht hat, so muß meines Erachtens deutlicher die Behutsamkeit (sc. beim Einnehmen) gezeigt werden, von der auch der Eifer für das zweite abhängt. Deswegen verdienen nicht diejenigen Lob, die mehr schenken, als angemessen ist, sondern jene, die weniger einfordern als üblich. Man kann nämlich nicht sehr verschwenderisch ausgeben, ohne sehr ungerecht eingetrieben zu haben. Wenn es in der Tat auch geschehen kann, daß das von vielen Eingetriebene durchaus nicht geringfügige Geschenke für solche, die ihrer keineswegs bedürfen, ergibt, ist die Gefahr gleich, deswegen weil der Eindruck entsteht, jemand quäle Tausende und sei einem gefällig oder nehme die notwendigen Ressourcen der Masse weg und sprengt sie als Tröpfchen in die Flüsse. Im übrigen finde ich das, was da geschieht, lächerlich. Alle, die von euch Geschenke erhalten, besitzen Land, das sie gut bestellen, oder sie werden es besitzen. Wenn sie nun nachdrücklich wünschen, daß ihre Geschenke sich vermehren, so müssen sie wissen, daß sie sich gleichzeitig Mühe zu geben haben, die Steuerbeiträge zu vermehren. So schließt sich nämlich der Kreis und, wie es heißt, daß die Wolken das Wasser aus der Erde ziehen und später wieder der Erde soviel zurückgeben, wie sie aufgenommen haben, so sehen wir auch, daß die Kaiser von denjenigen etwas einnehmen, denen sie etwas überlassen haben. Der wichtigste Gedanke in meiner Rede ist demnach der, daß ein Herrscher umso mehr Geschenke macht, je weniger er eintreibt.¹³⁴ (Them. or. 8,112a–113a; üb. nach Leppin/Portmann)

134 Them. or. 8,112a–113a: Ἀλλὰ νῆ Δία τὸ μεγαλοπρεπές τε καὶ ἐλευθέριον ἀμυδρῶς ἂν τις ἐμφαίνεσθαι φαίη τῷ βασιλεῖ, καὶ οὐ ταῦτα εἶναι τὰ πάντων ἐκδηλότατα τῶν γνωρισμάτων. σκοπεῖτε δὲ οὕτως· ἅπασιν τοῖς βασιλεῦσιν ἢ περὶ τὰ χρήματα ἀρετὴ, σχεδὸν δὲ καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις, εἰς δύο ταῦτα διανεμήματα, λαμβάνειν τε ὅσα δεῖ καὶ ἀναλίσκειν εἰς ἃ προσήκει. ἐγὼ τοίνυν, εἰ μὲν ἑκάτερον τούτων καθ' ἑαυτὸ ἦν, καὶ ἡ δαπανᾶν ἐξῆν μὴδ' ὀτιοῦν κομιζόμενον, ἢ κομιζεσθαι μὴδ' ὀτιοῦν μέλλοντα ἀναλίσκειν, τῆς ἴσης ἂν ἤξιον ἄμφω προνοίας· ἐπειδὴ δὲ θατέρου θάτερον ἤρτηται, καὶ προίεσθαι ἐκ τῶν ταμείων οὐχ οἷόν τέ ἐστι μὴ πρότερον εἰσενεγκόντας ἐκεῖ, πλείω φημί δεῖν ἐπιδείκνυσθαι τὴν εὐλάβειαν ὅθεν ἐξήπται καὶ ἡ περὶ τὸ δεύτερον φιλοτιμία. καὶ διὰ τοῦτο ἐπαινέσθαι μᾶλλον προσήκει οὐ τοὺς πλείω δωρουμένους τῶν ἱκανῶν, ἀλλὰ τοὺς ἐλάττω τοῦ συνήθους εἰσπραττομένους. οὐ γὰρ ἔνεστιν ἀφειδέστερον δαπανᾶν ἄνευ τοῦ συναγαγεῖν ἀδικώτερον. ὅταν δὲ διὰ καὶ συμβαίη τὰ παρὰ πολλῶν συνελεγμένα μὴ συμκρᾶ γίνεσθαι δωρεά, οὐδαμῶς ὁ κίνδυνος ἴσος (Leppin/Portmann folgen hier der Konjektur von Reiske): γενέσθαι δωρεὰν οὐδαμῶς δεομένους, ὁ κίνδυνος ἴσος τῷ ἂν) ἀνιῶντα μυρίους ἐνὶ φανήνῃ κεχαρισμένους, ἢ τὰς ἀναγκαῖας ἀφορμὰς ἀφαιρούμενον τῶν πολλῶν ποταμοῖς ἐπιρραίνειν ψεκᾶδας· ἄλλως τε καὶ γελοῖον ὀρῶ τὸ συμβαῖνον. ἅπαντες γὰρ οἱ παρ' ὑμῶν κομιζόμενοι τὰς δωρεὰς ἢ κέκτηνται γῆν καλῶς ποιοῦντες ἢ κτήσονται· ὥστε εἰ πάντων βούλοιντο συναυξέσθαι σφίσι τὰς δωρεὰς, ἴστωσαν ἅμα ἐσπουδακότες

Der zitierte Absatz 112a–d liest sich wie eine Ansprache an die Großen des Reiches, indem der Redner offen von ihren Bedürfnissen spricht und der Verweigerung dieser durch die kaiserliche Politik. Ihnen rät Themistios Folgendes zu bedenken: Das Nehmen und Geben eines Herrschers lasse sich aufgrund von Erfahrungswerten in eine Abhängigkeit voneinander bringen. Daher müsse der Kaiser beim Einnehmen sehr vorsichtig sein, denn es werde sich auf das Ausgeben auswirken. Die Rechtfertigung dafür, dass der Kaiser anscheinend nicht großzügig sei, lässt darauf schließen, dass Valens die Erwartungen der Eliten an ihn nicht erfüllt hat. Themistios transformiert nun die Begriffe τὸ μεγαλοπρεπές τε καὶ ἐλευθέριον, indem er sie mit einem neuen Inhalt füllt. Nach Art einer modern anmutenden rationalen Bilanz zeigt er, dass die Einnahmen und Ausgaben in einem direkten Verhältnis zueinander gesehen werden müssten, und dass ein mehr bei dem einen auch eines bei dem anderen voraussetze. Wenn nun ein Herrscher diese Abhängigkeit berücksichtigte und daher weniger von seinen Untertanen einfordere, sei dieser zu loben und nicht derjenige, der viel schenke.

In Bezug auf die Wendung ,τὸ μεγαλοπρεπές τε καὶ ἐλευθέριον‘ bleibt Themistios seiner Methode treu, die Politik des Kaisers, die anscheinend kritisiert wurde, als gut darzustellen. Der Kontext der Rede legt nahe, dass Themistios mit dem beschriebenen idealen Verhalten das des Valens meint. Da dieser die Vernunft besitze – so kann gefolgert werden – die Zusammenhänge zwischen den Ausgaben und den Einnahmen zu erkennen, richte er auch sein Handeln danach aus. Damit nennt Themistios Valens lobenswerter als diejenigen, die über ihre Verhältnisse hinaus etwas verschenken. Doch der Kaiser ist nach dem Panegyrist mehr als nur vernünftig im Sinne einer Einnahmen-Ausgaben-Bilanz. Er verhält sich mit seiner abwägenden Methode in Bezug auf finanzielle Mittel implizit auch gerecht, denn verschwenderisch könne nur der ausgeben, der vorher ungerecht eingenommen habe.

Die Voraussetzung für ein Leben mit der Aussicht auf ein glückliches Jenseits, die mit dem Pindarzitat angedeutet wurde, ist – so lässt sich die Stelle deuten – in Hinblick auf den Kaiser gegeben, wenn er sich so verhält, wie Themistios es beschrieben hat. Das Lob für ein solches Verhalten wirkt zugleich als mahnendes Vorbild für diejenigen, die größere Geschenke fordern. Indem der Redner die Gerechtigkeit des Herrschers herausstellt, lobt er implizit auch all das, was mit ihr einhergeht, selbst dann, wenn es gegen das Gewohnheitsrecht der Eliten verstößt. Die Tugend, bzw. die Gerechtigkeit erscheint als ein Rechtfertigungsmittel, von den traditionellen Erwartungen der Eliten abzuweichen, um stattdessen im Sinne einer Abwägung von Ein- und Ausgaben vernünftig zu handeln. Die Eindringlichkeit, mit der Themistios darauf einging, kann als Indiz dafür gelten, dass es sich für den Kaiser als schwierig darstellte,

συναύξεσθαι τὰς εἰσφοράς, ὃ γὰρ κύκλος εἰς ἑαυτὸν οὗτος περίεσι, καὶ ὡσπερ τὰς νεφέλας φασὶν ἐλκούσας τὸ ὕδωρ ἐκ τῆς γῆς αὐθις τῇ γῆ χορηγεῖν ὅσον εἴλικυσαν, οὕτω καὶ τοὺς βασιλέας ὁρώμεν εἰς οὐς προίενται, παρ' ἐκείνων καὶ ἐρανίζοντας. Τὸ τοίνυν κεφάλαιον τοῦ λόγου τοῦτό ἐστιν, ὅτι ὡσπερ ἂν ἐλάττω προσάγηται βασιλεύς, τοσοῦτω πλείω δωρεῖται.

die Eliten von einer kaiserlichen Praxis abzubringen, die in der Vergangenheit zur Routine geworden war.¹³⁵

Bei den Geschenken, die der Redner nennt, wird es sich plausiblerweise um Eroberungen und Beute handeln – berücksichtigt man den Ort und Zusammenhang der Rede. Die Aussage des Themistios, dass die Beschenkten schon genug besäßen, lässt an die reichen Großgrundbesitzer denken,¹³⁶ auch wenn diese die Meinung des Themistios nur schwer geteilt haben werden. Daher scheint der Redner an ihren Gerechtigkeitssinn zu appellieren, indem er konstatiert, dass die Geschenke für die reichen Adligen des Reiches auf Kosten derer gingen, die dadurch das Notwendige nicht mehr aufbringen könnten. So würden Unzählige gequält werden, um damit „Tröpfchen in Flüsse zu sprengen“. Themistios wählt mit dieser Metapher ein drastisches Bild für die großzügigen Präsente des Kaisers an die Eliten. Ihr Wohl wird vom Redner mit dem der Ärmsten verglichen, ein Vergleich, der für die Aristokraten ungewohnt gewesen sein mag. Der Redner wendet sich jedoch nicht nur an ihren Gerechtigkeitssinn sondern auch an den der Vernunft, indem er ihnen klarmacht, dass sie, wenn sie Geschenke vom Kaiser forderten, auch mehr Steuern zahlen müssten.¹³⁷ Den Forderungen nach Großzügigkeit des Kaisers setzt Themistios die Politik des Valens entgegen, die er zum wichtigsten Gedanken seiner Rede erklärt (κεφάλαιον τοῦ λόγου)¹³⁸: Er nehme weniger Steuern von der Bevölkerung. Indem der Redner bei dem Versuch, das neue Vorgehen des Valens zu bewerben, auf Pindar und indirekt auf Platon verweist,¹³⁹ scheint er die Eliten an ihre eigenen Vorbilder zu erinnern, die das, was Themistios sagt, unterstützten.

Im Anschluss an 112d erklärt Themistios (113a), dass der Kaiser nicht nur die üblich gewordene Steuererhöhung gestoppt habe, indem er drei Jahre keine Erhöhung vorgenommen und im vierten Jahr die Steuer sogar um den „entsprechenden Teil der Last beseitigt“ habe.¹⁴⁰ Der Redner verkündet zudem (113c), dass diese Senkung noch weiter voranschreiten solle, bis die Steuer bei der Hälfte des Betrages angekommen

¹³⁵ Zu Valens' Steuerpolitik: Jones, *Later Roman Empire* 456–457, 626–630, 727–728; zur Steuerentrichtungsreform: Lenski, *Valens* 297–299; Schmidt-Hofner, *Reagieren* 117–178.

¹³⁶ Maier, *Palastrevolution* 135 bringt das „Ideal vom *basileus polemikos*“ in Verbindungen mit den ökonomischen Interessen der Senatoren bzw. Großgrundbesitzer.

¹³⁷ Ein Indiz dafür, dass auch die Oberschicht von den Steuererleichterungen profitiert hat, ist Amm. 31,14,2–3, der Valens dafür rühmt, dass er sehr gerecht über die Provinzen gewacht habe und sie vor allem beschützt habe, als seien sie sein eigener Haushalt gewesen.

¹³⁸ Hierzu Heather/Moncur, *Politics* 24, Anm. 37: „Themistius often summarises in this way the main point he is about to make (vgl. or. 10,198–130); it is conventional in Greek and Latin writing of the late empire, and indeed generally, to introduce an argument with a ‚sententia‘, or pithy statement of its content.“

¹³⁹ Vorausgesetzt, dass das Pindarzitat auch Themistios schon vermittelt durch Platon in der *politeia* vorlag.

¹⁴⁰ Die Deutung, was Themistios mit dem entsprechenden Teil der Last meint, ist in der Forschung übereinstimmend mit einem Viertel weniger interpretiert worden; vgl. Karayannopolus, *Finanzwesen* 194; Leppin/Portmann, *Themistios* 163; Lenski, *Valens* 294 zu: Matthews/Moncur, *Goths* 24, Anm. 38: „Valens' tax reductions are also mentioned by Themistius, or. 10, 196/129, and confirmed by Amm.

sei, der zum Herrschaftsantritt der beiden Kaiser galt.¹⁴¹ Die Ursache dafür, warum Valens laut Themistios die Steuergerechtigkeit für so wichtig hielt, soll im nächsten Kapitel aufgezeigt werden.

V.4.1.2 Die Römische Herrschaft als ein einziger Haushalt

Soll ich die Ursache dafür nennen? Vor dem Kaiseramt hast du dich um dein privates Haus gekümmert, und diese Erfahrung hast du vom Niederen auf das Höhere übertragen. Die Komödie sagt, man müsse erst Matrose gewesen sein, bevor man das Steuer in die Hand nehmen könne.¹⁴² Du brauchst keinen zu suchen, der dich darüber belehren wird, mit wieviel Schweiß die Bauern zu einem Hemiekton, einem Amphiekton, einem Amphoreus, einer Kupfermünze, einem Silberstater oder sogar einem goldenen kommen, was für die meisten Menschen schon ein erfreulicher Anblick ist. Du weißt, wie schlimm die Schamlosigkeit des Geldeintreibers ist, die Betrügerei des Schreibers, die Habgier des in der Stadt stationierten Soldaten. Durch all diese vervielfacht sich das Unglück. Nachdem du eine solche Erziehung genossen hattest, bist du auf diese Bühne gestiegen, eine Erziehung, die Kyros bei den Persern, Philipp bei den Makedonen, Numa bei den alten Römern genossen hatte, den der römische Senat, als er im Arbeitskittel pflügte, vom Gespann wegzog und ihn dann mit dem Purpur bekleidete. Deswegen besitzt du eine große Umsicht und bist fähig, dich um die riesige römische Herrschaft wie um einen einzigen Haushalt zu kümmern: Was für jedes Jahr (sc. an Geld) eingeht, was ausgegeben wird, was fehlt, was überschüssig ist, wo etwas leichter und wo etwas schwer zu bewerkstelligen ist.¹⁴³ (Them. or. 8,113d–114b; üb. nach Leppin/Portmann)

Den Weg, den Themistios eingeschlagen hat, nämlich der *traditio* die *ratio* entgegenzusetzen, führt er mit verblüffender Direktheit weiter. So, wie er den gewohnheitsmä-

Marc. 31. 14.2. His brother Valentinian pursued a similar policy. Themistius' account of these reforms is precise: taxes have already been reduced by a certain amount, and will be reduced by the same amount again in the next year (cf. n. 41 below) to achieve a total reduction of up to 50%." Lenski meint dazu, dass es noch nicht als beschlossen gelten kann, dass es direkt im nächsten Jahr zu einer weiteren Senkung kommen wird, da die Stelle eher so zu übersetzen ist, dass es in der Zukunft dazu kommen wird.

141 Heather/Matthews, Goths 27, Anm. 38 meinen, dass die Steuer bereits zum Zeitpunkt der Rede die Hälfte dessen, was vor Valentinian und Valens galt, erreicht hatte. Lenski, Valens 294, Anm. 193 hält dies für einen Übersetzungsfehler.

142 Aristoph. Equ. 542.

143 Them. or. 8,113d–114b: Βούλει τοίνυν ἐξείπω τὸ τούτων αἴτιον; οἰκίας πρότερον ἐπεμελήθης ἢ βασιλείας, καὶ μετήνεγκας ἀπὸ τῶν ἐλαττόνων ἐπὶ τὰ μείζω τὴν ἐμπειρίαν. ἐρέτην δὲ ἔφη δεῖν ἢ κωμῳδία πρῶτα γενέσθαι, πρὶν πηδαλίους ἐπιχειρεῖν. οὐδὲν σε δεῖ ζητεῖν τοὺς διδάζοντας ἐξ ὧσων ἰδρώτων περιγίνεται τοῖς γεωργοῖς καὶ ἡμiekton καὶ ἀμφiekton καὶ ἀμφορεὺς καὶ χαλκοῦς εἰς καὶ ἀργυροῦς στατήρ χρυσοῦς δέ, ὅ τι καὶ θέαμα ἀγαπητὸν τοῖς πολλοῖς ἀνθρώποις. οἶσθα ὅπόσον κακὸν πρακτῆρος ἀναισχυντία, ὅπόσον γραμματέως κακοτεχνία, ὅπόσον ἀστικοῦ στρατιώτου φιλοκέρδεια· ὕψ' ὧν πολυπλασιάζεται τὰ δυσχερῆ. ταύτην παιδευθεὶς τὴν παιδείαν ἐπὶ τουτὶ τὸ βῆμα ἀνῆλθες ἦν ἐπαιδευθὴ Κῦρος ἐν Πέρσαις, ἦν Φίλιππος ἐν Μακεδόσιν, ἦν Νουμάς ἐν τοῖς πάλαι Ρωμαίοις, ὃν ἡ σύγκλητος Ρωμαίων ἀροῦντα ἐν ἐξωμίδι ἀποσπάσασα ἐκ τοῦ ζεύγους ἠμφιεσε τῇ ἀλουργίδι· διὰ τοῦτο οἶός τε εἶ πόρωθεν προορᾶν ὥσπερ οἰκίας μίᾳ τῆς τοσαύτης ἀρχῆς, τί μὲν πρόσεισιν ἐκάστου ἔτους, τί δὲ ἀναλοῦται, καὶ τί μὲν ἐνδεῖ, τί δὲ περίεστι, καὶ ποῦ μὲν ῥᾶον, ποῦ δὲ ἐργῶδες.

ßigen Erwartungen der Aristokraten in Bezug auf Geschenke eine Absage erteilte, da sie den ökonomischen Berechnungen nach nicht gerecht seien, so begegnete er auch den Erwartungen an ein Lob für den Kaiser nicht in traditioneller Weise. Anstatt sich an die Regeln etwa Menander Rhetors zu halten, der empfiehlt, niedrige Herkunft beim Kaiserlob besser zu verschweigen, spricht Themistios direkt aus, woher der Kaiser kommt. Könnte dies zunächst wie ein Affront gegenüber der Oberschicht und den dort gängigen Verhaltenscodices wirken, so als ginge der amerikanische Präsident in Jeans auf einen Empfang der Queen, so stellt sich die Strategie des Themistios bei einem genauen Blick doch viel versöhnlicher heraus.

Zunächst ein kurzer Blick auf Valens' Herkunft: Sein Vater hatte ohne Beziehungen und aufgrund seiner militärischen Fähigkeiten etwa 20 Jahre lang gedient, bevor er zum *protector domesticus* aufgestiegen war.¹⁴⁴ Von dort kehrte er zurück und kaufte sich das Grundstück, von dem Themistios hier spricht. Das in der Rede genannte Haus (*oikíaç*) kann man sich nach Lenski als einen Villentyp vorstellen, der sich in Pannonien seit der Mitte des 3. Jahrhunderts ausgebreitet hat. Diese hatten riesige Befestigungsmauern, die mit einigen Türmen ausgestattet waren. Darin gab es autarke Landgüter. Eine von diesen Villen hatte eine quadratische Mauer, die ein Areal von 14 Hektar umfasste. Diese war umgeben von einer Reihe riesiger Gebäude, davon eines ein *horreum*, ein zentraler Platz mit einer Badeanlage und seit Beginn des vierten Jahrhunderts einer christlichen Basilika. Lenski meint, dass diese Villen gebaut waren als „islands of wealth“, die unabhängig bleiben konnten von den Märkten der Städte und von den Pflichten, welche die Städte ihren reicheren Bürgern auferlegten.¹⁴⁵ Da bekannt gewesen sein wird, dass Valens der Sohn eines ehemaligen *comes* war, ist ebenfalls anzunehmen, dass die Zuhörer davon ausgingen, dass es sich um ein sehr großes Gut gehandelt haben wird. Damit kann die Erinnerung daran in der Rede so gedeutet werden:

Der Privatmann Valens war einer von den ehemals großen Großgrundbesitzern Pannoniens. Insofern ist er mit einem Teil derer, vor denen Themistios spricht, auf Augenhöhe. Er kannte also die Verhältnisse der Landbesitzer und die Ansprüche, die ein Kaiser mit seinen Offizieren an die Magnaten der jeweiligen Region stellen konnte. Die Erfahrungen mit dem Gut seines Vater beschreibt Lenski sehr anschaulich:

The nest egg into which he had sunk his fortune was gulped into the belly of the largest leviathan of fourth-century Pannonia, the imperial *res privata*. The estate where Valentinian and Valens had grown up was lost, at least temporarily, to the family.¹⁴⁶

Wenn nun also Themistios die Veränderungen im Steuersystem darauf zurückführt, dass der Kaiser selbst einmal ein Gut geleitet hat, erklärte er damit einmal, dass der

144 Lenski, Valens 46 mit Quellenangaben.

145 Lenski, Valens 39.

146 Lenski, Valens 41.

Kaiser nach wirtschaftlich vernünftigen Kriterien vorgeht. Er stellt aber auch heraus, dass der Kaiser Rücksicht auf die Belange der Großgrundbesitzer nehmen wolle. So zeigte er den Kaiser als ehemaligen Gutsbesitzer, der die Ehrengeschenke für unwirtschaftlich erklärt und dem Brauch stattdessen etwas entgegengesetzt, was jeder der Großen als Landbesitzer ebenfalls berücksichtigen musste: die Kalkulation.¹⁴⁷

Geht man davon aus, dass Themistios mit seiner Rede die Zuhörer nicht vor den Kopf stoßen, sondern für die Akzeptanz des kaiserlichen Programms werben wollte, dann kann folgender Rückschluss in Bezug auf die Adressaten gezogen werden: einige von ihnen waren dem rechnerischen Abwägen von Ein- und Ausgaben in Bezug auf standesgemäße Geschenke des Kaisers weniger abgeneigt, als man es etwa von den alten römischen Aristokraten vermuten würde. Themistios schien seine Argumentation für konsensfähig gehalten zu haben. Das kann wiederum als ein Hinweis dafür gedeutet werden, dass es sich bei dem Gros der Adressaten um solche Magnaten gehandelt hat, die ihrerseits nicht durch Geburt, sondern aufgrund ihrer Leistungen zu ihrem Reichtum und Einflussgekommen waren.¹⁴⁸

Das für die Panegyrik ungewöhnliche Vorgehen, die in Hinblick auf einen Kaiser nicht adäquat erscheinende Herkunft des Valens zu benennen, hindert Themistios jedoch nicht daran, den Kaiser in eine Reihe von *exempla* zu stellen und so der Anforderung der Tradition gerecht zu werden. Bereits Aristophanes habe gefordert, dass einer, der später ein guter Steuermann werden wolle, zuvor Ruderer bzw. Matrose gewesen sein solle. In der Darstellung des Themistios erfüllt Valens die Forderung des attischen Dichters im übertragenen Sinn, indem er wisse, wieviel Mühe es einen Bauern koste, das zu erwirtschaften, was die Geldeintreiber, die als schamlos bezeichnet werden, von den Bauern einforderten. Im weiteren Verlauf der Rede führt Themistios weitere *exempla* berühmter Herrscher an: Kyros habe die gleiche *paideia* wie Valens erfahren, dieselbe sei auch Philipp bei den Makedonen zuteil geworden, wie auch Numa, den Themistios vermutlich mit Cincinnatus verwechselt¹⁴⁹, von dem die Sage berichtet, dass er vom Pflug weg zum Konsul bestellt worden sei. Indem der Redner die Erfahrungen, die diese vor ihrer Herrschaft gemacht hatten, *paideia* nennt, adelt er die Tätigkeit eines Bauern, indem er sie mit einem Wort bezeichnet, mit dem die Eliten der Zeit ihre eigene (nicht bäuerliche) Bildung bezeichneten. Wie bereits bei der Großzügigkeit wird auch der Begriff der *paideia* im Sinne einer Vernunftorientierung hinsichtlich ihres praktischen Nutzens umgedeutet. Themistios benennt sie als das, was ein Herrscher braucht, um gut zu regieren. Dabei greift der Panegyrist auf ein frührepublikanisches Beispiel zurück und damit auf eine Zeit, in der Landwirtschaft selbst für die Soldaten ihre Lebensgrundlage bildete. Mit Kyros und mit Philipp nennt Themistios jeweils solche Herrscher, die am Beginn einer Dynastie standen,

¹⁴⁷ Anders: Heather/Matthews, Goths 25, Anm. 42.

¹⁴⁸ Zur Herkunft der Senatoren des Senats von Constantinopel von nichtsenatorischen Familien: Moser, Emperor 221–233.

¹⁴⁹ Leppin/Portmann, Themistios 275, Anm. 12; Heather /Matthews, Goths 28, Anm. 44.

was von den Eliten so gedeutet werden konnte, dass Valens selbst eine solche gründen wollte. Die Anbindung der kaiserlichen Herkunft an einen frührepublikanischen Konsul und die Herrscher Kyros und Philipp stellt den Kaiser in eine Reihe mit anderen bekannten Herrschern. Die Aufzählung, welche *paideia* Valens erfahren hat, ist aufschlussreich: Seine *paideia* habe ihn gelehrt, welche Missstände es gebe. So lobt Themistios den Kaiser, dass seine Herkunft ihn als einzigen Kaiser in die Lage versetzt habe, die Arbeit der Rechnungsführer und Finanzverwalter genau überprüfen zu können, was dazu führe, dass sie sich nicht für etwas Besseres hielten als die militärischen Würdenträger (114b). Da der Kaiser die Rechnungsführer und Finanzverwalter im Blick habe, bemühten sie sich so genau und gerecht wie möglich zu sein (114b–c). Daher meint Themistios, eine Bitte stellen zu müssen:

V.4.1.3 Die Bitte des Redners um „ein schonendes Verfahren bei der Steuereintreibung“

Um alles weitere zu übergehen, meine ich, dies allein, dessen Nutzen alle erreicht, sei Anlaß genug für eine einzige Bitte. Sie besteht nicht darin, Mesopotamien wiederzuerlangen oder daß die weiter entfernten Skythen zur Raison gebracht werden oder daß die Germanen die Städte, die sie dem Erboden gleichgemacht haben, wieder aufbauen sollen. Wenn uns nämlich das erstere gelingt, so nehmen das nur die Syrer wahr, das zweite die Thraker, das dritte die Gallier und das jeweils dem Siegesmal am nächsten gelegene Land. Ein schonendes Vorgehen bei der Steuereintreibung dagegen bringt einen Nutzen, der allen gleichermaßen zuteil wird, die sich von der Landbestellung ernähren. In den Genuß von Beute und Kriegsgefangenen kommen immer nur die Waffentragenden, und die Last ist keineswegs gleich verteilt: Die einen dienen für Sold, um die Feinde zu bezwingen, diejenigen aber, die für den Sold aufkommen, haben am Siegespreis keinen Anteil. Wenn aber alle zu Teilhabern am Gewinn werden, indem die einen von den Feinden mehr nehmen, die anderen aus ihren Häusern weniger weggeben, dann könnte man dies ein Siegesmal für die allgemeine Wohlfahrt nennen. Es wäre dies ein wahrer Sieg, mit dem wir gleichzeitig die Skythen und die Steuereintreiber demütigen würden, und die Steuereintreiber werden für mich nicht mehr schrecklicher sein als die Barbaren. Das Getreide wird den Bauern nicht genommen werden, bevor es in ihre Scheunen kommt, die Geldleiher werden sich nicht den Erntenden aufdrängen, der Winter wird nicht trostlos sein, weil die Heuschaber modern, sondern die Güter werden allen in einem reichlichen Maß zur Verfügung stehen. Dann werde ich Sinn für die skythische Beute haben, wenn keiner meine Güter zu seiner Beute macht.¹⁵⁰ (Them. or. 8,114c–115a; üb. nach Leppin/Portmann)

150 Them.or. 8,114c–115a: ἵνα τοίνυν τὰ ἄλλα παρῶ τοῦτο ἐξαρκεῖν φημι καὶ μόνον εἰς μιᾶς εὐχῆς ἀφορμὴν, οὗ τὸ κέρδος εἰς ἅπαντας δικνεῖται· τοῦτο δ' ἐστὶν οὐ τὴν μέσσην ἀνακομίσασθαι τῶν ποταμῶν, οὐδὲ Σκύθας τοὺς περαιτέρω σφραγισθῆναι, οὐδὲ Γερμανοὺς ἀναστῆσαι τὰς πόλεις, ἃς διεπόρθησαν. ἐκέινου μὲν γὰρ εἰ καὶ τύχοιμεν, Σύροι μόνον αἰσθήσονται, τοῦ δὲ Θράκες, τοῦ δὲ Γαλάται, καὶ ἢ πρόσοικοι χώρα ἐκάστω τροπαίω· ἢ δὲ περὶ τὰς εἰσπράξεις φειδῶ κοινὸν ἀπάντων κέρδος ἐστὶ τῶν ἀπὸ τῆς γῆς τρεφομένων. καὶ τῶν μὲν λαφύρων καὶ τῶν αἰχμαλώτων εἰς τοὺς τὰ ὅπλα φέροντας μόνους ἢ ἀπόλαυσις περιίσταται, καὶ τὸ πρᾶγμα οὐδαμῶς ἴσον, μισθοφορεῖν ὑπὲρ τοῦ κρατεῖν τῶν πολεμίων, τῶν ἄθλων δὲ μὴ κοινωνεῖν τοὺς μισθοδότας. ὅταν δὲ ἅπαντες γίνωνται μερίται τοῦ κέρδους, οἱ μὲν πλείω λαμβάνοντες ἐκ τῶν πολεμίων, οἱ δὲ ἐλάττω διδόντες ἐκ τῶν οικείων, τοῦτο ἂν τις φαίη τὸ τρόπαιον τῆς κοινῆς εὐδαιμονίας, καὶ ταύτην τὴν νίκην ἀληθινήν, δι' ἣν ἅμα Σκύθαις καὶ τῶν δασ-

Themistios bittet den Kaiser im Namen einer Wohlfahrt für alle, nicht die Rückeroberung Mesopotamiens anzustreben, das nach dem gescheiterten Feldzug Julians verlorengegangen war.¹⁵¹ Damit sprach Themistios eine Bitte aus, die sich gegen diejenigen richtete, die eine Revision der Grenzen im Osten forderten. Eine Stimme für diese Haltung unter den Eliten liefert Libanios in seinem *Epitaphios*.¹⁵² Nach Wiemer kennzeichne Libanios den Friedensvertrag, den Jovian nach dem Tod Julians abgeschlossen hat, „als schändlichen Verrat“.¹⁵³ Bei dem nächsten Teil der Bitte des Themistios, auch nicht die „entfernten Skythen zur Raison“ zu bringen, verhält sich die Bestimmung schon schwieriger. Heather meint, dass Themistios dabei die Goten im Sinn gehabt habe, die sich Prokop während der Usurpation angeschlossen hätten und gegen die Valens nun kämpfe.¹⁵⁴ Dieser Deutung soll weiter unten mit einer inhaltlichen Argumentation widersprochen werden. Hier sollen kurz sprachliche Gegenargumente angeführt werden: Der Unschärfe im Gebrauch des Wortes ‚Skythen‘ schien sich Themistios offensichtlich selbst bewusst, da er zu denen, gegen die seiner Meinung nach nicht gekämpft werden sollte (τοῦτο δ' ἐστὶν (...) οὐδὲ Σκύθας τοὺς περαιτέρω σωφρονισθῆναι) das Wort περαιτέρω hinzufügte und damit auf andere Skythen¹⁵⁵ verweist, die weiter entfernt wohnen als jene, die er weiter unten in der Rede noch einmal als Skythen bezeichnet und die mit dem Verfahren, das er dem Kaiser vorschlägt, gedemütigt werden sollen (καὶ ταύτην τὴν νίκην ἀληθινήν, δι' ἣν ἅμα Σκύθαις καὶ τῶν δασμολόγων ὑπερφρονήσομεν). Mit diesen ‚zweiten‘ Skythen sind plausiblerweise die gemeint, mit denen der Kaiser sich zu diesem Zeitpunkt im Krieg befand. Diese Deutung liegt nahe, da Themistios von einem „wahren Sieg“ (νίκην ἀληθινήν) spricht, der erreicht werden könne. Einen ‚Sieg‘ als einen Ausgang eines tatsächlichen Feldzugs in Aussicht zu stellen, liegt nahe.

Themistios nennt neben Mesopotamien und den „weiter entfernten Skythen“ noch eine dritte Gruppe, die der Redner nicht bekämpft wissen will: die Germanen. Diese hat Heather mit denen identifiziert, die in der Darstellung des Ammians nach Julians Tod über den Rhein hinweg geplündert hätten.¹⁵⁶ Als Argument bringt Themistios, dass von diesen Kriegen jeweils nur diejenigen profitierten, die an den jeweiligen

μολόγων ὑπερφρονήσομεν, καὶ οὐκ ἔσονται μοι τῶν βαρβάρων οἱ πράκτορες φοβερώτεροι οὐδὲ ἐκκενωθήσεται πρὶν εἰσελθεῖν ὁ σῆτος τοῖς γεωργοῖς, οὐδὲ παρεστήξουσιν οἱ δανείζοντες τοῖς τρυγῶσιν, οὐδὲ ἀνεόρταστος ὁ χειμῶν τῶν ταμείων εὐρωπιῶντων, ἀλλ' ἐπιχειλῆ πᾶσι τὰ ἀγαθὰ, καὶ τότε αἰσθήσομαι τῶν λαφύρων τῶν Σκυθικῶν, ὅταν μηδεὶς τὰ ἐμὰ λάφυρα ποιῆται.

151 Zum Friedensschluss unter Jovian: Amm. 25,7,5–12.

152 Lib. or. 18, 276–280.

153 Wiemer, Libanios 264; Wiemer, Libanios 263 f. legt plausibel dar, dass Themistios sich hier eher allgemein im Sinne der Position des Kaisers äußert, als dass er konkret gegen Libanios polemisiere, wie Petit, Antioche 185 f. die Stelle interpretierte.

154 Heather/Matthews, Goths 26, Anm. 48.

155 Da Themistios bei den Nutznießern von einem Kampf gegen diese Goten die Thraker nennt, könnte er mit diesen Goten, gegen die kein Krieg geführt werden sollte, die meinen, von denen Amm. 26,6,11–12 u. 26,7,5 u. 26,9 berichtet.

156 Amm. 26,5,7; Heather/Matthews, Goths 26, Anm. 48.

Grenzen wohnten. Von einem „schonenden Vorgehen bei der Steuereintreibung“ jedoch würden alle profitieren. Die Erklärung, die der Redner bringt, erscheint eingängig. Bei einem Krieg gewannen die Soldaten, bezahlt wird der Krieg jedoch von denen, die keinen Anteil am Sieg hätten. Daher schlägt Themistios etwas vor, dessen Bedeutung schwierig ist. Um die Stelle genauer zu untersuchen, soll sie noch einmal zitiert werden:

Wenn aber alle zu Teilhabern am Gewinn werden, indem die einen von den Feinden mehr nehmen, die anderen aus ihren Häusern weniger weggeben, dann könnte man dies ein Siegesmal für die allgemeine Wohlfahrt nennen. (114d–115a)

Heather deutet die Bitte, die in 114c beginnt und bis zum Ende von 115a ausgeführt wird, wie folgt:

We now come to why the speech is important for Romano-Gothic relations. Financial good sense is offered as a justification for not pursuing further the war against the Goths.¹⁵⁷

Heather vermutet, dass die Rede einen Friedensprozeß einleiten soll, der mit finanziellen Gründen von Themistios rechtfertigt worden sei. Dagegen ist jedoch einzuwenden: Wenn Themistios und der Kaiser die Absicht gehabt hätten, den Krieg gegen die Goten nicht weiter zu führen, wäre es dann nicht sinnvoller gewesen, zunächst Friedensverhandlungen zu führen, um dann den Kaiser als Sieger zu feiern, wie es Themistios in or. 10 zeigt? Es klingt wenig plausibel, dass der Redner in einer Lobrede auf den Kaiser die Soldaten im winterlichen Heerlager demotiviert haben soll, indem er ihnen vorrechnet, wie wenig lohnend ein solcher Feldzug sei. Sich gegen einen Krieg mit den Goten auszusprechen, die während der Usurpation auf der Seite Prokops waren, würde zudem der Einstellung des Valens widersprechen, die Ammian wie folgt beschreibt:

Valens rüstete sich nämlich mit Zustimmung seines Bruders, den er zu Rate zog und dessen Entscheidung für ihn maßgebend war, gegen die Goten, und zwar aus einem berechtigten Grund. Sie hatten nämlich dem Prokop Hilfstruppen gesandt, als dieser den Bürgerkrieg begann.¹⁵⁸ (Amm. 27,4,1).

Lenski, der sich auf Ammian bezieht, meint, dass Valens die Vernunft eines Krieges gegen die Goten, die sich Prokop angeschlossen hatten, weniger darin sah, dass diese eine augenblickliche Bedrohung darstellten, sondern vielmehr als Bestrafung für den Angriff auf ihn als Kaiser.¹⁵⁹ Daher scheint Heathers Deutung nicht plausibel, dass

¹⁵⁷ Heather/Matthews, Goths 26, Anm. 47.

¹⁵⁸ Amm. 27,4,1: *Valens enim, ut consulto placuerat fratri, cuius regebatur arbitrio, arma concussit in Gothos ratione iusta permotus, quod auxilia misere Procopio civilia bella coeptanti.*

¹⁵⁹ Lenski, Valens 147: „Valens’s motivation for undertaking his first Gothic war were thus complex and probably involved elements that had very little to do with military necessity or strategic advantage. Both he and his brother, who had, after all, ordered the campaign in the first place, were inte-

Themistios in 114c mit den Goten, gegen die der Kaiser nicht kämpfen solle, die Goten meinte, die als Hilfstruppen für den Usurpator gedient hatten und gegen die der Kaiser gerade Krieg führte, sondern andere, die nach Themistios weiter entfernt (περαιτέρω) lebten.

Themistios könnte mit der Stelle die Strategie des Valens loben, die dieser angewandt hatte, als die Goten sich im ersten Jahr seines Feldzugs nicht dem offenen Kampf gestellt hatten. So habe sich der Kaiser nach Ammian damit zufrieden geben müssen, seinen Soldaten das Plündern und das Geißelnehmen zu gestatten.¹⁶⁰ Lenski deutet dies als ein Mittel um die Moral der Soldaten aufrechtzuerhalten.¹⁶¹ Wenn Themistios an diese Art des ‚Nehmens von den Feinden‘ gedacht hat, dann lässt sich die Aussage auch in einem Heereslager denken, das sich noch im Kriegszustand befindet. Die Stoßrichtung der Lobrede würde sich dann weniger gegen den Krieg als solchen richten, sondern nur dagegen, dass hauptsächlich die Steuerzahler für die Kosten aufzukommen hätten. Hinsichtlich des Gewinns, an dem alle dann teilhaben würden, wäre dann folgende Deutung möglich: Wenn die Soldaten bei den Feinden plünderten, könnte das den Anteil der Finanzierung des Krieges mithilfe von Steuergeldern reduzieren,¹⁶² was ein schonenderes Verfahren der Steuereintreibung zur Folge haben könnte.¹⁶³

Themistios spricht also auch in 114c–115a im Sinne einer Gerechtigkeit, die sich als Konsequenz vernünftigen Abwägens einstelle. Selbst die Kriegstaktik ist damit rechnerisch abwägenden Kriterien unterworfen. Themistios bringt mit der Rede das Programm des Kaisers zum Ausdruck, dass alles zunächst auf eine Kosten-Nutzen-Rechnung hin geprüft und bilanziert werden solle. Dabei werde der Kaiser, so der latente Sinn, keine Rücksicht auf althergebrachte Privilegien nehmen. Das Prinzip des ‚vernünftigen Abwägens‘ ist dabei das verbindende Glied für die Forderungen hinsichtlich von Kriegen, die nicht geführt werden sollen und der Forderung nach einer Erleichterung in Bezug auf die Steuern.

Das Thema der Steuern ist in der Rede jedoch nicht durch die Bitte erschöpft, die Themistios in 114c–115a entwickelt. Vielmehr nutzt der Panegyrist die Gelegenheit einer Situation, in der die Kriegsführung das Steuersystem stark belastete, um allgemein auf die Reformen zu sprechen zu kommen, die der Kaiser zusammen mit sei-

rested in the acquisition of military glory as a way to satisfy the expectations of their subjects and to shore up their newly established claim to the throne.“ und Lenski, Valens 152.

160 Amm. 27,5,4; Zos. 4,11,2–3.

161 Lenski, Valens 139 mit weiteren Quellen für das Heben der Moral über Raubzüge.

162 Dazu Jones, *Later Roman Empire* 464: „It is noticeable how large a proportion of the burden of taxation fell upon agriculture. The taxes levied by the praetorian prefects fell entirely on land, stock and the rural population.“

163 Nach Lenski, Valens 287 sei es Valentinian und Valens äußerst wichtig gewesen, die finanzielle Belastung ihrer Untertanen zu verringern und dennoch die Staatskosten abzudecken. Den Erfolg, den die beiden darin hatten, sieht er bestätigt in folgendem Ammianuszitat, Amm. 30,9,1: „*in provinciales admodum parcus, tributorum ubique molliens sarcinas.*“

nem Bruder seit ihrer ersten Anfangszeit verfolgten.¹⁶⁴ Bei dieser Folgerung, dass Themistios für die Steuerreform des Valens in gewisser Weise wirbt, sollte nicht stören, dass der Redner es als Bitte vorträgt und daher eingewendet werden kann, dass er um etwas bittet, was noch nicht der Fall ist. Ab 115b macht Themistios klar, dass der Kaiser den Bitten bereits entgegengekommen ist, denn:

Die einen (sc. die Einheimischen) sind zufrieden, die anderen (sc. die Fremden) voller Furcht.¹⁶⁵

Worin konkret sieht Themistios jedoch die Vorteile, die sich dadurch einstellen, dass die genannten Kriege nicht geführt und die Steuermaßnahmen erleichtert worden seien? Er sagt dazu in 115a, dass das Getreide den Bauern nicht mehr genommen werden würde, bevor es in die Scheune komme. Als weitere Verbesserung nennt Themistios, dass die Geldleiher sich nicht den Erntenden aufdrängen würden. Was soll das mit der Steuerentrichtung zu tun haben? Welche Kosten, die die Erntenden offensichtlich nicht aufbringen konnten, so dass die Geldleiher schon bereit standen, um das fehlende Geld auszuleihen, kann der Redner hier meinen? Ähnlich kryptisch wirkt die Aussage, dass nun die Winter nicht mehr trist seien, da die Heuschober nicht mehr vor sich hin moderten. Hinter dieser Aussage könnte ein Hinweis auf Valens Bemühen stecken, gute Heulager bauen zu lassen, um für Ruhe innerhalb der großen Städte zu sorgen. Nach Lenski sei dies ein Hauptanliegen der beiden Kaiser gewesen und anscheinend hat diese Maßnahme gefruchtet, so dass von keinem Hungeraufstand in der Zeit von Valens' Herrschaft zu hören ist.¹⁶⁶

Eine Antwort auf die Fragen, wie die Minderung der Last der Steuern erreicht werden soll, für die Themistios hier wirbt, könnten – wie im Weiteren erklärt werden soll – die Konstitutionen im Zusammenhang mit der Reform der Steuerentrichtung bieten, die Schmidt-Hofner sehr nachvollziehbar aufgearbeitet hat. Hierfür soll das Exzerpt der Konstitution an den Prätoriumspräfekten von Oriens, Auxonius, untersucht werden, die am 3. Mai 369 von Valens in Marianopol ausgestellt wurde:

Entsprechend unserer in weiser Voraussicht für alle Grenzwahlbezirke getroffenen Vorschrift wirst du anordnen, daß die Güter der *annona* von den Provinzialen, die in Nachbarschaft zu einem Grenzwahlbezirk leben, zu den Grenzkastellen verschafft werden. Die in den – Kastellen stationierten Soldaten dürfen zwei Drittel ihrer Verpflegung dort aus den Magazinen nehmen

¹⁶⁴ Auch Lenski, Valens 297 deutet Them. or. 8,115a so, dass hier auf die Steuerreform des Valentinians und Valens Bezug genommen wird: „Even in the first months of their reign, Valentinian and Valens reworked the old tribute system. Although they kept the system in place, they implemented a top-to-bottom overhaul in an effort to make things run more smoothly.“

¹⁶⁵ Them. or. 8,115d: οἱ μὲν γὰρ ἀγαπῶσιν, οἱ δὲ περφορίκασιν.

¹⁶⁶ CTh 15,1,17 (365); Lenski, Valens 281.

und sie sollen nicht gezwungen werden, mehr als ein Drittel selbst heranzutransportieren.¹⁶⁷
(CTh 7,4,15; 3. Mai 369; üb. nach Schmidt-Hofner)

Auch wenn diese Konstitution nach der Rede der *Quinquennalien* datiert, so kann sie in den Zusammenhang mit vielen anderen Konstitutionen aus der Zeit Valentinians und Valens gesetzt werden, die sich nach Schmidt-Hofner unter eine Grundabsicht subsumieren lassen. Die Zielsetzung all dieser wertet Schmidt-Hofner als „programmatisches Regierungshandeln“, auch wenn sie aus einem formal reagierenden Charakter heraus erwachsen seien.¹⁶⁸ Als Absicht der beiden Kaiser benennt er, den Transport der Naturaliensteuer für die Steuerzahler (*ipsi*) zu erleichtern. Dies sollte vor allem durch die Begrenzung der zurückzulegenden Strecken erreicht werden.¹⁶⁹ Gerade die Versorgung der Kastelle konnte die Provinzialen besonders belasten, so dass etwa Libanios berichtet, dass dieses *munus* manche in den Ruin getrieben hätte.¹⁷⁰ Auch in den Konstitutionen finden sich Belege dafür, dass die Transportkosten enorm gewesen sein müssen.¹⁷¹

Die von Schmidt-Hofner herausgearbeitete Zielsetzung dieser Gesetze lässt es plausibel erscheinen, dass Themistios in 114c–115a auf Verbesserungen hinweist, die Valens trotz oder auch gerade wegen der Belastungen des Krieges erreicht habe. Somit koste der Krieg für die Provinzialen aufgrund der Erleichterung in Bezug auf die Steuerentrichtung weniger. Das scheint Themistios an dieser Stelle zu loben. Der Verweis auf die Reduzierung der Transportkosten würde sowohl die Aussage erklären, dass das Getreide nicht schon gleich wieder weg sei, da es nicht sofort dafür verwendet werden müsste, um damit die anfallenden Kosten für die Steuerlieferung des Getreides zu bezahlen. Ebenso wäre damit verständlich, dass die Provinzialen nicht gezwungen seien, sich Geld zu leihen. In diesem Kontext stellt es keine Kleinigkeit dar, dass der Kaiser dagegen Abhilfe geschafft habe, geht es doch implizit letztlich auch um die Versorgung der Soldaten, die durch ein effizienteres Steuerverfahren verbessert werden sollte. Wenn man die Rede so deutet, dass Themistios den Kaiser dafür lobt, dass er selbst zu Kriegszeiten für Gerechtigkeit im Bereich der Steuerzahlung sorgt, wird auch erklärt, wie das Thema der Rede, die Gerechtigkeit des Kaisers in Bezug auf das Steuersystem, zu dem Ort der Rede, dem Winterlager, passen kann. Nicht zuletzt betont der Redner im Kontext des Feldzugs die besondere Leistung des Kaisers, selbst unter solchen Umständen für Gerechtigkeit sorgen zu können und betont damit zugleich den Stellenwert, den die Steuergerechtigkeit beim Kaiser einnimmt. Neben dem Lob, das den Eliten zeigen sollte, was der Kaiser alles zu leisten

167 CTh 7,4,15 (3. Mai 369): *Sicut fieri per omnes limites salubri prospectione praecipimus, species annonas a vicinoribus limitibus (limiti con. Mommsen) provincialibus ordinabis ad castra conferri. et in — castris constituti milites duas alimoniarum partes ibidem de conditis sumant nec amplius quam tertiam partem ipsi cogantur*: Schmidt-Hofner, Reagieren 168.

168 Schmidt-Hofner, Reagieren 167.

169 Schmidt-Hofner, Reagieren 167.

170 Lib. or. 49,2 und Lib. ep. 21,6.

171 CTh 11,1,9 (6. März 365); 11,1,22 (3. September 386); 7,4,23 (16. Juni 396).

vermochte, soll im kommenden Abschnitt eine andere wesentliche Funktion aufgezeigt werden, die aus den Reden entnommen werden kann.

V.4.1.4 Werben für ein neues Amt: ἔθνῶν ἐπιτροπεία

Musterst Du denn etwa nur die Taxiarchen und Lochagen, und ist nur dein Gespann der Strategen ohne Makel, während du diejenigen übersiehst, die zivile Dienste leisten, so daß es möglich wäre, daß jemand, der in Bestechung verstrickt ist, unentdeckt bleibt oder jemand, der übermäßig Steuern eintreibt oder ungesetzliche Entscheidungen trifft oder sich sonstwie gegenüber den Untertanen vergeht? Und nicht nur wie aus der Nähe siehst du alles und hörst du alles, bist fast selbst Augen- und Ohrenzeuge von allem, was jeder einzelne tut. Du lenkst die Augen überall hin, so wie Homer sagt, daß Zeus vom Ida her „die Augen auf die rossezüchtenden Thraker lenkte und die nahekämpfenden Myser“. Dein Blick reicht von den Mysern bis zu den Phoinikern und du bist sehr ungehalten, wenn sie Unrecht leiden. So hast du einen Mangel an Pöstchenhaschern erzeugt, und es gibt keinen Ämterschacher mehr. Die Statthalterschaften der Provinzen werden nicht wie Waren feilgeboten, sondern der alte Zensus ist zur Rechtschaffenheit und Erfahrung hinzugetreten. Und wenn jemand mit einem solchen Besitz vorgefunden wird, wird er es nicht nötig haben, Ernennungsschreiben dazuzuerbitten, sondern er wird der Gemeinschaft Beiträge liefern, auch wenn er es nicht wünscht.¹⁷² (Them. or. 8,116d–117b; üb. nach Leppin/Portmann)

Untersucht man die konkrete Bedeutung der Stelle genauer, stößt man auf Unstimmigkeiten, auf die in der folgenden Wiedergabe der Passage hingewiesen werden soll:

Der Redner betont, dass der Kaiser alles sehe. Keine Ungerechtigkeit entgehe ihm, sei es im Heer oder im zivilen Bereich. Auf letzteren geht Themistios näher ein. Er sagt, dass es dem Kaiser auffalle, wenn jemand in Bestechung verstrickt sei, zu viel Steuern verlange und sich gegenüber Untergebenen nicht rechtens verhalte. Der Redner attestiert dem Kaiser, dass er es nicht dulden könne, wenn seine Untertanen litten. Daher gebe es nun keine Pöstchenhäscher mehr, die sich um Ämter bemühen würden (σπάνιν ἐποίησας τῶν σπουδαρχούντων) und keinen Markt für Ämter (καὶ οὐ πρόκειται νῦν ἀρχῶν ἀγορά). So nachvollziehbar die Delikte, die im ersten Teil des Abschnitts genannt werden, sind, so wenig verständlich scheinen jedoch die Maßnahmen, die Valens gegen diese unternommen haben soll. Wie soll die Ungerechtigkeit, die Themistios oben nennt, damit behoben werden, dass Ämter nicht gekauft werden können und es keinen Handel damit gebe? Auch die Aussage, dass die Ämter ἔθνῶν

172 Them. or. 8,116d–117b: ἄρ' οὖν ταξίαρχους μὲν καὶ λοχαγούς ἐξετάξεις καὶ ἡ ξυνωρίς σοι τῶν στρατηγῶν ἐστὶν ἐκκεκαθαρμένη, τοὺς δὲ εἰρηνικούς ἀρχοντας τοὺτους περιορᾷς καὶ λαθεῖν ἔνεστι δῶρων ἀλόγντα, ἢ προσεισπράξαντα τοῖς ὠρισμένοις ἢ παρανόμως γνόντα, ἢ παροινήσαντα ἄλλως εἰς τοὺς ὑπηκόους; καὶ οὐχ ὥσπερ ἐγγύθεν ἐφεστηκῶς πάντα ἐφορᾷς καὶ πάντ' ἐπακούεις, καὶ σχεδὸν αὐτήκοος εἶ καὶ αὐτόπτης τῶν ὑφ' ἐκάστου δρωμένων, καὶ τοὺς ὀφθαλμούς ἐπὶ πάντα ἄγεις, ὥσπερ τὸν Δία φησὶν Ὅμηρος ἐκ τῆς Ἰδης τρέπειν τῷ ὄσσει νόσφι ἐφ' ἵπποπόλων Θρηκῶν, Μυσῶν τ' ἀγχεμάχων· σὺ δὲ ἐκ Μυσῶν Φοίνικας ἐφορᾷς καὶ ὑπερ ἀγανακτεῖς ἀδικουμένων. τοιγαροῦν σπάνιν ἐποίησας τῶν σπουδαρχούντων, καὶ οὐ πρόκειται νῦν ἀρχῶν ἀγορά, οὐδὲ προκηρύττονται αἱ τῶν ἔθνῶν ἐπιτροπείαι ὥσπερ τὰ ὄνια, ἀλλὰ τὸ ἀρχαῖον τίμημα ἐπανελήλυθε δικαιοσύνη καὶ ἐμπειρία· κἂν τοῦτό τις εὐρίσκηται κεκτημένος, οὐ δεήσειται τοῦ προσαιτεῖν πινακίδας, ἀλλὰ λειτουργήσει τοῖς κοινοῖς, κἂν μὴ προαιρήται.

ἐπιτροπείαι nicht verkauft werden sollen, stattdessen zu dem alten Zensus die Rechtschaffenheit und die Kompetenz dazugekommen seien, scheint wenig erhellend. Die Angaben, dass kein Ernennungsbrief vorgezeigt werden und derjenige, der gefunden worden sei, das Amt übernehmen müsse, ob er wolle oder nicht, lassen sich ebenso schwer auf ein konkretes Verfahren beziehen.

So unklar die Aussagen in Bezug auf die Ämter auch scheinen, so lassen sie sich doch in einer Hinsicht präzisieren: Die Verbindung des Beginns der Textstelle mit dem zweiten Teil der Passage durch das Wort τοιγαροῦν legt nahe, dass es sich dabei um Maßnahmen gegen die Ungerechtigkeiten handelt, die der Kaiser nicht dulde. Nimmt man den Redekontext und die Adressaten hinzu, ist anzunehmen, dass es sich hierbei um eine konkrete Bestimmung handelt, die Valens erlassen hat und die den Eliten bekannt gewesen sein werden. Nun zu den einzelnen Aussagen:

Bei τοιγαροῦν σπάνιν ἐποίησας τῶν σπουδαρχούντων, καὶ οὐ πρόκειται νῦν ἀρχῶν ἀγορά scheint das Verhalten, das damit indirekt angeprangert wird, identifizierbar: es geht vermutlich um jene, die mit großem Eifer Ämter kaufen wollen und um den Markt, der damit einhergeht. Es finden sich in der Zeit von Valens und Valentinian, aber auch schon bei Julian Gesetze, die den Verkauf von Positionen im kaiserlichen Dienst aber auch den der Dienstleistungen selbst eindämmen sollen.¹⁷³

Erhellend wirkt hier, wie Lenski die Aussage interpretiert, dass es unter den Kaisern einen Mangel an Pöstchenhäschern gibt. Er verbindet diese mit dem Valens und Valentinian charakteristischen Verhalten, berufsmäßige Bürokraten und Soldaten den Aristokraten vorzuziehen:

To be sure, some measure of efficiency was gained, but those of senatorial background, who expected high office almost as a birthright, would have been downright indignant. Valentinian and Valens gummed up the patronage machine and in so doing won the wrath of the traditional elite.¹⁷⁴

Wenn Lenski Recht hat, würde das bedeuten, dass Themistius die Aristokraten, die sich durch das meritokratische Prinzip bei der Vergabe der Ämter übervorteilt sahen, vor Augen führte, in welchem größeren Zusammenhang die Reformen des Kaisers zu sehen sind. Nach der Logik der Rede sagt er ihnen, dass die Ämter nach den gleichen rationalen Erwägungen vergeben werden müssen, nach denen auch über sinnvolle oder nicht sinnvolle Kriegszüge geurteilt werden sollte.¹⁷⁵ Konsequenter scheint daher die Aussage, dass auch das Amt, das Themistios im Plural mit ἔθνῶν ἐπιτροπείαι bezeichnet und mit ‚Statthalterschaft‘¹⁷⁶ übersetzt wird, nicht wie eine Ware verkauft werde.

173 Zum Sportelwesen und Ämterkauf: Kelly, Ruling 138 f., 144 f.

174 Lenski, Valens 63.

175 Them. or. 8, 114c.

176 Es ist schwer nachvollziehbar, wie in den Kontext der Rede die ‚Statthalterschaften‘ passen sollen. Zur Übersetzung von ἔθνῶν ἐπιτροπείαι: LSJ s. v. ἡ ἐπιτροπεία A.II: ‚office of a roman procurator‘, LSJ s. v. τὸ ἔθνος A.2.c.: at Rome = ‚provinciae‘; Mason, Greek Terms 142 übersetzt ἐπιτροπος mit *procurator* bzw. dessen Amt. Zu der Nähe der Begriffe *procurator* und *susceptor*: Jones, Later Roman Empire

Auffallend in diesem Zusammenhang wirkt die Wendung ἄλλὰ τὸ ἀρχαῖον τίμημα ἐπανελήλυθε δικαιοσύνη καὶ ἐμπειρία. Betont wird hier die Gerechtigkeit und die Erfahrung, die offensichtlich eine neue Voraussetzung bei der Vergabe des Amtes darstellen.¹⁷⁷ Für die alten Aristokraten mag das eine Zumutung gewesen sein, da sie als Aristokraten traditionell per definitionem zugleich als die Besten galten. Die Wendung τὸ ἀρχαῖον τίμημα (der alte Zensus) könnte von Themistius eine Anspielung auf die traditionelle Vorstellung sein, dass diejenigen, die am meisten besitzen, von alters her auch die Ämter innerhalb des Staatswesens innehaben sollten. Spannend ist nun, dass Themistios die neuen Anforderungen, nämlich Gerechtigkeit und Erfahrung nun im nächsten Satz mit τοῦτο wieder aufgreift, wenn es darum geht, wem dieses Amt übertragen wird, sobald er im Besitz dieser Eigenschaften gefunden wird. Eben diese werden auch in einem Gesetz erwähnt, in dem es um die Änderung bei der Steuereintreibung geht.¹⁷⁸

Vor allem sollen nicht mehr Dekurionen die Eintreibung der Steuergüter übernehmen. Wer deshalb aus den Behörden charakterlich wie finanziell für geeignet befunden wird, soll seinen Namen in eine auf provinzieller Ebene geführte Stammrolle eintragen, um aufgrund dieser Nominierung für ein Jahr Steuern einzutreiben. Dafür sollen keine weiteren Liturgien mehr auf solche Personen zukommen, und wenn sie nach vollzogener Eintreibung und Ausgabe der Naturalien an den Empfänger am Ende ihres Amtes vor dem zuständigen Statthalter Rechenschaft abgelegt haben, sollen sie nach Unserer Entscheidung angemessene Belohnung erhalten. Das neu zu bildende *corpus* der *susceptores* soll außerdem auch ehemalige Offiziale umfassen, das heißt ehemalige *numerarii* und *tabularii*¹⁷⁹ und vergleichbare Ämter derjenigen Behörden, aus denen dieses *corpus* gebildet werden soll. Wer durch Begünstigung zu höheren Würden gelangt ist,

456 sagt, dass die Eintreibung der Steuer von kurialen Beamten ausgeführt wurden, die *procuratores* (ἐπιμεληταί) oder *susceptores* (ἀποδεκταί, ὑποδεκταί), genannt wurden und die von den jeweiligen Stadträten gewählt worden seien. Er bezieht sich dabei freilich auf die Zeit vor der Reform durch Valens und Valentinian. Die verwandte Bedeutung der beiden Begriffe *procurator* und *susceptor* hinsichtlich ihrer Funktion kommt auch in einer Konstitution aus dem Jahre 325 zum Ausdruck: CTh 7,4,1 (19. Oktober 325): *ut procuratores seu susceptores vel praepositii pagorum et horreorum eam (sc. annoniam) comparent*. Bei Themistius kommt die Wendung ἐθνῶν ἐπιτροπεῖαι sonst noch in or. 14 vor, in der er Theodosius bittet, die Ehre Konstantinopels zu vergrößern: τιμαὶ δὲ καὶ τὸ ἀρχεῖν αἰεὶ καὶ τὸ διαλαγχάνειν τὰς τῶν ἐθνῶν ἐπιτροπείας ἐξ ἀρχῆς οικιζομένη τῇ πόλει; In or. 15, 196c hat Cobet eine Emendation vollzogen und τῶν θεῶν ἐπιτροπείας verändert zu τῶν ἐθνῶν ἐπιτροπείας. Bei beiden Stellen wäre es möglich, dass Themistios hier eher einen allgemeineren Verwaltungsbegriff meinte, als genau die Statthalterschaft.

177 Ich bedanke mich bei Hans-Ulrich Wiemer für das Gespräch mit ihm, bei dem er darauf hinwies.

178 Vgl. Schmidt-Hofner, *Reagieren* 121f. zur Verbindung mit der or. 8; auch Heather/Matthews sehen die Verbindung zur Steuereintreibung, auch wenn sie nicht auf die ‚specific details‘ eingehen: Heather/Matthews, *Goths* 31, Anm. 64: „Themistius is perfectly correct to focus attention on the specific details of tax collection, as much as on the centrally set overall tax rate. Valentinian und Valens attempted to cut down on such corruption at the very start of their reigns by shifting the responsibility for allocation and collection away from the city councils towards retired officials from the office of the provincial governor, explicitly because the former were too corrupt.“

179 Zu dem Status der *tabularii* s. Lenski, *Servi Publici* 340f: aus Inschriften und Texten könnte die Aufgabe der *tabularii*, die im Osten des Reiches *logographeis* geheißen hätten, entnommen werden.

bleibt zwar der Tätigkeit als Steuereintreiber verpflichtet, behält aber seinen Status und muß keine Kurienpflichten aufgrund dieser Nominierung befürchten.¹⁸⁰ (CTh 12,6,7; 4. August 365; üb. nach Schmidt-Hofner)

Schmidt-Hofner geht davon aus, dass „CTh12,6,7 Fragment desjenigen Erlasses ist, mit dem die normative Grundlage der Steuererhebungsreform geschaffen wurde“ und dass es sich dabei um eine reichsweite Reform gehandelt habe.¹⁸¹ Die Konstitution gibt nach Schmidt-Hofner Aufschluss darüber, welche „Funktionen innerhalb der Steuereintreibung“ angesprochen und welche Personen für die Ausführung der entsprechenden Dienste vorgesehen worden seien. Die Anordnung beziehe sich auf die „von den Regionalbehörden unter Verantwortung des Prätoriumspräfekten erhobenen Grundsteuer“, die nach „nach dem *capitatio-iugatio*-Verfahren berechnet“ worden sei.¹⁸² Schmidt-Hofner zeigt, dass es darin um die Aufgaben dreier Gruppen ging: die des *susceptor*, der dafür sorgen musste, dass die Steuern zentral gesammelt wurden, des *praepositus horreorum*, der die Oberaufsicht über die Speichermagazine hatte, und des *praepositus pagi*, der die Erhebung der Steuern in den jeweiligen Unterbezirken koordinierte.¹⁸³ Der Reformcharakter der Konstitution zeige sich nach Schmidt-Hofner darin, dass in ihr zum ersten Mal Dienste im Rahmen der Steuerentrichtung an kaiserliche Funktionäre und Würdenträger

Sie seien zuständig gewesen für öffentliche Protokolle wie Archivierung der Dekrete, Katalogisierung öffentlichen Eigentums, Aufbewahrung der Listen von Bürgern und Amtsinhabern, Umsetzung von Gerichtsprozessen und im späten Römischen Reich auch das Notieren von Steuerzahlungen. Lenski schreibt, dass diese in allen Zeiten aus den Reihen der freien Bürger und befreiten öffentlichen Sklaven gezogen werden konnten. Allerdings könne aus dem Katalog bei Weiß, Sklave der Stadt 72f., bes. Anm. 166 entnommen werden, dass die notarielle Beurkundung schon immer sehr häufig die Aufgabe der öffentlichen Sklaven gewesen sei. In einem Reskript von 290 oder 293 erkläre Maximian, dass ein *libertus publicus* der Provinz, der seine Arbeit als *tabularius* nach der Freilassung weitergeführt habe, in keiner Weise seinen freien Status oder die Chancen seines Sohnes, Dekurion zu werden, gefährdet hätte. Im 4. Jahrhundert habe sich der Status des *tabularius* stark verändert, so dass 401 Honorius in einem Gesetz angeordnet habe, dass diejenigen, die dieses Amt in einer ganzen Provinz innehätten, Freie sein sollen. Aus einer Grabinschrift eines *primiscrinarius tabulari* von 432 erfahren wir, dass er den Status eines *clarissimus* erreicht hatte. Im vierten Jahrhundert hätten sicher auch öffentliche Sklaven als *tabularii* gewirkt, im 5. Jahrhundert sei das hingegen verboten gewesen.

180 CTh 12,6,7 (4. August 365): *Ad susceptionem specierum veniant, qui ante omnia sciant se decuriones non esse. ex corpore igitur diversorum officiorum quisquis idoneus repperitur tam moribus quam facultatibus, veluti matriculae per singulas provincias nomen suum adscribat, ut hac ordinatione dispositi annuas susceptiones peragant, ita ut nihil praeterea muneris pertimescant, atque expleta susceptione erogationibusque perfectis transacto illo officio cum aput iudicem fidele obsequium comprobarint, iudicii nostri digna praemia consequantur. adiungi autem ad hoc corpus debent etiam illi, qui ex officiis singulis sint, hoc est ex tabulariis et numerariis similibusve officiis eorum officiorum, de quorum ordine hoc corpus constitui volumus. quicumque vero ex his ad honores potiores per suffragium pervenerint, susceptionis munus perfungantur ita, ut salva sit dignitas quam habent nec ex hac ordinatione curiale consortium pertimescant.*

181 Schmidt-Hofner, Reagieren 122.

182 Schmidt-Hofner, Reagieren 123.

183 Schmidt-Hofner, Reagieren 126.

vergeben worden seien, anstatt die Kurialen damit zu beauftragen. Diese Maßnahme sei in der Geschichte der römischen Finanzverwaltung einmalig gewesen.¹⁸⁴ Nach Schmidt-Hofner zeigten zahlreiche Quellen, dass in der Konsequenz alle Ebenen der Verwaltung von der Reform betroffen gewesen seien. Sowohl Offizielle, die dem Prätoriumspräfekten unterstanden, seien als Liturgen einbezogen worden als auch diejenigen, die den Heermeistern unterstanden.¹⁸⁵ Die hinter der Reform stehende Zielsetzung sieht Schmidt-Hofner darin, „privilegierte Kreise für den Staat in die Pflicht zu nehmen und den Dekurionenstand so von einer lästigen Bürde zu befreien, die seinen eigentlichen munizipalen Aufgaben im Wege stand.“¹⁸⁶ Vor allem die Heranziehung der *honorati* habe die Reform dabei im Auge gehabt, also diejenigen, die sich das „Honorarkodizil eines Posten im Kaiserdienst erworben hatten und so, ohne tatsächlich Dienst geleistet zu haben, als *honorati* in den Genuß von Privilegien der *militantes* kamen.“¹⁸⁷ Aufgrund der großen Erfahrung, die die ehemaligen Offizialen mitbringen konnten, seien auch jene die Zielgruppe für den neuen kaiserlichen Dienst gewesen.¹⁸⁸

Wegen der thematischen Nähe, die Them. or, 116d–117b und CTh 12,6,7 (4. August 365) zeigen, schlage ich vor, den Ausschnitt aus der Rede unter der Annahme zu interpretieren, dass er die Reformen anspricht, die auch in der Konstitution CTh 12,6,7 zu finden sind und zu prüfen, ob dies eine Antwort auf die oben gestellten offenen Fragen geben kann.

Geht man davon aus, dass Themistios von der Reform der Steuereintreibung spricht, lässt sich folgern, dass er mit ἐθνῶν ἐπιτροπεῖαι ganz allgemein kaiserliche Verwaltungsämter in den Provinzen (ἐθνῶν) meint, die Valens neu eingerichtet hat, nachdem er den Dienst von den Dekurionen auf seine Beamten übertragen hat. Die Funktion dieser sei es nach Schmidt-Hofner gewesen, die „von den Regionalbehörden unter Verantwortung des Prätoriumspräfekten erhobenen Grundsteuern“ einzutreiben.¹⁸⁹ In Hinblick auf dieses Amt, betont der Redner nun, dass es nicht käuflich sei (οὐδὲ προκηρύττονται αἱ τῶν ἐθνῶν ἐπιτροπεῖαι ὡσπερ τὰ ὄνια), sondern an den vergeben werden solle, der nach alter Tradition den entsprechenden Zensus erfülle, aber zusätzlich noch gerecht und erfahren sei (ἐπανελήλυθε δικαιοσύνη καὶ ἐμπειρία).¹⁹⁰

184 Schmidt-Hofner, Reagieren 120.

185 Schmidt-Hofner, Reagieren 131.

186 Schmidt-Hofner, Reagieren 147; Lenski, Valens 297 begründet die Veränderung damit, dass die kaiserlichen Funktionäre bei Betrug eher hätten bestraft werden können.

187 Schmidt-Hofner, Reagieren 127.

188 Schmidt-Hofner, Reagieren 127.

189 Schmidt-Hofner, Reagieren 223.

190 Die von Themistios genannte Qualifikation der δικαιοσύνη entspräche der Forderung nach charakterlicher Eignung in CTh 12,6,7 (*repperitur tam moribus*), die genannte Qualifikation der Erfahrung entspräche der Aussage, dass auch ehemalige Offiziale miteinbezogen werden sollen (*hoc corpus debent etiam illi, qui ex officii singulis sint*, CTh 12,6,7). Die finanzielle Voraussetzung des zukünftigen Amtsträgers, die in CTh 12,6,7 mit *tam moribus* bezeichnet wird, nähme Themistios auf, indem er den alten Zensus (τὸ ἀρχαῖον τίμημα) als erste Voraussetzung für ἐθνῶν ἐπιτροπεῖαι nennt.

Damit könnte Themistios auf das in der Konstitution beschriebene Verfahren verweisen, nach dem derjenige, der mit diesen Eigenschaften gefunden werde, ohne viel Bürokratie das Amt antreten solle. Weder bräuchte er dafür ein Ernennungsschreiben vorzuzeigen (οὐ δεήσεται τοῦ προσατεῖν πινακίδας), noch müsse er sich dafür beworben haben (κἂν μὴ προαιρήται). Statt lange auf ein Schreiben zu warten, könne er ohne großen Aufwand für die Gemeinschaft seinen Dienst leisten (ἀλλὰ λειτουργήσῃ τοῖς κοινοῖς). Die Wendung κἂν μὴ προαιρήται wurde von Leppin/Portmann übersetzt mit ‚auch wenn er es nicht wünscht‘. Diese Deutung lässt den Dienst des neuen Amtes eher unattraktiv erscheinen. Der Redner hätte damit gesagt, dass man den Dienst auch dann leisten müsse, wenn man es eigentlich nicht wolle. Das scheint für eine kaiserliche Lobrede wenig plausibel, dass darin dargestellt würde, dass ein kaiserliches Amt ungern übernommen werde.¹⁹¹ Stattdessen erinnert das Verfahren der Ernennung eher einem ‚Ausgewähltsein‘. Derjenige solle das Amt innehaben, der von anderen als geeignet befunden werde, selbst wenn derjenige sich nicht dafür entschieden habe.¹⁹² Mit dem Ausdruck κἂν μὴ προαιρήται charakterisierte Themistios den idealen Amtsinhaber in einer Art Ringkomposition im Gegensatz zu denen, die um ein Amt eiferten, es aber anscheinend nur kaufen wollten, ohne dafür auch etwas leisten zu wollen, zu dem Verhalten also, dem der Kaiser ein Ende gesetzt habe (τοιγαροῦν σπάνιν ἐποίησας τῶν σπουδαρχούντων, καὶ οὐ πρόκειται νῦν ἀρχῶν ἀγορά). Es erscheint plausibler, dass κἂν μὴ προαιρήται eher den Gedanken der *recusatio* aufnimmt, der bei bestimmten Ämtern – gerade auch im kirchlichen Bereich – davon ausgeht, dass derjenige, der ein Amt nicht anstrebt, der geeignetste sei. Damit würde Themistios den potentiellen Amtsträger eher als einen ‚Erwählten‘ denn einen ‚Gezwungenen‘ darstellen. Mit der Interpretation der Stelle unter der Annahme, dass der Redner hier von der Veränderung bei der Steuereintreibung spricht, erscheint die Passage 116b–117d verständlicher.

Scheint nun einiges in der schwer zu deutenden Passage 116d–117b aufgelöst, so bleibt doch ein Verständnisproblem. Themistios beginnt nach der hier gegebenen Deutung damit, die Bevorzugung vor allem geeigneter Männer vor denjenigen zu rechtfertigen, die sich aus Standesgründen dazu berechtigt sahen. Als ein Beispiel für die Neuerung bei der Vergabe der Ämter nennt er nun eines, das eine gewisse Ähnlichkeit zu den Anforderungen aufweist, welche in der Reform der Steuereintreibung genannt werden. Damit wirkt es so, als ob es sich auch dabei um ein Amt handelt, um das die Aristokraten sich betrogen fühlten. Das scheint jedoch nach Lenskis Einschätzung eher unwahrscheinlich: „Tax collection had been the least welcome job of the governors’ staffs.“¹⁹³

¹⁹¹ Ganz anders stellt es sich in den Gesetzen dar. Darin wird deutlich, dass es schwer schien, geeignete Amtsinhaber zu finden. Dieser Unterschied ist mit hoher Wahrscheinlichkeit den verschiedenen Genres ‚Gesetz‘ und ‚Lobrede‘ zuzuschreiben.

¹⁹² LSJ s. v. προαιρέω A.II.4: choose deliberately to do so.

¹⁹³ Lenski, Valens 298.

So schreibt auch Schmidt-Hofner, dass die Durchsetzung der Reform der Steuerentrichtung auf viele Widerstände gestoßen sei, was mit folgendem Gesetzestext veranschaulicht werden soll:

[...] Sooft Deine Erhabenheit erkennt, daß Mangel herrscht an denjenigen, die Wir in Unseren früheren Verfügungen zu susceptores und praepositi (sc. *pagorum* und *horreorum*) zu machen befohlen hatten, wird sie der althergebrachten Sitte und Gewohnheit folgen, und zwar so, daß sie aus demjenigen Stand bestimmt werden, aus dem sie zuvor bestellt zu werden pflegten. Der Statthalter von Kilikien und die anderen Statthalter aber sollen durch Briefe Deiner Hoheit gedrängt werden, daß sie mit größtem Eifer geeignete ehemalige Offiziere aufspüren und veranlassen mögen, daß diese die in den Verfügungen Unserer Gnaden festgesetzten Aufgaben erfüllen. Denn wenn sie aufgrund von Günstlingswirtschaft übergangen wurden, muß der öffentliche Nutzen unbedingt sein Recht erhalten: Es besteht ja kein Zweifel, daß diejenigen Offizialen, die zum jetzigen Zeitpunkt in unterschiedlichen Kanzleien Dienst tun, viele auslassen. Wenn irgendwelche unter ihnen bei einem solchen Winkelzug ertappt werden sollten, werden sie der Todes- und der Vermögensstrafe verfallen, wobei ihr Vermögen den Kurien zufallen wird.¹⁹⁴ (CTh 12,6,5; 4. Juli 365; üb. nach Schmidt-Hofner)

Schmidt-Hofner sieht darin einen von vielen Belegen für das Hauptproblem der Reform.¹⁹⁵ Es war offensichtlich schwierig, geeignete Personen für den Dienst zu finden. In der Disposition wird deutlich, dass die Statthalter gedrängt werden sollten, geeignete Personen zu finden. Die Strafmaßnahme dafür, wenn einer einen geeigneten Kandidaten ausgelassen habe, klingt ausgesprochen scharf, so dass in der Forschung gerade darin ein Beleg für das Scheitern der Konstitution gesehen wurde.¹⁹⁶

Die vielen Anzeichen dafür, dass die Reform auf Schwierigkeiten gestoßen sei, belege nach Schmidt-Hofner jedoch nicht ihr gänzlichliches Scheitern. Vielmehr gebe es noch Jahre nach der Herrschaft der beiden Kaiser Belege dafür, dass die Reform umgesetzt worden sei.¹⁹⁷ Wenn Themistios in der or. 8 auf die Reform bei der Steuereintreibung anspielt, wäre das ein weiterer Beleg dafür, dass die Kaiser auch im Jahre 368/369¹⁹⁸ noch an der Reform festgehalten haben. Es bleibt jedoch die Frage, welche Funktion es hatte, dass die Verminderung des Ämterverkaufs, der vermutlich bei den alten Eliten für Unmut gesorgt hat, mehr oder weniger in einem Zug mit dem eher

194 CTh 12,6,5 (4. Juli 365): [...] *Excellentia tua, ubi eos deesse perviderit, quos susceptores et praepositos creari scitis prioribus iusseramus, vetustum morem consuetudinemque sectabitur, scilicet ut ex eo ordine constituentur, ex quo ante consueverant ordinari, modo ut ipse Ciliciae praeses et ceteri magnitudinis litteris urgeantur, ut idoneos ex diversis officiis tota sagacitate vestigent eosque gerere praestitutam scitis nostrae manuetudinis sollicitudinem faciant. Nam si qui per gratiam fuerint praetermissi, necesse habet exigere publica commoditas ultionem. nec enim dubium est eos officiales, qui nunc diversis officiis obsecundant, plurimos praetermittere, quorum si qui in huiusmodi fuerint arte deprehensi, dabunt poenas, facultatibus traditis curiis, etiam capitibus ac salutis.*

195 Schmidt-Hofner, Reagieren 138 f.

196 So Lenski, Valens 298, der auf Giardina/Grelle, MEFRA 95, 1983, 300 f. verweist.

197 Schmidt-Hofner, Reagieren 144–146.

198 Zur Datierung der Rede s. S. 24, Anm. 90.

ungeliebten Amt der Steuereintreibung genannt wird. Im Folgenden soll ein Erklärungsversuch gegeben werden. Vielleicht steckt dahinter die Absicht, die verschiedenen Ämter insofern zu nivellieren, indem sie alle darauf reduziert werden, dass sie vor allem fähig und gerecht ausgeführt werden sollen. Damit würde die spezielle Politik des Kaisers umso mehr hervortreten, die dadurch geprägt scheint, dass keine Rücksicht auf alte Ansprüche gelegt werde und umso mehr Gewicht auf Gerechtigkeit in Hinsicht auf alle Untertanen.

V.4.1.5 Der νόμος ἔμψυχος und die Steuerreform

Im folgenden Text der Rede geht es weiterhin um die herausragende Bedeutung der Ausübung der Ämter:

Sie wußten nicht, daß jeder, der ein Amt erwirbt, ein kleines Abbild der Herrschaft übernimmt, und aus dem Abbild schließen die Menschen auf die Gestalt des Urbilds: Es wäre lächerlich, ein Standbild umzustürzen, weil es nicht sehr ähnlich geraten ist, oder ein Gemälde schnell abzuwischen, wenn es keine Züge des Modells aufweist, aber sich bei den lebenden Bildern nicht darum zu kümmern, ob sie leichtsinnig handeln. Gleichwohl, auch wenn nun ein erzenes Bild nicht die Gestalt des Kaisers wiedergibt, so würde es den Betrachtern nicht schaden, ein Beamter aber, der deinem Wesen nicht entspricht, wird zum Unheil der ihm zugeordneten Untertanen und verkehrt die Macht, die er zum Guten erlangt hat, in ihr Gegenteil.¹⁹⁹ (Them. or. 8,117d–118a; üb. nach Leppin/Portmann)

und:

Ich preise nun vieles an deiner Herrschaft, am meisten preise ich von dem noch nicht Genannten, daß du die mit der Zeit außer Gebrauch gekommene Sitte wieder eingeführt und dich dafür entschieden hast, von den Freunden Geschenke zu fordern, nicht etwa, bei Zeus, ein Pferd oder Hunde – denn bei ihnen paßt es besser zu einem Herrscher, sie zu geben als sie zu nehmen –, sondern gute Männer, die sich für ein Amt eignen und ohne die deine Untertanen deine Fürsorge nicht spüren würden, denn auch wenn du eine Choinix auferlegst oder eine einzige Kotyle²⁰⁰, so wird dieser ganze Eifer sinnlos und unnützlich, wenn damit verbrecherisch verfahren würde. Nichts an den Steuern ist so drückend, daß es nicht auch, für sich genommen, leicht sein könnte. Alles

¹⁹⁹ Them. or. 8,117d–118a: οὐκ εἰδότες ὅτι πᾶς ὁ λαχὼν ἀρχὴν μικρὰν εἰκόνα τῆς βασιλείας ὑποδέχεται. τεκμαίρονται δὲ ἐκ τῆς εἰκόνης οἱ ἄνθρωποι τὴν μορφήν τοῦ ἀρχετύπου. γελοῖον οὖν ἀνδριάντα μὲν, ἂν μὴ πάνυ προσεικῶς ᾖ, καταβάλλειν καὶ τὸν πίνακα εὐθύς ἐξαλείφειν, εἰ μὴδὲν φέρει τοῦ παραδείγματος, περὶ δὲ τὰς ἐμψύχους εἰκόνας μὴ φροντίζειν ῥαδιουργοῦντας, καίτοι χαλκῆ μὲν εἰκὼν μὴ σώζουσα τὴν ἰδέαν τοῦ βασιλέως οὐδὲν ἂν λυμῆναιτο τοῖς θεωμένοις, ἄρχων δὲ μὴ φέρων τὸν σὸν χαρακτήρα ἀντὶ κακῆς γίνονται μοίρας τοῖς ὑπακούειν ταχθεῖσι, καὶ μετατίθησι τὴν ἐξουσίαν, ἧς ἐπὶ τῷ εὐποιεῖν τετύχηκεν εἰς τὸναντίον.

²⁰⁰ Bei Choinix handelt es sich um ein Maß, meist für Getreide, das etwa dem entsprach, was nach Schätzung einem Mann zur täglichen Nahrung reichte (s. s.v. ψοῖνιξ RE III,2); bei der Kotyle handelt es sich um ein Hohlmaß für Trockenes und Flüssiges, ihr Volumen entsprach vermutlich c.a. 300 ml (einem Mittelwert der athenischen Kotyle und der in Pergamon): s. s.v. Kotyle 2) XI,2 RE.

hängt ab vom „Wann“, „Wie“, „Nicht hier, sondern dort“, „Nicht morgen, sondern sofort“. Solches macht auch das Kleine groß und das Leichteste lästig, und daß plötzlich zwei Obolen ein Talent bedeuten. Dies kann gesetzlich nicht angeordnet werden; die Natur dieser Dinge ist nämlich nicht so angelegt, eine feste Norm annehmen zu können. Es ist also ein beseeltes Gesetz vonnöten, das sich jedem Umstand anpaßt, sowie eine realitätsnahe Gerechtigkeit, die die jeweiligen Gegebenheiten für die Untertanen gut einrichtet. Diejenigen, die einen Teil verwalten werden, gehören notwendigerweise zu demjenigen, von dem das Ganze abhängt – wie ja auch ‚Kosmos‘²⁰¹ der angemessene Name für dieses Ganze ist. Der hauptsächliche Teil des Wohlergehens liegt zwar in den Händen des Gottes, die einzelnen Teile lenken indessen die jeweils verschiedenen von ihm Eingesetzten. Du betrachtetest als nötig, daß auch diese Ordnung, der du vorstehst, an jenem ‚Kosmos‘ Anteil haben soll.²⁰² (Them. or. 8,118b–119a; üb. nach Leppin/Portmann)

Den Offiziellen wird in dem ersten Teil der zitierten Passage die Bedeutung ihrer Funktion vor Augen geführt. Sobald sie ein kleines Amt (ἀρχήν) übernähmen, seien sie ein Bild der kaiserlichen Herrschaft (εἰκόνα τῆς βασιλείας). Im Kontext der Rede erinnert der Begriff εἰκῶν auch an das in Kapitel III beschriebene Verhältnis zwischen Kaiser und Gott und die damit zusammenhängende Nachahmung des Gottes durch den Kaiser. Themistios lobte dabei die Nachahmung Gottes durch den Kaiser als eine Leistung, die daraus erwuchs, dass dieser sich für das ethisch richtige Handeln entschieden habe. So sollen nun auch diejenigen – so die implizite Aussage –, die ein kaiserliches Amt innehaben, sich ihrer Verantwortung bewusst sein und dem Kaiser, ihrem Abbild, nacheifern. Im zweiten Absatz der zitierten Stelle (118b–119a) spricht Themistios nun davon, dass der Kaiser eine aus der Mode gekommene Gewohnheit wieder eingeführt habe. Er würde nämlich Geschenke von seinen Freunden fordern. Damit werden diejenigen Männer, die Valens von seinen Freunden als Geschenke gegeben werden sollen, als besonders kostbar dargestellt. Der Zusatz, dass diese gut sein und sich für ein Amt eignen sollten (ἀλλ’ ἀνδρας ἀγαθοὺς καὶ πρὸς τὸ

201 LSJ s. v. ὁ κόσμος A.IV.: ‚universe‘.

202 Them. or. 8,118b–119a: Πολλὰ οὖν ἀγάμενος τῆς βασιλείας τουτὶ μάλιστα ἀγαμαὶ τῶν λοιπῶν, ὅτι τὸν θεσμόν τουτῶν ἐν χρόνῳ περιοφθέντα εἰς τάξιν καθίστης καὶ δῶρα παρὰ τῶν φίλων ἐγνώκας ἀπαιτεῖν, οὐχ ἵππον οὐδὲ κύνας μὰ Δία—ταῦτα γὰρ διδόναι μᾶλλον ἢ λαμβάνειν βασιλικώτερον—ἀλλ’ ἀνδρας ἀγαθοὺς καὶ πρὸς τὸ ἀρχεῖν ἐπιτηδεῖους, ὧν δίχα τοῖς ὑπηκόοις οὐδεμία γένοιτο αἰσθησις τῆς παρὰ σοῦ κηδεμονίας, ἀλλὰ κἂν χοίνικα ἐπιτάττης κἂν μίαν κοτύλην, ἅπασα αὕτη ἢ φιλοτιμία ἀκαρπὸς γίνεται καὶ ἀνόνητος, εἰ κακουργοῖτο. οὐδὲν γὰρ οὕτω βαρὺ τῶν τελομένων, ὡς αὐτὸ καθ’ ἑαυτὸ μὴ ῥάδιον εἶναι, ἀλλὰ τὸ πότε καὶ πῶς, καὶ τὸ μὴ ἐνθαδί, ἀλλ’ ἐνθαδί, καὶ τὸ μὴ εἰς αἴριον, ἀλλ’ αὐτίκα· ταῦτα ποιεῖ καὶ τὸ μικρὸν μέγα καὶ τὸ ῥᾶστον ἐργῶδες, καὶ τὸ δυσὶν ὀβολοῖν ἄξιον ταλάντου, ἃ νόμῳ μὲν διορίζειν οὐχ οἶόν τε· οὐ γὰρ δέχεσθαι πέφυκεν ἢ τούτων φύσις τύπον ἐστώτα· νόμου δὲ ἐμπύχου δεῖ πρὸς τὸν καιρὸν ἕκαστον ἀρμοσσομένου καὶ δικαιοσύνης χθαμαλωτέρας, αἰεὶ τὸ παρὸν τοῖς ὑπηκόοις εὖ τιθεμένης. τοιούτους δὲ ὑπάρχειν ἀνάγκη τοὺς μέρους ἐπιτροπεύοντας τῷ τὸ σύμπαν ἀνηρημένῳ, ὡσπερ γε καὶ τοῦ συμπαντος τοῦδε ὁ κόσμος ὄνομα πρέπον ἐστὶ, καὶ τὸ μὲν κεφάλαιον εἰς τὸν θεὸν ἀνήπται τῆς σωτηρίας, τὰ μέρη δὲ ἄλλος ἄλλο κυβερνᾷ τῶν ὑπ’ ἐκείνου προστεταγμένων· ἥς τάξω ἀπολαύειν οἶει δεῖν καὶ τοῦτον τὸν κόσμον οὐ προστατεύεις.

ἄρχειν ἐπιτηδείους) liest sich wie eine Spielart der Wendung „gerecht und erfahren“, wie sie im Zusammenhang mit der Vergabe der Ämter von Themistios bereits genannt wurde. Die Vermutung liegt nahe, dass Themistios auch hier auf die Schwierigkeiten verweist, die sich bei der Suche nach geeigneten Männern für das Amt der Steuereintreibung eingestellt haben (CTh 12,6,5 (4. Juli 365)). Diejenigen, von denen in 117b bereits gesagt wurde, dass sie das Amt übernehmen werden, wenn sie als geeignete befunden werden, scheinen denen zu entsprechen, die von den Freunden des Kaisers als Geschenk gegeben werden (δῶρα παρὰ τῶν φίλων). Nimmt man an, dass es sich bei den Freunden um Statthalter handelt oder um solche, die für die Auswahl der neuen Amtsinhaber in Frage kamen, dann würden diese mit dem Begriff ‚Freund des Kaisers‘ aufgewertet werden. Darüber hinaus formuliert Themistios zugleich auch einen hohen Anspruch an sie, denn φίλος impliziert bei Themistios, wie das Kapitel über die Gleichheit der Brüder gezeigt hat, dass der Freund vor allem das gleiche Streben nach dem Guten, nach der Gerechtigkeit besitzt.²⁰³ Auffallend ist auch hier wieder der grundsätzlich andere Ton, den Themistios in Bezug auf die Reform anspricht, vergleicht man ihn mit dem in CTh 12,6,5 (4. Juli 365). Darin wurde denen, die mit Absicht gute Kandidaten übersehen, mögliche Strafen angedroht. Der Stil der Konstitution ist entsprechend streng. In der Lobrede hingegen erscheinen die Statthalter als Freunde des Kaisers, so dass es fast unmöglich scheint, dass sie Günstlingswirtschaft betrieben. Deutlich wird in der Rede der moralische Appellcharakter an die jeweiligen Amtsinhaber.

Nur wenn gute Männer zu Geschenken gemacht werden, so kann man die Passage bei Themistios deuten, hat die Reform auch eine Chance umgesetzt zu werden. Das, was nach den Worten des Themistios die Last der Steuer ausmache, sei weniger die Steuer selbst, sondern eher der Zeitpunkt, wann sie zu liefern, und auch der Ort, an dem sie abzugeben sei. In der Aussage, dass das „Wo“ entscheidend sei, steckt vermutlich ein Hinweis auf einen Teil der Reform, der die Wege für diejenigen, die die Steuer entrichten, betrifft (CTh 7,4,15; 3. Mai 369). Die Aussage, dass das „Wo“ in Hinblick auf die Entrichtung der Steuer entscheidend sei, kann ein Indiz dafür sein, dass hier die Kosten angesprochen werden, die für den Transport der Naturalien anfielen. Vermutlich wird damit auf einen anderen Teil der Reform, auf den der „Freigabe der Steuerentrichtungsraten“²⁰⁴ verwiesen. Dieser findet sich in CTh 11,1,15 (19.5.366) wieder und legt fest, dass den Steuerzahlern ermöglicht werden solle, die Steuer in drei Raten zu entrichten. Schmidt-Hofner verweist auf eine Neuerung dieser Bestimmung, die nicht in der Ermöglichung der drei Raten gelegen hätte, sondern vielmehr an der Bestrafung, die angedroht wurde, wenn ein Beamter die Annahme der Naturalien verweigere.²⁰⁵ CTh 11,1,15 (19.5.366) kann daher als Ausdruck für die

203 Vgl. S. 159.

204 Schmidt-Hofner, Reagieren 157.

205 Schmidt-Hofner, Reagieren 157–161.

Schwierigkeit betrachtet werden, eine angemessene Umsetzung der Konstitutionen zu gewährleisten. Es war offensichtlich nicht leicht, jemanden zu finden, der die nötige Flexibilität bei dieser Aufgabe aufwies. Derjenige hätte ganz im Sinne des Kaisers vor allem das Wohl der Untertanen im Auge haben müssen, um das „Wann“, den richtigen Zeitpunkt für denjenigen, der die Steuer entrichtet, zu akzeptieren. Daher scheint es kein Zufall zu sein, dass Themistios kurz davor davon spricht, dass jeder, der ein Amt übernehme, ein Abbild des Kaisers sei. Schmidt-Hofner geht davon aus, dass die Konstitution daraus erwuchs, dass die Beamten die Wahlfreiheit derjenigen, die die *annona* zu entrichten hatten, missachteten. Daher sollte diese allgemeingültig fixiert werden.²⁰⁶

Bezieht man nun die Aussagen des Themistios auf diesen Teil der Steuerreform, dann scheint der Redner einem fixierten Gesetz gegenüber misstrauisch zu sein. Vielmehr spricht er von der Notwendigkeit eines νόμος ἔμψυχος. Dieser steht wiederum nach der hellenistischen²⁰⁷ Herrscherideologie in einem engen Verhältnis zu der Nachahmung des und der Annäherung an das Göttliche (ὁμοίωσις θεῶ). Nuffelen meint, dass ein Philosoph, wenn er einen König als νόμος ἔμψυχος beschrieben habe, diesem eine Übermittlerrolle des göttlichen Willens auf der Erde zugesprochen habe. Das bedeute, dass er das positive Gesetz dann korrigieren müsse, wenn es gegen das göttliche Gesetz verstoße. Gleichzeitig impliziere das aber auch, dass der Herrscher sich dabei dem göttlichen Gesetz und der göttlichen Gerechtigkeit voll unterordnen müsse. Der König müsse sich mit diesem voll identifizieren. Den Begriff von νόμος ἔμψυχος bezeichnet Nuffelen daher ausdrücklich als normativ. Er bedeute, dass der König nicht allein durch seine Herrscherposition νόμος ἔμψυχος sei, sondern nur dann, wenn er sich voll dem Willen des göttlichen Rechts anpasse. Wenn er das versäume, werde er hingegen zum Tyrannen.²⁰⁸

Themistios scheint nach Schramm in Bezug auf den νόμος ἔμψυχος noch einen Schritt weiter gegangen zu sein:

In Hinblick auf Themistios' politische Theologie ist bedeutsam, daß Gott „Gesetz“ (lex) oder sogar „lebendiges“ oder „beseeltes Gesetz“ (*viva* bzw. *animata lex*) ist (Them. In Metaph. XII, 34,30–34), anscheinend eine für Themistios typische Zutat, die sich weder bei Aristoteles noch bei den Neuplatonikern finden läßt. Ausdruck und Vorstellung eines „beseelten Gesetzes“ sind offenbar stoisch und die theologische Legitimation für den Begriff des „lebendigen Gesetzes“ (νόμος ἔμψυχος), den Themistios in den Reden auf den Kaiser anwendet.²⁰⁹

206 Schmidt-Hofner, Reagieren 161.

207 S. Anm. 13.

208 Nuffelen, Rethinking the gods 115–118.

209 Schramm, Freundschaft 209.

So hat auch Euseb den Begriff auf den göttlichen Logos oder Jesus Christus angewandt, jedoch nie auf den Kaiser.

Deshalb gibt es auch nur einen einzigen Gott aber nicht zwei, auch nicht drei oder noch mehr, – genau genommen ist der Polytheismus Atheismus –: Einer (nur) ist König, einer ist dessen Logos und eines das königliche Gesetz, das nicht durch Wörter und Silben ausgesprochen wird noch auch in Schriften oder auf Säulen durch die Länge der Zeit aufgezehrt wird; lebendig und real existierend ist Gott Logos; an all die unter ihm und nach ihm hat er das Königreich seines Vaters verteilt. (...) All diese führt der königliche Logos an wie ein Statthalter des großen Königs (...) den derjenige, der ihn als lebendiges Wort,²¹⁰ Gesetz,²¹¹ Weisheit²¹² und Fülle von allem Guten²¹³ gezeugt und seine Existenz begründet hat, allen, die unter seiner Herrschaft stehen, als Geschenk größter Güter gegeben hat.²¹⁴ (Eus. LC 3,6; üb. Schneider)

Da der *basileus* nach Euseb die Nachbildung des ewigen Wortes gewesen sei, „appointed by, and the representative of, the Almighty Sovereign“²¹⁵, sei es nach Dvornik nur folgerichtig gewesen, dass auch der Kaiser das Gesetz darstelle. Dieser Gedanke finde sich jedoch noch nicht bei Euseb, sondern erst im byzantinischen politischen Denken.²¹⁶

Themistios scheint somit eine Art Vorreiterrolle für die späteren christlichen Denker übernommen zu haben. Er führt das aus, was für Dvornik nur konsequent gewesen wäre, indem er die Idee des νόμος ἐμψυχος bereits 368/69 in einem weltlichen Kontext auf einen christlichen Kaiser verwendet, obwohl dieser Ausdruck von christlichen Autoren zuvor nur für Christus oder den göttlichen Logos gebraucht wurde. Interessant ist aber nun, wie der Redner den Begriff anführt. Im Kontext der Steuereintreibung behauptet er, dass ein beseeltes Gesetz vonnöten (νόμου δὲ ἐμψύχου δεῖ) sei, das sich jedem Umstand anpasse (πρὸς τὸν καιρὸν ἕκαστον ἀρμοσσομένου), sowie eine realitätsnahe Gerechtigkeit, die die jeweiligen Gegebenheiten für die Untertanen gut einrichte (καὶ δικαιοσύνης χθαμαλωτέρας, αἰεὶ τὸ παρὸν τοῖς ὑπηκόοις εὖ τιθεμένης). Insofern übernimmt Themistios die Grundideen des bereits beschriebenen Modells des νόμος ἐμψυχος insofern, als das bestehende Gesetz auf die jeweiligen Bedürfnisse der Untertanen hin angepasst werden müsse. Es ist plausibel anzunehmen, dass es sich bei dem Gesetz, das den steuerzahlenden Bürgern nicht genug entgegenkommen könne, um Teile der Steuerreform handelt, wie sich etwa einer in CTh 11,1,15 (19. Mai 366) findet

²¹⁰ Vgl. Hebr 4,12.

²¹¹ Vgl. Röm 10,4.

²¹² Vgl. 1 Kor 1,24.

²¹³ Vgl. Joh 1,16.

²¹⁴ Eus. LC 201–202,27–8[Heikel]: εἷς βασιλεύς, καὶ ὁ τούτου λόγος καὶ νόμος βασιλικὸς εἶς, οὐ ρήμασι καὶ συλλαβαῖς ἐφωνούμενος οὐδ' ἐν γραφαῖς καὶ στήλαις χρόνου μήκει δαπανώμενος, ζῶν δὲ καὶ ὑφ' ἑστώσθεος λόγος, τοῖς ὑπ' αὐτὸν καὶ μετ' αὐτὸν καὶ μετ' αὐτὸν ἅπασιν τὴν τοῦ πατρὸς διαταττόμενος βασιλείαν.(...) ὢν πάντων ὁ βασιλικὸς καθηγείται λόγος οἷα τις μεγάλου βασιλέως ὑπαρχος (...) ὃν δὴ ζῶντα λόγον καὶ νόμον καὶ σοφίαν ἀγαθοῦ τε πλήρωμα παντὸς ὁ γεννήσας ὑποστησάμενος, μεγίστων ἀγαθῶν δόμα τοῖς ὑπὸ τὴν βασιλείαν πᾶσιν ἐδωρήσατο.

²¹⁵ Eus. LC 215,16–22[Heikel].

²¹⁶ Dvornik, Early Christian 622.

oder auch in denen, die der Flexibilität und des Wohlwollens der jeweiligen Beamten bedürfen. In CTh 11,1,15 (19. Mai 366) wurde wiederholt, dass die Steuer an drei möglichen Terminen abgeliefert werden könne. Die von Themistios aufgeführte Anpassung an die jeweiligen Umstände kann so aufgefasst werden, dass derjenige, der die Aufgabe der Steuereintreibung übernehme, in Hinblick auf die Termine die jeweiligen Gegebenheiten der Untertanen dabei berücksichtigen solle. Der Gesetzestext allein könne nicht auf die individuellen Umstände eingehen. Dabei kritisiert der Redner nicht das Gesetz als solches, sondern verdeutlicht, dass allgemeine Festlegungen die jeweiligen Umstände nicht berücksichtigen könnten. Gleich im nächsten Satz sagt er dann: τοιούτους δὲ ὑπάρχειν ἀνάγκη τοὺς μέρος ἐπιτροπεύσοντας τῷ τὸ σύμπαν ἀνηρτημένῳ. Das Wort τοιούτους bedeutet sinnvollerweise, dass diejenigen, die das neue Amt ἐθνῶν ἐπιτροπεία (ἐπιτροπεύσοντας) nach den im Satz zuvor genannten Maßgaben ausführen, sich quasi automatisch in ihrem Verhalten an dem orientieren,²¹⁷ von dem das Ganze abhinge. Als Begründung fügt Themistios hinzu: ὥσπερ γε καὶ τοῦ σύμπαντος τοῦδε ὁ κόσμος ὄνομα πρέπον ἐστί. Im Zusammenhang mit dem νόμος ἔμψυχος erinnert der Redner mit den Begriffen ὁ κόσμος und τὸ σύμπαν an die hellenistische Vorstellung, von der Diotogenes behauptet hat, dass die Polis eine Nachahmung der Ordnung und der Harmonie des Kosmos sei und der König das lebendige Gesetz darin. Hier scheint es jedoch so, als ob auch diejenigen, die laut Rede die neuen Ämter übernehmen und damit ein kleines Abbild der Herrschaft darstellen (μικρὰν εἰκόνα τῆς βασιλείας ὑποδύεται), sich ebenfalls an der kosmischen Ordnung orientieren (τοιούτους δὲ ὑπάρχειν ἀνάγκη τοὺς μέρος ἐπιτροπεύσοντας τῷ τὸ σύμπαν ἀνηρτημένῳ), wenn sie auf die Bedürfnisse der Untertanen bei ihrer Amtausführung Rücksicht nehmen. Ihr Leitfaden sei dabei der νόμος ἔμψυχος. Implizit bedeutet der nächste Satz: καὶ τὸ μὲν κεφάλαιον εἰς τὸν θεὸν ἀνήπται τῆς σωτηρίας, τὰ μέρη δὲ ἄλλο ἄλλο κυβερνᾷ τῶν ὑπ' ἐκείνου προστεταγμένων, dass auch diejenigen, die den Dienst der kaiserlichen Ämter ausführen, letzten Endes von Gott ausgewählt wurden und dass sie neben dem Kaiser, Anteil an der göttlichen Ordnung hätten. Der Kaiser, so schließt die Stelle, wolle es jedenfalls, dass seine Herrschaft Anteil habe an der Ordnung des göttlichen Kosmos (ἢς τάξεως ἀπολαύειν οἶει δεῖν καὶ τοῦτον τὸν κόσμον οὐ προστατεύεις). Doch wie erklärt sich die Verwendung des Begriffs νόμος ἔμψυχος? Stellt er im Zusammenhang mit der Steuer nicht eine unpassende Übertreibung dar?²¹⁸

Ein Blick in die Erläuterungen Schramms zum Aritstoteleskommentar des Themistios erweist sich als aufschlussreich:

Umgekehrt ist die theologische Redeweise [i. e. νόμος ἔμψυχος, Anm. d. Verf.] eigentlich nur durch den metaphorischen Vergleich mit der menschlichen Politik zu verstehen: Wie wenn der spartanische Gesetzgeber Lykurg noch leben und seinem Gesetz beistehen würde, indem er in sich selbst die Könige, Militärführer und Soldaten dächte und sie durch sein Gesetz für ihr politi-

217 LSJ s. v. ὑπάρχω B.II.2.: ‚to be devoted to one‘.

218 Hier bedanke ich mich für die Anregung von Sebastian Schmidt-Hofner im Zusammenhang eines Vortrags, den ich in Tübingen halten konnte.

sches Handeln unauflöslich binden würde, so haben der göttliche Gesetzgeber und sein Gesetz ewiges Leben, und seine Verwaltung der Welt währt ewig und unaufhörlich (Them. In Metaph. 24,3–13). Die beste menschliche Verwaltung existiert dann, wenn die Besten und Gerechtesten die Herrschaft haben und wenn sie das Gesetz achten (*legis normam et ordinem speculando perficiunt administrationem eamque custodiunt*), (Them. In Metaph. 19, 29–32). Das menschliche Gesetz ist keine Substanz, sondern „eine Tätigkeit der Substanz“ (*actio quaedam substantiae*), weil es vergehen kann, während das Wesen des immateriellen göttlichen Denkens einfache, reine Wirklichkeit (*actus*) ist (Them. In Metaph. 19,32–36); hier fallen Sein und *Energieia* zusammen. Die Regierung der Welt gleicht der Regierung einer Stadt, in der der königliche Befehl möglichst optimal vorangeht (Them. In Metaph. 35, 20–22), und „Gott bewegt das Seiende wie das Gesetz, das die Städte regiert, die Beamten bewegt und der königliche Befehl die Untertanen“ (Them. In Metaph. 34,33f., vgl. 35,22–31).

Zieht man Schramms Erklärung der Bedeutung des *νόμος ἐμψυχος* bei Themistios heran, ergibt sich folgende Interpretation für diese Wendung in or. 8, 118d:

Das Gesetz CTh 11,1,15 (19. Mai 366) wiederholt, dass die Steuern an drei Terminen abgeliefert werden können, was Schmidt-Hofner zu der Folgerung veranlasste, dass sich die Steuereintreiber bislang nicht daran gehalten hatten. Hinsichtlich der Terminfindung ist der Gesetzestext allein nicht ausreichend, daher muss er dem göttlichen Gesetz folgend angepasst werden. Der Beamte als Abbild des Kaisers, der das Wohl der Untertanen im Auge hat, richtet sich nach dem göttlichen Gesetz und passt damit das weltlich festgesetzte an die Bedürfnisse der Untertanen an. Der *νόμος ἐμψυχος* wird hier bei Themistios weniger mit einer Person identifiziert, sondern dient der Orientierung bei der Ausführung eines kaiserlichen Amtes. Gerade im Zusammenhang mit der Verwendung des *νόμος ἐμψυχος* in den Reden auf den Kaiser scheint es sehr unwahrscheinlich, dass der Redner seine philosophische Aussage inhaltlich für die Bedürfnisse des Kaisers entworfen hat. Vielmehr wirkt es so, dass das politische Konzept der beiden Kaiser, die Ämter nach Leistung und nicht nach Erbrecht zu vergeben, mit der politischen Philosophie des Themistios sehr gut zusammenpasste. Das Bemühen um gerechtes Handeln nach göttlichem Gesetz erscheint als die Hauptaufgabe der Beamten, unabhängig davon, ob es sich um Aristokraten handelt oder nicht. Es scheint daher plausibel, dass Themistios mit dieser Rede nicht nur diejenigen anspricht, die sich bislang gescheut haben, das Amt der Steuereintreibung zu übernehmen, sondern auch solche, die sich allgemein bei der Ämtervergabe durch die kaiserliche Politik benachteiligt fühlten. Ihnen allen führt Themistios in seiner Rede vor Augen, wie sehr das Vorgehen der beiden Kaiser in Einklang mit seiner politischen Philosophie steht. Bei diesem Versuch ist die Tatsache vermutlich nicht zu unterschätzen, dass Themistios als einer der angesehensten Philosophen galt.

Neben der Werbung für die Akzeptanz der Steuerpolitik und für die Ämter(vergaben), die damit zusammenhängen, konnte der Begriff des *νόμος ἐμψυχος* den gegenwärtigen und zukünftigen Amtsträgern die große Bedeutung ihrer Aufgabe vor Augen zu führen.

Die Forderung nach einem *νόμος ἐμψυχος* erscheint zudem wie eine Ringkomposition zum Beginn der Rede. Diejenigen, die sich als gerechte Männer finden und bei

der Umsetzung der Reform helfen, können sich eines schönen Alters sicher sein durch die Gewissheit des ewigen Lebens.

Die Untersuchung der or. 8 hat gezeigt, dass Themistios die *philanthropia* des Kaisers nicht nur deswegen in der Steuerreform zeigt, da der Krieg gegen die Goten keine großen Erfolge versprach. Vielmehr warb der Redner für das Programm des Kaisers, das auch in vielen Konstitutionen der beiden brüderlichen Kaiser zum Ausdruck gebracht wurde.

Es scheint pausibel, dass in der Panegyrik die von Schmidt-Hofner genannten Ziele der Konstitutionen ebenfalls zum Ausdruck kommen. Das wiederum würde bedeuten, dass die beiden Kaiser ihre Ziele durch die Nutzung unterschiedlicher Medien, der Gesetze und der Panegyrik, verfolgten und dabei bewusst unterschiedliche Adressaten ansprachen. Indem Themistios die *philanthropia* des Kaisers in der Umsetzung der Steuererhebungsreform zeigt, appelliert er zudem an die Wertvorstellung der hohen Würdenträger, damit diese in einer Nachahmung des Kaisers die Reform mit allen Kräften unterstützen.

VI Fazit und Ausblick

VI.1 Zusammenfassung der Ergebnisse

Der Anspruch der vorliegenden Arbeit war es, zu prüfen, ob die Panegyriken Themistios' auf Valens als philosophische Reden gedeutet werden können und unter welchen historischen Bedingungen Themistios seinen Anspruch auf philosophische Wahrhaftigkeit geltend gemacht hat. Die Ergebnisse der Untersuchungen sind vielfältig:

1. Die Deutung, dass Themistios sich allein in den Dienst des Kaisers als eine Art ‚Propagandaminister‘ stellte, konnte widerlegt werden. Die Untersuchung legt nahe, dass Themistios von den Eliten als ‚wahrhafter‘ Philosoph wahrgenommen wurde, gerade weil er in seinen Reden sein Ideal an die Bedürfnisse der Politik angepasst hatte.
2. Es scheint plausibel, dass er den Kaiser in seiner Herrschaft nicht deswegen lobte, um daraus persönlichen Profit zu schlagen. Vielmehr ist anzunehmen, dass ihm eine stabile Herrschaft für das Reich und die Untertanen besser schien als Usurpation und Bürgerkrieg. Die rhetorischen Euphemismen in seinen Lobreden können viel eher als philosophischer Pragmatismus gelten.
3. An Themistios als philosophischem Lobredner ist eine Veränderung in Bezug auf die Philosophie zu erkennen. Die Priorität der *vita activa* erklärt sich aus dem Vorrang des ethischen Auftrags der Philosophie. Eine weitere Bedeutungsverschiebung findet sich darin, dass es bei Themistios' praktischem Philosophieverständnis nicht um den Aufstieg der Seele ging, sondern darum, dass grundsätzlich jeder zu ‚gutem Handeln‘ in der Lage sei. Damit stellte er sich ebenfalls in die Tradition Platons, wobei dessen Philosophie nun auch die Menschen ohne Bildung erreichen sollte.
4. Die faktische Gleichsetzung der Philosophie mit der Ethik in den Lobreden ermöglichte ein Herrschaftskonzept, das den Kaiser in seinen ‚guten Taten‘ als ‚gottgesandt‘ zeigen konnte. Das bedeutet, dass der Herrscher innerhalb dieses Konzepts unabhängig von seiner Religion und von der seiner Untertanen, aber auch unabhängig von seiner Bildung seine Legitimation von Gott ableiten konnte.
5. Innerhalb dieses Herrscherideals war es dem Kaiser möglich, sich nicht nur als ‚gottgesandt‘ darstellen zu lassen, sondern auch als ‚gottgleich‘. Da sich letzteres allein in den ‚guten Taten‘ erwies, wurde es dem Kaiser möglich, sich von den geschriebenen Gesetzen zu ‚lösen‘ und als νόμος ἑμψυχος seine ‚Gottähnlichkeit‘ zu erweisen. Der Kaiser wird so von einem nicht-christlichen Philosophen mit einem theokratischen Herrschaftsanspruch versehen.
6. Die Interpretation der or. 6 gibt Hinweise darauf, dass mit der Durchsetzung des neuen Philosophiekonzepts in den Panegyriken zugleich ein Kampf gegen die theurgisch ausgerichteten Neuplatoniker ausgefochten wurde. Die Stoßrichtung dabei wendete sich vor allem gegen den Anspruch dieser, den Götterwillen zu deuten, dem mit dem Vorwurf der ‚Magie‘ begegnet werden sollte.

7. Die neue Deutung der or. 7 zeigt, dass die Rede für das schonende Verhalten des Kaisers gegenüber den Anhängern Prokops wirbt. Dabei wird die politisch kluge Entscheidung einer Amnestie mit dem Ideal des ‚guten Herrschers‘ erklärt.
8. Die Interpretation der or. 8 ergibt eine neue Gewichtung der kaiserlichen Steuerpolitik. Es geht nicht mehr darum, einzelne Gruppen zu schonen, vielmehr plädiert Themistios für eine Gerechtigkeit, die standesübergreifend wirken sollte. Die or. 8 ist im Zusammenhang mit den Konstitutionen des Valens als Auftakt zu einer neuen und gerechten Finanz- und Steuerpolitik und nicht als rhetorische Einlassung zu einem neuen Pazifismus angesichts unschlagbarer Gegner zu deuten.

VI.2 Ausblick

Die Ergebnisse der Arbeit werfen neue Fragen auf: Es könnte fruchtbar sein, den Deutungsansatz anhand weiterer Panegyriken des Themistios zu überprüfen. Gerade weil die Reden nicht abstrakt idealisierend zu sehen sind, sondern auf konkrete politische Verhältnisse eingehen, kann damit die Regierungszeit des Constantius II., des Valens und auch des Theodosius noch besser erschlossen werden. Die Arbeit soll somit auch ein Beispiel dafür sein, dass die Panegyriken, insbesondere die des Themistios, auch Aufschluss über historische Prozesse und Konflikte geben können und mitnichten bloße Verschleierungen des tatsächlichen Geschehens sind.

Themistios war der erste und auch der letzte Redner in der Antike, der die beiden Genres Rhetorik und Philosophie so miteinander verschmolzen hat. Themistios und seine Reden auf Valens sind sinnbildlich für den Anfang der sogenannten ‚neutralen‘¹ Übergangszeit zwischen Konstantin I. und Theodosius, unter dem sich das Christentum durchsetzte. Themistios' Erben sind mehr oder weniger nur noch christliche Redner. Es wäre eine Untersuchung wert, inwiefern das Herrschaftsbild späterer Lobredner von dem des Themistios geprägt wurde. Auffällig ist immerhin, dass mit Theodosius II. ein Kaiser herrscht, der sich nicht mehr als Feldherr bewähren zu müssen glaubte, sondern durch Gebet und gottesfürchtiges Verhalten gut herrschen wollte.

Die Gleichsetzung des Kaisers mit dem νόμος ἔμψυχος erscheint wie die Wegbereitung des theokratischen Kaiserverständnisses im Osten des Reiches. Nachdem gezeigt worden ist, dass Themistios keineswegs auf Ablehnung bei christlichen Autoren stoßen musste, könnte untersucht werden, ob und wie er bei jenen aufgenommen wurde. Insgesamt scheint es vielversprechend, christliche und philosophische Schriften nicht von vornherein als unterschiedliche Genres zu sehen.

1 Zu dem Begriff ‚Neutralisierung‘ s. Leppin, ZAC 16, 2012, 259–265.

VII Editionen und Übersetzungen

Aelius Aristides

P. Aelii Aristidis, Opera quae exstant omnia, volumen I, Behr, C. A. / Lenz, F. W., Leiden 1876–1980.
Aristides, ex rec. Dindorfii, G., Band 1, Hildesheim 1964 (Ndr. der Ausgabe Leipzig 1829).
P. Aelius Aristides, The Complete Works, Translated into English by Behr, C. A., Band 2, Leiden 1981.

Ammian

Ammianus Marcellinus: Römische Geschichte, Lateinisch und Deutsch und mit einem Kommentar versehen von Seyfarth, W., Band 1,3 und 4 (Schriften und Quellen der Alten Welt 21, 1–4; Textausgabe mit Übersetzung), Berlin 1968–1971.

Bibel

Septuaginta

Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, Rahlfs, A. / Hanhart, R. (Hgg.). Editio altera quam recognovit et emendavit Hanhart, R., Stuttgart 2006.
Septuaginta Deutsch, Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, Kraus, W. / Karrer M. (Hgg.), Stuttgart 2009.

Neues Testament

Novum Testamentum Graece. Griechisch-Deutsch, Nestle E. / Aland K. (Hgg.), Stuttgart 2017 (28., revidierte Auflage).

Codex Iustinianus

Krüger, P., Berlin 1877.

Collatio Mosaicarum et Romanarum legum

Edition Huschke, E., in: Iurisprudentia Anteiustiniana II, 6. Auflage, Seckel, E. / Kübler, B. (Hgg.), Leipzig 1911, 325–394 (6. Auflage 1911, Teubner, Ndr. 1988).

Dion von Prusa

Dionis Prusaenis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia, Arnim, J. de (Hg.), Band 1, Berlin 1962.
Dio Chrysostom, with an English Translation by Cohoon, J. W., Band 1 und 3, Cambridge / London 1971 (4. Auflage).

Eunap

Fragmente

The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire, Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus, Blockley, R.C. (Hg.), Band 2, Cairns / Liverpool 1983.

Vitae Sophistarum

Eunapii Vitae Sophistarum, Scriptores Gr. et Latini consilio Acad. Lync., Giangrande, G. (Hg.), Rom 1956.
Eunapios aus Sardes. Biographien über Philosophen und Sophisten. Einleitung, Übersetzung, Kommentar von Becker, M. (Roma Aeterna 1), Stuttgart 2013.

Euseb

De laudibus Constantini

Eusebius Werke (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte), Heikel, I. (Hg.), Band 1, Leipzig 1902.

In Praise of Constantine. A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Orations, Drake, H. A. (Hg.), Berkeley 1976.

Eusebius von Caesarea, Lobrede auf Konstantin, Über den Logos Gottes, griechisch-deutsch, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Schneider, H. Ph. (Fontes Christiani 89), Freiburg 2020.

Gregor von Nyssa

Oratio catechetica

Gregorii Nysseni Opera, Mühlenberg, E. (Hg.), Band 3,4, Leiden 1996.

De hominis opificio

Sancti patris nostri Gregorii Nysseni Basili Magni fratris quae supersunt omnia. Forbesius, G. H., Band 1, Burntisland 1855, 144–318.

Gregor von Nazianz**Reden**

Grégoire de Nazianze, Discours 42–43, Introduction, texte critique, traduction et notes par Bernard, J. (Sources Chrétiennes 384), Paris 1992.

Briefe

Saint Grégoire de Nazianze, Lettres, texte établi et traduit par Gallay, P., Band 1, Paris 1964.

Hesiod**Erga**

Hesiodi Theogonia opera et dies, scutum Solmsen, F. (Hg.), Oxford 1990 (dritte unveränderte (Auflage).

Fragmente

Fragmenta Hesiodae, Merkelbach R. / West M. L. (Hgg.), Oxford 1967.

Iamblichus

Jamblique: Réponse à Porphyre (De mysteriis) (Collection des universités de France. Série grecque, 496), Saffrey, H. D. / Segonds, A.-Ph., Paris 2013.

Julian

Reden

L'Empereur Julien, Œuvres complètes, Discours de Julien César. Texte établi et traduit par Bidez, J., Band. 1,1, 1932.

L'Empereur Julien, Œuvres complètes, Discours de Julien empereur. Texte établi et traduit par Rochefort, G., Band. 2,1, Paris 1963.

L'Empereur Julien, Œuvres complètes, Discours de Julien empereur. Texte établi et traduit par Lacombrade, Chr., Band. 2,2, Paris 1964.

Briefe

Iulianus Imperator, Epistulae, leges, poemata, fragmenta, varia. Coll. et rec. Bidez, J. / Cumont F., Paris 1922.

Stöcklin-Kaldewey, An den Senat und das Volk der Athener. Einleitung, Übersetzung und Kommentar, *Klio* 2015; 97,2, 687–725.

Libanios

Briefe

Libanii Opera, Foerster, R. (Hg.), Band 10 und 11, Stuttgart 1963 (editio stereotypa).

Reden

Libanii Opera, Foerster, R. (Hg.), Band 1,1, 2, 3 und 4, Stuttgart 1963 (editio stereotypa).

Libanius. Selected Works, with an English Translation, Introduction and Notes by Norman, A. F., Band 1, London 1969.

Menander Rhetor

Menander Rhetor, Russel, D. A. / Wilson, N. G. (Hgg.), Edited with Translation and Commentary, Oxford 1981.

Orosius

Histoires: Contre les Païnes, Band 1, Bücher 1–3, Collection des universités de France, publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé, Arnaud-Lindet, M.-P. (Hg.), Paris 1990.

Panegyrici Latini

XII Panegyrici Latini, recognovit brevique adnotatione critica instruxit, Mynors, R. A. B., Oxford 1964.
Panegyrici latini. Lobreden auf römische Kaiser, eingeleitet, übersetzt und kommentiert, Müller-Rettig, B. (Hg.), Band 1: Von Diokletian bis Konstantin, Darmstadt 2014.

Philostorg

Philostorgius Kirchengeschichte. Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen, Bidez, J. (Hg.), Berlin 1972 (zweite, überarbeitete Auflage).

Pindar

Pindari carmina cum fragmentis, Snell-Maehler, B. (Hg.), Band 2, Leipzig 1964 (Editio tertia).
Pindar, Siegesgesänge und Fragmente. Griechisch und deutsch herausgegeben und übersetzt von Werner, O., München 1967.

Platon

Der Staat

Platon, Werke in acht Bänden, Band 4., Eigler, G. (Hg.), Darmstadt 2005 (4. Auflage) (Abdruck der kritischen Ausgabe von Chambry, É., daneben die deutsche Übersetzung von Schleiermacher, F., Berlin 1828, 2. verbesserte Auflage).
Platon, Der Staat, übersetzt von Rufener, R. Mit einer Einleitung von Szlezak, T. A. und Erläuterungen von Gigon, O., München 2007 (5. Auflage).

Timaios

Platon, Werke in acht Bänden, Bd 7, Eigler, G. (Hg.): Darmstadt 2005 (5. Auflage) (Abdruck der kritischen Ausgabe von Rivaud, A., Paris 1963 (4. Auflage, mit der deutschen Übersetzung von Müller, H., Leipzig 1857).

Sokrates

Socrate de Constantinople, Histoire ecclésiastique, Livres IV–VI, texte grec de l'édition Hansen, G. C., traduction, introduction et notes par Maraval, P. (Sources Chrétiennes 505), Paris 2006.

Sozomenos

Sozomenos: Kirchengeschichte, Bidez, J. (Hg.), (Die Griechischen Schriftsteller der Ersten Jahrhunderte. Neue Folge 40), Berlin 1995 (Erstaufgabe 1957).

Stobaeus

The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Coll. and Ed. by Thesleff, H. (Hg.), (Acta Academiae Aboensis. Ser. A, Humaniora 30,1), Åbo 1965.

Symmachus

Reden

Q. Aurelii Symmachi quae supersunt, edidit Seeck, O. (MGH AA 6,1), Berlin 1883, 1–278.
Quintus Aurelius Symmachus, Reden, Übersetzung und Erläuterung, Pabst, A. (Hg.), Darmstadt 1989.

Theodosiani libri XVI

cum constitutionibus sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes, Mommsen, Th / Meyer, P. M. (Hgg.), Band 1, Berlin 1954 (2. Auflage).

Tertullian

Adversus Praxean

Tertullianus, De patientia, De carnis resurrectione, Adversus Hermogenem, Adversus Valentinianos, Adversus omnes haereses, Adversus Praxean, Adversus Marcionem (CSEL 47), Kroymann, E (Hg.), Salzburg 1906.

Themistios

Demegoria Constantii

Themistii orationes quae supersunt, recensuit Schenkl, H., opus consummaverunt Downey, G. et Norman, A. F., Band 3, Leipzig 1974.

Paraphrasen

Themistii quae fertur in Aristotelis Analyticorum priorum: librum I paraphrasis (= Commentaria in Aristotelem Graeca Bd. 3 Teil 1), Wallies, M. (Hg.), Berlin 1884.

Reden

Themistii orationes quae supersunt, recensuit Schenkl, H., opus consummaverunt Downey, G. et Norman, A. F., Band 1 und 2, Leipzig 1965–71.

Themistios, Staatsreden. Übersetzung, Einführung und Erläuterungen von Leppin, H. / Portmann W. (Bibliothek der griechischen Literatur 46), Stuttgart 1998.

The Private Orations of Themistius, Translated, Annotated, and Introduced by Penella, R. J., Berkeley / Los Angeles / London 2000.

Risâlat

Themistii orationes quae supersunt, recensuit Schenkl, H., opus consummaverunt Downey, G. et Norman, A. F., Band 3, Leipzig 1974.

Thukydides

Thucydidis Historiae, recogn. brevisque adnot. critica instr. Jones H. S., appar. criticum corr. et auxit Powell, J. E., Oxford 1966 (6. Ndr. der Ausgabe von 1867–1939).

Zosimus

Zosime. Histoire Nouvelle, texte établi et traduit par Paschoud, P. (Collection des Universités de France 401), Band 2,2, Paris 1979.

VIII Sekundärliteratur

VIII.1 Abkürzungen

BMCR = Bryn Mawr Classical Review, <https://bmc.brynmawr.edu>.

HWb Georges = Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch, aus den Quellen zusammengetragen und mit besonderer Bezugnahme auf Synonymik und Antiquitäten unter Berücksichtigung der besten Hilfsmittel, ausgearbeitet v. Georges, K. E., unveränderter Nachdruck der achten verbesserten und vermehrten Auflage v. Georges, H., 2. Bd., Darmstadt 1998 (Ndr.)

LSJ = Greek-English Lexicon compiled by Liddell, H. G. and Scott, R. A new Edition revised and augmented throughout by Jones, H. S., Oxford 1961.

PLRE = Jones, A. H. M. / Martindale, / J., Morris, J., The Prosopography of the Later Roman Empire I (A. D. 260–395), Cambridge 1971.

RAC = Reallexikon für Antike und Christentum, Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, Schöllgen, G. et al. (Hgg.), Stuttgart 1950 ff.

RE = Paulys Realenzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft, Wissowa, G. (Hg.), Stuttgart 1890–1980.

VIII.2 Literatur

Alföldi, A., A Conflict of Ideas in the Late Roman Empire, Oxford 1952.

Apel, K.-O., Der Denkweg von Charles Sanders Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus, Frankfurt a. M. 1975.

Athanassiadi-Fowden, P., Julian and Hellenism, An Intellectual Biography, Oxford 1981.

Athanassiadi, P. / Frede, M., Pagan Monotheism in Late Antiquity, Oxford 2001.

Athanassiadi, P., Mutations of Hellenism in Late Antiquity (Variorum Collected Studies Series. CS 1052), Farnham / Burlington 2015.

Balleriaux, O. (†) / Schamp, J., Thémistios, Tome I, Discours I-IV, Les Héritiers de Constantin, textes établis, traduits et commentés, Paris 2022.

Barceló, P., Constantius II. und seine Zeit. Die Anfänge des Staatskirchentums, Stuttgart 2004.

Barnes, T. D., Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire, Cambridge 1993.

Barnes, T. D., Two Speeches by Eusebius, GRBS 18,4, 1977, 341–345.

Baynes, N. H., Eusebius and the Christian Empire, in: ders., Byzantine Studies and Other Essays, London 1955, 168–172 [= N. H. Baynes, Eusebius and the Christian Empire, in: Mélanges Bidez (Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales 2), Brüssel 1934, 13–18].

Baynes, N. H. (Hg.), The Byzantine State, in: ders., Byzantine Studies and Other Essays, London 1955, 47–66.

Becker, M. (Hg.), Eunapios aus Sardes, Biographien über Philosophen und Sophisten. Einleitung, Übersetzung, Kommentar (Roma Aeterna 1), Stuttgart 2013.

Bleicken, J., Prinzipat und Dominat, Gedanken zur Periodisierung der römischen Kaiserzeit, Wiesbaden 1978 [= Bleicken, J., Gesammelte Schriften, Bd. 2, Stuttgart 1998].

Bleicken, J., Zum Begriff der römischen Amtsgewalt: *auspicium, potestas, imperium* (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse 9), Göttingen 1981.

Bouchery, F., Themistius in Libanius' brieven: critique uitgave van 52 brieven; voorzien van een historisch commentaar en tekstverklarende nota's, Gent 1936.

- Boulanger, A., *Aelius Aristide(s) et la sophistique de la province d'Asie su IIe siècle de notre ère* (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 126), Paris 1923.
- Bowersock, G. W., *From Emperor to Bishop. The Self-Conscious Transformation of Political Power in the Fourth Century A.D.*, CPh 81,4, 1986, 298–307.
- Bowersock, G. W., *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford 1996.
- Bowersock, G. W., *Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge 1990.
- Bowersock, G. W., *Julian the Apostate*, London 1978.
- Bradbury, S., *Innovation and Reaction in the Age of Constantine and Julian*. Diss. Berkeley 1986.
- Brauch, T., *Themistius and the Emperor Julian*, Byzantion 63, 1993, 79–115.
- Brennecke, H. C., *Studien zur Geschichte der Homöer* (Beiträge zur historischen Theologie 73), Tübingen 1988.
- Bremmer, J. N., *The Birth of the Term ‚Magic‘*, ZPE 126, 1999, 1–12.
- Bringmann, K., *Kaiser Julian (Gestalten der Antike)*, Darmstadt 2004.
- Bringmann, K., *Julian, Kaiser und Philosoph*, in: Schäfer, Chr. (Hg.), *Kaiser Julian ‚Apostata‘ und die philosophische Reaktion gegen das Christentum*, Berlin 2008, 87–104.
- Brons, J. A., *De wordkreuze in Themistius' redevoeringen*. Bijdrage tot hert onderzoek naar Themistius' bronnen en modellen, Nimwegen 1948.
- Brownen, N., *Divine Providence and Free Will in Gregory of Nyssa and His Theological Milieu*, Phronema 27,2, 2012, 35–51.
- Brownen, N., *Dream Visions, Prophecy and Contemplation in Origen's Contra Celsum*, in: Pachoumi, E. / Edwards, M. (Hgg.), *Praying and Contemplating in Late Antiquity* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 113), Tübingen 2019, 123–137.
- Brown, P., *Macht und Rhetorik in der Spätantike. Der Weg zu einem ‚christlichen Imperium‘*, München 1995 [engl. *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, Madison 1992].
- Burkart, E., *Kreuzzug als Selbstbeschreibung. Burgundische Statuspolitik in den spätmittelalterlichen Traktaten des Jean Germain* (Pariser Historische Studien 117), Heidelberg 2020.
- Bussanich, J., *Philosophy, Theology, and Magic. Gods and Forms in Iamblichus*, in: Erler, M. / Kobusch, T. (Hgg.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens. Akten des Internationalen Kongresses vom 13.–17. März 2001 in Würzburg* (Beiträge zur Altertumskunde 160), München / Leipzig 2002, 39–61.
- Bussanich, J., *Rebirth Eschatology in Plato and Plotinus*, in: Adluri, V. (Hg.), *Philosophy and Salvation in Greek Religion*, Berlin / Boston 2013, 243–288.
- Cameron, Al., *Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford 1970.
- Cameron, Al., *The Last Pagans of Rome*, Oxford 2011.
- Cameron, Av., (Rez.): „John Vanderspoel, *Themistius and the Imperial Court. Oratory, Civic Duty and Paideia from Constantius to Theodosius*, Ann Arbor 1995“, AHR 102,4, 1997, 1136.
- Cameron, Av., *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse* (Sather Classical Lectures 55), Berkeley / Los Angeles / London 1991.
- Camplani, A. / Zambon, M., *Il sacrificio come problema in alcune correnti filosofiche di età imperiale*, AnnSE 19, 2002, 59–99.
- Chastagnol, A., *Les quinquennalia de Valentinien Ier et Valens*, in: Christol, G. / Gautier, M. / Huvelin, H. (Hgg.), *Mélanges de numismatique offerts à Bastien à l'occasion de son 75e anniversaire*, Wetteren 1987, 255–266.
- Cracco Ruggini, L., *Simboli di battaglia ideologica nel tardo ellenismo* (Roma, Atene, Constantinopoli; Numa, Empedocle, Cristo), in: *Studi storici in onore di Ottorino Bertolini*, Bd. 1, Pisa 1972, 177–300.
- Cracco Ruggini, L., *Iatrosostifistica pagana, ‚filosofia‘ cristiana e medicina (IV–VI secolo)*, in: Chausson, F. (Hg.), *Consuetudinis amor: fragments d'histoire romaine (IIe–VIe siècles) offerts à Jean-Pierre Callu* (Staggi di storia antica 19), Rom 2003, 189–216.

- Cranz, F. E., Kingdom and Polity in Eusebius of Caesarea, *HThR* 45,1, 1952, 47–66.
- Cribiore, R. Vying with Aristides in the Fourth Century: Libanius and his friends, in: Harris, W.V. / Holmes, B., *Aelius Aristides between Greece, Rome, and the Gods* (Columbia Studies in the Classical Tradition 33), Leiden / Boston 2008, 263–278.
- Dagron, G., L'empire romain d'Orient au IVe siècle et les traditions politiques de l'hellénisme. Le témoignage de Thémistios, *Travaux et Mémoires* 3, 1968, 1–242.
- Daly, L. J., The Mandarin and the Barbarian. The Response of Themistius to the Gothic Challenge, *Historia* 21,2, 1972, 351–379.
- Daly, L. J., Themistius' Concept of *φιλανθρωπία*, *Byzantion* 45, 1, 1975, 22–40.
- Daly, L. J., 'In a Borderland'. Themistius' Ambivalence toward Julian, *ByzZ* 73, 1980, 1–11.
- Dam, R. van, *Remembering Constantine at the Milvian Bridge*, Cambridge / New York 2011.
- DePalma Digeser, E., The Power of Religious Rituals: A Philosophical Quarrel on the Eve of the Great Persecution, in: Cain, A. / Lenski, N. (Hgg.), *The Power of Religion in Late Antiquity*, London / New York 2009, 81–92.
- Desideri, P., *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, Messina / Firenze 1978.
- Dickie, M. W., *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London / New York 2001.
- Diefenbach, S., Constantius II. und die ‚Reichskirche‘ – ein Beitrag zum Verhältnis von kaiserlicher Kirchenpolitik und politischer Integration im 4. Jh., *Millennium* 9, 2012, 59–122.
- Dörrie, H., Der König. Ein platonisches Schlüsselwort, von Plotin mit neuem Sinn erfüllt, *RIPh* 24 (Nr. 92/2), 1970, 217–235.
- Downey, G., Education and Public Problems as seen by Themistius, *TAPhA* 86, 1955, 291–307.
- Downey, G., Philanthropia in Religion and Statecraft in the Fourth Century after Christ, *Historia* 4, 2/3, 1955, 199–208.
- Downey, G., Education in the Christian Roman Empire. Christian and Pagan Theories under Constantine and his Successors, *Speculum* 32, 1957, 48–61.
- Downey, G., Themistius and the Defense of Hellenism in the Fourth Century, *HThR* 50, 4, 1957, 259–274.
- Downey, G., Allusions to Christianity in Themistius' Orations, *Studia Patristica* 5, 1962, 480–488.
- Drake, H. A., In Praise of Constantine. A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Orations, Berkeley 1976.
- Drake, H. A., 'But I digress ...'. Rhetoric and Propaganda in Julian's Second Oration to Constantius, in: Baker-Brian, N. / Tougher, S. (Hgg.), *Emperor and Author. The Writings of Julian the Apostate*, Swansea 2012, 35–46.
- Dvornik, F., *Early Christian and Byzantine Political Philosophy* (Dumbarton Oaks Studies 9), 2 Bde., Washington 1966.
- Edmonds, R. G., Imaging the Afterlife, in: Eidinow, E. / Kindt, J., *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, New York 2015, 551–563.
- Elm, S., Julian the Writer and His Audience, in: Baker-Brian, N. / Tougher, S. (Hgg.), *Emperor and Author. The Writings of Julian the Apostate*, Swansea 2012, 1–18.
- Enenkel, K., Pagane Geschichtsmythologisierung und Propaganda. Zur Interpretation des Panegyricus Latinus VI, *Hermes* 128, 2000, 91–126.
- Errington, R. M., Themistius and His Emperors, *Chiron* 30, 2000, 861–905.
- Farina, R., *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del Cristianesimo*, Zürich 1966.
- Flaig, E., *Den Kaiser herausfordern. Die Usurpation im Römischen Reich* (Historische Studien 7), Frankfurt a. M. / New York 1992.
- Foucault, M., *Die Problematisierung der Parrhesia. 6 Vorlesungen, gehalten im Herbst 1983 an der Universität von Berkeley / Kalifornien*, Berlin 1996.
- Fowden, G., The Pagan Holy Man in Late Antique Society, *JHS* 102, 1982, 33–59.

- Fowden, G., *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge 1986.
- Fowden, G., *Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton 1993.
- Funke, H., Majestäts- und Magieprozesse bei Ammianus Marcellinus, *JAC* 10, 1967, 145–175.
- Geffken, J., *Kaiser Julianus (Das Erbe der Alten 8)*, Leipzig 1914.
- Geffken, J., *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg 1929 (Ndr. 1963).
- Gehrke, H.-J., *Der siegreiche König. Überlegungen zur Hellenistischen Monarchie*, *AKG* 64, 1982, 247–277.
- Gerber, D. E., *Nemean six: a commentary*, *HSPH* 99, 1999, 33–91.
- Giardina, A. / Grelle, F., *La tavola di Trinitapoli. Una nuova costituzione di Valentiniano I.*, *MEFRA* 95, 1983, 249–303.
- Gladis, C., *De Themistii Libanii Juliani in Constantium orationibus*, Diss. Breslau 1907.
- Graf, F., *Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike*, München 1996.
- Graf, F., *La Magie dans l'antique gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris 1994.
- Grattarola, P., *L'usurpazione di Procopio e la fine dei Constantinidi*, (*Aevum* 60), 1986, 82–105.
- Habermaas, J., *Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns (1982)*, in: ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. 1995, 571–606.
- Hadot, P., s.v. *Fürstenspiegel*, *RAC* 8, 1972, 555–632.
- Hauschild, W.-D.†, Ludlow, M., § 129, *Gregor von Nyssa*, in: Riedweg, Ch. / Horn, Ch. / Wyrwa, D. (Hgg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Überweg. Die Philosophie der Antike*, Bd. 5/1: *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, Basel 2018, 1544–1562.
- Haehling, R. von, *Ammianus Marcellinus und der Prozeß von Skythopolis*, *JAC* 21, 1978, 74–101.
- Hahn, J., *Der Philosoph und die Gesellschaft: Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit*, Stuttgart 1989.
- Hardy, B. C., *The Emperor Julian and His School Law*, *ChHist* 37,2, 1968, 131–143 [= dt. in: Klein, R. (Hg.), *Julian Apostata (Wege der Forschung 509)*, Darmstadt 1978, 387–408].
- Hartmann, U., *Der spätantike Philosoph. Die Lebenswelten der paganen Gelehrten und ihre hagiographische Ausgestaltung in den Philosophenviten von Porphyrios bis Damaskios (Antiquitas I, 72.1–72.3)*, 3 Bde., Bonn 2018.
- Heather, P. J., *Themistius. A Political Philosopher*, in: M. Whitby (Hg.), *The Propaganda of Power*, Leiden / Boston / Köln 1998, 125–150.
- Heather, P. J. / Moncur, D., *Politics, Philosophy, and Empire in the Fourth Century: Themistius' Select Orations*, Liverpool 2001.
- Heather, P. J. / Matthews, J., *The Goths in the Fourth Century*, Liverpool 2004.
- Heather, P. J., *Die letzte Blüte Roms. Das Zeitalter Justinians*, Darmstadt 2018.
- Hoof, van, L., *Performing Paideia: Greek Culture as an Element for Social Promotion in the Fourth Century a. d.*, *CQ* 63, 2013, 387–406.
- James, A., *Galen*, in: Erler, M. / Tornau, C. (Hgg.), *Handbuch Antike Rhetorik*, Berlin / Boston 2019, 512–526.
- Janowitz, N., *Magic in the Roman World. Pagans, Jews and Christians*, London 2001.
- Jansen, A., *Die objektive Hermeneutik als Instrument der historischen Fallrekonstruktion. Analyse eines Briefes von Anne Morgan*, *Traverse* 13,2, 2006, 43–56.
- Jansen, A., *Die Verfahren der Objektiven Hermeneutik im historischen Forschungsprozeß*, in: Becker-Lenz, R. / Franzmann, A. / Jansen, A. / Jung, M. (Hgg.), *Die Methodenschule der Objektiven Hermeneutik im historischen Forschungsprozeß*, Wiesbaden 2016, 141–157.
- Jehne, M., *Cato und die Bewahrung der traditionellen Res publica. Zum Spannungsverhältnis zwischen mos maiorum und griechischer Kultur im zweiten Jahrhundert v. Chr.*, *Vogt-Spyra, G. / Rommel, B. (Hgg.)*, *Rezeption und Identität, Die kulturelle Auseinandersetzung Roms mit Griechenland als europäisches Paradigma*, Stuttgart 1999, 115–134.
- Jones, A. H. M., *The Later Roman Empire (284–602)*, Bd. 1, Oxford 1964.
- Jones, C. P., *The Roman World of Dio Chrysostom (Loeb Classical Monographs)*, Cambridge 1978.
- Jones, C. P., *Themistius after the death of Julian*, *Historia* 59/4, 2010, 501–506.

- Kabiersch, J., Untersuchungen zum Begriff Philanthropia bei dem Kaiser Julian (Klass.-philol. Studien 21), Wiesbaden 1960.
- Kahlos, M., *Artis heu magicis. The Label of Magic in Fourth-Century Conflicts and Disputes*, in: Salzmann, M. R. / Sághy, M. / Lizzi Testa, R. (Hgg.), *Pagans and Christians in Late Antique Rome. Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*, New York 2016, 162–177.
- Kantorowicz, E. H., Friedrich II. und das Königsbild des Hellenismus. *Marginalia Miscellanea*, in: *Varia variorum. Festgabe für Karl Reinhardt*, Münster / Köln 1952, 169–193 [= in: ders., *Selected studies*, New York 1965, 264–283].
- Kantorowicz, E. H., *On Transformations of Apolline Ethics*, in: K. Schauenburg (Hg.), *Charites. Studien zur Altertumswissenschaft. Festschrift Ernst Landglotz*, Bonn 1957, 265–274 [= in: ders., *Selected Studies*, New York 1965, 399–408].
- Karayannopolus, J., *Das Finanzwesen des frühbyzantinischen Staates (Südosteuropäische Arbeiten 52)*, München 1958.
- Kelly, C., *Ruling the Later Empire*, Cambridge / London 2004.
- Kiel, N., *Das Erbe des Origenes bei Gregor von Nyssa. Protologie und Eschatologie im Kontext des Origenismus (Adamantina 24)*, Münster 2022.
- Kienast, D., *Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie*, Darmstadt 1990.
- Kittel, G. (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, σημειῶν Bd. 7 (Σ)*, Stuttgart 1933 (Ndr. Darmstadt 2019).
- Kittel, G. (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, εἰκῶν Bd. 2 (A bis Γ)*, Stuttgart 193 (Ndr. Darmstadt 2019).
- Klein, R., *Constantius II. und die christliche Kirche (Impulse der Forschung 26)*, Darmstadt 1977.
- Klein, R., *Kaiser Julians Rhetoren- und Unterrichtsgesetz, RenQ 76*, 1981, 73–94.
- Knipe, S., *Subjugation the Divine. Jamblichus on the Theurgic Evocation*, in: Cain, A. / Lenski, N. (Hgg.), *The Power of Religion in Late Antiquity*, London / New York 2009.
- Kolb, F., *Herrscherideologie in der Spätantike*, Berlin 2001.
- Kornemann, E., *Doppelprinzipat und Reichsteilung im Imperium Romanum*, Berlin / Leipzig 1930.
- Koskeniemi, E., *Der philostratische Apollonios (Commentationes Humanarum Litterarum 94)*, Helsinki 1991.
- Lenski, N., *Failure of Empire. Valens and the Roman State in the Fourth Century A.D. (Transformation of the Classical Heritage 34)*, Berkeley / Los Angeles / London 2002.
- Lenski, N., *Introduction: Power and Religion on the Frontier of Late Antiquity*, in: Cain, A. / Lenski, N. (Hgg.), *The Power of Religion in Late Antiquity*, London / New York 2009, 1–17.
- Lenski, N., *Servi Publici in Late Antiquity*, in: Krause, J.-U. / Witschel, C. (Hgg.), *Die Stadt in der Spätantike – Niedergang oder Wandel? Akten des internationalen Kolloquiums in München am 30. und 31. Mai 2003 (Historia Einzelschriften 190)*, Stuttgart 2006, 335–357.
- Laqueur, R., *Kaisertum und Gesellschaft*, in: Koch, H. / Laqueur, R. / Weber, W., *Probleme der Spätantike. Vorträge auf dem 17. Deutschen Historikertag gehalten*, Stuttgart 1930, 1–38.
- Leppin, H., *Christianisierungen im Römischen Reich: Überlegungen zum Begriff und zur Phasenbildung*, *ZAC 16*, 2012, 247–278.
- Leppin, H. / Portmann, W., *Themistios, Staatsreden. Übersetzung, Einführung und Erläuterungen (Bibliothek der griechischen Literatur 46)*, Stuttgart 1998.
- Leppin, H., *Constantius II. und das Heidentum*, *Athenaeum 87*, 1999, 457–480.
- Leppin, H., *Zum Wandel des spätantiken Heidentums*, *Millennium 1*, 2004, 59–82.
- Leppin, H., *Der Reflex der Selbstdarstellung der valentinianischen Dynastie bei Ammianus Marcellinus und den Kirchenhistorikern*, in: Boeft, J. den / Drijvers, J. W. / Hengst, D. den / Teitler, H. (Hgg.), *Ammianus after Julian (Mnemosyne Suppl. 289)*, Leiden 2007, 33–52.

- Leppin, H., Finding a Common Cause. Fourth-Century Greek Discourses on Rulership, in: Hasse-
Ungeheuer, A. / Forness, P. / Leppin, H. (Hgg.), *The Good Christian Ruler in the First Millennium. Views from the Wider Mediterranean World in Conversation*, Berlin / Boston 2021, 39–63.
- Liebeschuetz, J. H. W. G., *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford 1979.
- Liebeschuetz, J. H. W. G., *Julians Hymn to the Mother of the Gods. The Revival and Justification of Traditional Religion*, in: Baker-Brian, N. / Tougher, S. (Hgg.), *Emperor and Author. The Writings of Julian the Apostata*, Swansea 2012, 213–227.
- Liefferinge, C. van, *La théurgie des Oracles Chaldaïques à Proclus (Kernos Suppl. 9)*, Lüttich 1999.
- Lloyd, A. C., *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford 1990.
- Lloyd-Jones, H., *Pindar and the Afterlife*, in: *Greek Epic, Lyric, and Tragedy. The Academic Papers of Sir Hugh Lloyd-Jones*, Oxford 1990, 80–109 [= Lloyd-Jones, H., *Pindar and the Afterlife*, in: Hurst, A. (Hg.), *Pindare (Entretiens sur l'antiquité classique 31)*, 1985, 245–283].
- Luck, G., *Witches and Sorcerers in Classical Literature*, in: Flint, V. / Gordon, R. / Luck, G. / Ogden, D. (Hgg.), *Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome*, London 1999, 91–158.
- MacCormack, S. G., *Art and Ceremony in Late Antiquity (Transformation of the Classical Heritage 1)*, Berkeley 1981.
- MacCormack, S. G., *Latin Prose Panegyrics. Tradition and Discontinuity in the Later Roman Empire*, *ReAug* 22, 1976, 29–77.
- MacMullen, R., *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, New Haven / London 1997.
- Maier, F. K., *Palastrevolution. Der Weg zum hauptstädtischen Kaisertum im Römischen Reich des vierten Jahrhunderts (Antike Imperien 1)*, Paderborn 2019.
- Markschies, C., *Platons König oder Vater Jesu Christi. Drei Beispiele für die Rezeption eines griechischen Gottesepithetons bei den Christen in den ersten Jahrhunderten und deren Vorgeschichte*, in: Hengel, M. / Schwemer, A. M. (Hgg.), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt*, Tübingen 1991, 385–439.
- Maslow, B., *The limits of Platonism: Gregory of Nazianzus and the invention of 'theosis'*, *GRBS* 52/3, 440–468.
- Mason, H. J., *Greek Terms for Roman Institutions. A Lexicon and Analysis (America studies in papyrology 13)*, Toronto 1974.
- Matthews, J. F., *The Roman Empire of Ammianus*, London 1989.
- Mehr, C., *Kultur als Naturgeschichte. Opposition oder Komplementarität zur politischen Geschichtsschreibung 1850–1890?*, Frankfurt a. M. 2009.
- Mehr, S., *Erobern durch Bauen*, in: Kuhnle, G. / Wirbelauer E. (Hg.), *Am anderen Flussufer. Die Spätantike beiderseits des südlichen Oberrheins / Sur l'autre rive. L'Antiquité tardive de part et d'autre du Rhin supérieur méridional (Archäologische Informationen aus Baden-Württemberg 81)*, 52–61.
- Méridier, L., *Le philosophe Thémistios devant l'opinion de ses contemporains*, Rennes 1906.
- Meredith, A., *Gregory of Nyssa (The Early Church Fathers 1)*, Routledge 1999.
- Merki, H., *Omoiosis Theo. Von der Platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Fribourg 1952.
- Mitchell, S. / Nuffelen, P. van (Hgg.), *Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity*, Leuven 2010.
- Mitchell, S., *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge 2010.
- Moles, J. L., *The Career and Conversion of Dio Chrysostom*, *JHS* 98, 1978, 97–100.
- Momigliano, A., *Dio of Prusa, the Rhodian 'libertas' and the Philosophers*, *JRS* 41, 1951, 152 [= in: ders., *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico II (Storia e letteratura raccolta di studi e testi 136)*, Rom 1975, 974f.].
- Momigliano, A., *Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A. D.*, in: ders., *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963, 79–99.

- Moser, M., *Emperor and Senators in the Reign of Constantius II. Maintaining Imperial Rule between Rome and Constantinople in the Fourth Century AD*, Cambridge 2018.
- Murray, O., *The Classical Traditions of Panegyric and Advice to Princes*, in: Roskam, G. / Schorn, S. (Hgg.), *Concepts of Ideal Rulership from Antiquity to the Renaissance*, Turnhout 2018, 217–254.
- Noegel, S. / Walker, J. / Wheeler, B. (Hgg.), *Prayer, Magic, and Stars in the Ancient World*, University Park, PA 2003.
- Noethlichs, K. L., *Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, Diss. Köln 1971.
- Nuffelen, P. van, *Rethinking the Gods. Philosophical Readings of Religion in the Post-Hellenistic Period*, Cambridge 2011.
- O'Brien, P., *Vetranio's Revenge? The Rhetorical Prowess of Ammianus' Constantius*, in: Côté, D. / Fleury, P. (Hgg.), *Discours politique et histoire dans l'Antiquité (Dialogues d'histoire ancienne. Supplément 8)*, Besançon 2013, 221–258.
- Oevermann, U., *Thesen zur Methodik der werkimmanenten Interpretation vom Standpunkt der objektiven Hermeneutik*, 1997, urn:nbn:de:hebis:30–5327 (7.3.2019).
- O'Meara, D. J., *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 2003.
- Pabst, A., Hrsg., *Übersetzung, Erläuterung, Quintus Aurelius Symmachus, Reden*, Darmstadt 1989.
- Peirce, C. S., *Collected Papers. Vols. 1–6*, Hartshorne, C. / Weiss P. (Hgg.), Cambridge 1958.
- Penella, R. J., *Greek Philosophers and Sophists in the Fourth Century A.D. Studies in Eunapius of Sardis (ARCA, Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs, 28)*, Leeds 1990.
- Penella, R. J., *The Private Orations of Themistius (Transformation of the Classical Heritage 29)*, Berkeley 2000.
- Perkams, M., *Eine neuplatonische Philosophie – gibt es die bei Kaiser Julian?*, in: Schäfer, C. (Hg.), *Kaiser Julian ‚Apostata‘ und die philosophische Reaktion gegen das Christentum*, Berlin / New York 2008.
- Petit, P., *Libanius et la vie municipale à Antioche au IV^e siècle*, Paris 1955.
- Petsalis-Diomidis, A., *The body in the landscape: Aristides' corpus in light of the sacred tales*, in: Harris, W. V. / Holmes, B., *Aelius Aristides between Greece, Rome and the Gods (Columbia Studies in the Classical Tradition 33)*, 131–150.
- Pichon, R., *Les derniers écrivains profanes: les Panégyristes, Ausone, Le Querolus, Rutilius Namatianus (Études sur l'histoire de la littérature latine dans les gaules)*, Paris 1906.
- Preuss, T., *Kaiser Diocletian und seine Zeit*, Leipzig 1869.
- Pricoco, S., *L'editto di Giuliana sui maestri (CTh 13,3,5)*, *Orpheus N.S.* 1, 1980, 348–370.
- Rawson, E., *Roman Rulers and the Philosophic Adviser*, in: Griffin, M. / Barnes, J. (Hgg.), *Philosophia Togata. Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford 1989, 233–257.
- Rees, R., *Layers of Loyalty in Latin Panegyric, AD 289–307*, Oxford 2002.
- Rickmann, G., *Roman Granaries and Store Buildings*, Cambridge 1971.
- Ritoré Ponce, J., *Actitudes del intelectual ante el poder en el s. IV d. C. Los casos de Libanio y Temistio*, in: González Gálvez, / Malosse, P.-L. (Hgg.), *Mélanges A. F. Norman (Topoi. Orient-Occident. Supplément 7)*, Paris 2006, 87–101.
- Roche, P. (Hg.), *Pliny's Praise. The Panegyricus in the Roman World*, Cambridge 2011.
- Roloff, D., *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben. Untersuchungen zur Herkunft der platonischen Angleichung an Gott (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 4)*, Berlin 1970.
- Ronning, C., *Herrscherpanegyrik unter Trajan und Konstantin. Studien zur symbolischen Kommunikation in der römischen Kaiserzeit*, Tübingen 2007.
- Rosen, K., *Studien zur Darstellungskunst und Glaubwürdigkeit des Ammianus Marcellinus*, Bonn 1970.
- Rosen, K., *Ammianus Marcellinus*, Darmstadt 1982.
- Ross, A. J., *Ammianus' Julian. Narrative and Genre in the res gestae*, New York 2016.

- Ruhbach, G. (Hg.), *Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende (Wege der Forschung 306)*, Darmstadt 1976.
- Saffrey, H. D., *Les livres IV à VII du De Mysteriis de Jamblique relus avec la Lettre de Porphyre à Anébo*, in: Blumenthal, H. J. / Clarke, E. G. (Hgg.), *The Divine Jamblichus: Philosopher and Man of Gods*, Liverpool 1993.
- Sandwell I., *Pagan Conceptions of Monotheism in the Fourth Century. The Example of Libanius and Themistius*, in: Mitchell, S. / Nuffelen, P. van (Hgg.), *Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity*, Leuven 2010.
- Schemmel, F., *Die Hochschule von Konstantinopel im IV. Jahrhundert p. Chr. n.*, *NJbb* 22, 1908, 147–168.
- Schindler, C., *Per carmina laudes. Untersuchungen zur spätantiken Panegyrik von Claudian bis Coripp*, Berlin 2009.
- Schmid, W. / Stählin, O., *Geschichte der griechischen Literatur II.2*, München 1924.
- Schmidt-Hofner, S., *Ostentatious Legislation. Law and Dynastic Change, AD 364–365*, in: Wienand, J. (Hg.), *Contested Monarchy. Integrating the Roman Empire in the Fourth Century AD*, Oxford 2015, 67–99.
- Schmidt-Hofner, S., *Reagieren und Gestalten. Der Regierungsstil des spätrömischen Kaisers am Beispiel der Gesetzgebung Valentinians I. (Vestigia 58)*, München 2008.
- Schmitt, A., *Gott und Mensch bei Homer*, in: Latacz, J. / Greub, Th. / Blome, P. / Wiczorek, A. (Hgg.), *Homer. Der Mythos von Troja in Dichtung und Kunst*, München 2008, 164–170.
- Schmitt, A., *Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer*, Stuttgart 1990.
- Schmitt, C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München / Leipzig 1934 (2. Auflage).
- Schmitz, T., *Bildung und Macht. Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit (Zetemata 97)*, München 1997.
- Schneider, H., *Die 34. Rede des Themistios*, Winthertur 1966.
- Schneider, H. Ph., *Eusebius von Caesarea, Lobrede auf Konstantin (Fontes Christiani 89)*, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Schneider, H. Ph., Freiburg i. B. 2020.
- Scholze, H., *De temporibus librorum Themistii*, Diss. Göttingen 1911.
- Schorn, S., *Legitimation und Sicherung von Herrschaft durch Kritik am Kaiser. Zum sogenannten zweiten Panegyrikos Julians auf Kaiser Constantius (or. 2 [3] Bidez)*, in: Baier, T. (Hg.), *Die Legitimation der Einzelherrschaft im Kontext der Generationenthematik*, Berlin 2008, 243–274.
- Schouler, B., *Le rôle politique de l'école au temps de Libanios*, in: Cabouret, B. / Gatier, P.-L. / Saliou, C. (Hgg.), *Antioche de Syrie. Histoire, images et traces de la ville antique (Topoi, Supplement 5)*, Paris 2004, 97–115.
- Schramm, M., *Freundschaft im Neuplatonismus, Politisches Denken und Sozialphilosophie von Plotin bis Kaiser Julian*, Berlin / Boston 2013.
- Schramm, M., *Rhetorik und die Zweite Sophistik*, in: Erler, M. / Tornau, C. (Hgg.), *Handbuch Antike Rhetorik*, Berlin / Boston 2019, 287–312.
- Seeck, O., *Die Briefe des Libanios*, Hildesheim 1906 (Ndr. 1966).
- Seeck, O. / Schenkl, H., *Eine verlorene Rede des Themistios*, *RhM* 61, 1906, 554–566.
- Seelentag, G., *Taten und Tugenden Traians*, Stuttgart 2004.
- Shaw, G., *Eros and Arithmos: Pythagorean Theurgy in Iamblichus and Plotinus*, *AncP* 19,1, 1999, 121–143.
- Shaw, G., *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*, Pennsylvania 1995.
- Sidebottom, H., *The Date of Dio of Prusa's Rhodian and Alexandrian Orations*, *Historia* 41,4, 1992, 407–419.
- Stäcker, T., *Die Stellung der Theurgie in der Lehre Jamblichs (Studien zur klassischen Philologie 92)*, Frankfurt a. M. 1995.
- Stanton, G. R., *Sophists and Philosophers. Problems of Classification*, *AJPh* 94, 1973, 350–364.
- Stenger, J., *Hellenische Identität in der Spätantike. Pagane Autoren und ihr Unbehagen an der eigenen Zeit (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 97)*, Berlin 2009.

- Steinrück, M., *Haltung und rhetorische Form. Tropen, Figuren und Rhythmus in der Prosa des Eunap von Sardes*, Hildesheim 2004.
- Stertz, S., *Themistius. A Hellenic Philosopher-Statesman in the Christian Roman Empire*, *CJ* 71,4, 1976, 349–358.
- Stöcklin-Kaldewey, S., *Kaiser Julians Gottesverehrung im Kontext der Spätantike (Studien und Texte zu Antike und Christentum 86)*, Tübingen 2014.
- Straub, J., *Vom Herrscherideal in der Spätantike (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 18)*, Stuttgart 1939 (Ndr. Darmstadt 1964).
- Süßmann, J., *Geschichtswissenschaft und objektive Hermeneutik*, in: Becker-Lenz, R. / Franzmann, A. / Jansen, A. / Jung, M. (Hgg.), *Die Methodenschule*, Wiesbaden 2016, 115–140.
- Süßmann, J., *Vergemeinschaftung durch Bauen. Würzburgs Aufbruch unter den Fürstbischöfen aus dem Hause Schönborn (Historische Forschung 86)*, Berlin 2007.
- Svavarsson, S. H., *Justice and the Afterlife*, in: Wolfsdorf, D. C. (Hg.), *Early Greek Ethics*, New York 2020, 593–611.
- Swain, S., *Hellenism and Empire. Language, Classicism and Power in the Greek World AD 50–250*, Oxford 1996.
- Swain, S., *Themistius and Valens, Orationes 6–13, translated, annotated, and introduced by Swain S. (Translated Texts for Historians 78)*, Liverpool 2021.
- Theunissen, M., *Pindar. Menschenlos und Wende der Zeit*, München 2000.
- Tornau, C., *Rhetorik, Politik und Philosophie im kaiserzeitlichen Platonismus*, in: Erler, M. / Tornau, C. (Hgg.), *Handbuch Antike Rhetorik*, Berlin / Boston 2019, 487–512.
- Treu, K., *Themistios und Leibniz*, *Philologus* 112, 1968, 297–302.
- Trzcionka, S., *Magic and the Supernatural in Fourth-Century Syria*, London / New York 2007.
- Ucciardello, G., *Ancient Readers of Pindar's Epinicians in Egypt. Evidence from Papyri*, *BICS* 55, 2012, 105–140.
- Vanderspoel, J., *Themistius and the Imperial Court. Oratory, Civic Duty and Paideia from Constantius to Theodosius*, Ann Arbor 1995.
- Vittinghoff, F., *Eusebius als Verfasser der „Vita Constantini“*, *RhM* 96,4, 1953, 330–373.
- Vittinghoff, F., *Zum geschichtlichen Selbstverständnis der Spätantike*, *HZ* 198, 1964, 529–574.
- Vogel, C., *Das Göttliche im Menschen. Pindars sechste Nemee*, *WS* 129, 2016, 25–61.
- Volterra, E., *La costituzione di Diocleziano e Massimiano contro i Manichei*, in: *Accademia Nazionale dei Lincei (Hg.), Atti del convegno sul tema: La Persia e il mondo greco-romano (Problemi attuali di scienza e di cultura 76)*, Rom 1966, 27–50.
- Wallraff, M., *Eusebs Konstantin. Geschichte, Theologie und keine Geschichtstheologie?* in: Delgado, M. (Hg.), *Gott in der Geschichte. Zum Ringen um das Verständnis von Heil und Unheil in der Geschichte des Christentums*, Fribourg / Stuttgart 2013, 85–98.
- Warmington, B. H., *Aspects of Constantinian propaganda in the Panegyrici Latini*, *TAPhA* 104, 2007, 371–384.
- Weiß, A., *Sklave der Stadt, Untersuchungen zur öffentlichen Sklaverei in den Städten des römischen Reiches (Historia Einzelschriften 173)*, Stuttgart 2004.
- Wernet, A., *Einführung in die Interpretationstechnik der Objektiven Hermeneutik (Qualitative Sozialforschung 11)*, Wiesbaden 2009 (3. Auflage).
- Whitby, M. (Hg.), *The Propaganda of Power. The Role of Panegyrik in Late Antiquity*, Leiden 1998.
- Wiemer, H.-U., *Libanios und Julian. Studien zum Verhältnis von Rhetorik und Politik im vierten Jahrhundert n. Chr. (Vestigia. Beiträge zur Alten Geschichte 46)*, München 1995.
- Wiemer, H.-U., *Theoderich der Grosse. König der Goten, Herrscher der Römer*, München 2018.
- Wilamowitz-Moellendorff, U., *Pindaros*, Berlin 1985 (3. Auflage).
- Wienand, J., *Der Kaiser als Sieger. Metamorphosen triumphaler Herrschaft unter Constantin I. (Klio Beiheft 19)*, Berlin 2012.

- Witulski, T., *Kaiserkult in Kleinasien. Die Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz Asia von Augustus bis Antonius Pius (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 63)*, Göttingen 2007.
- Zeddies, N., *Religio et sacrilegium: Studien zur Inkriminierung von Magie, Häresie und Heidentum (4.–7. Jahrhundert)*, Frankfurt a. M. 2003.
- Zito, N., *Le Lapidaire orphique: Julien et le sacrifice parfait?*, *Medioevo greco. Rivista di storia e filologie bizantia* 21, 2021, 453–484.

Register

- adlectio* (des Themistios) 29
agape 8, 120, 185
Adressaten 13f., 44, 83
Akklamation 80f., 108, 152
Akzeptanz 11, 13, 15, 19f, 22f, 38, 44, 53, 63, 77, 92,
100, 102, 104, 135, 136, 147, 169, 178f., 182, 196,
198, 209, 229
– Verlust 22
– Werbung 24
Alexander der Große 188
Ammian 23, 57–59, 72f., 74, 76, 81, 135, 139f., 149f.,
163, 164, 166f., 189, 193, 211–213
Antiochien 33
Antoninus Pius 84
Aristides 63, 83–9, 91f., 113, 153–156, 161f.
Aristokratie 46, 206
Aristophanes 209
Aristoteles 28, 32, 52, 71f., 75, 111, 120, 130, 181
Artaxerxes I. 18f.
Astrologen (*mathematici*) 56f., 61
Athanasius 21
Athener 182–4
Augustus, Augusti (Titel) 36, 81, 107, 135f., 143,
145, 162
– iunior 140
– senior 21, 140, 161
Augustus (Oktavian) 188
Auguren 57, 108
Auspizium 56, 109
- basilikos logos* 14
Basilus von Caesarea 28
Basilus von Neocaesarea 28
- Caracalla 124
Commodus 135
Constantius II 1f., 5f, 9, 11, 17, 20, 29f., 31–33,
35–37, 56, 59, 64, 74–76, 90, 101, 107, 114,
125, 133–135, 142, 145, 159, 167, 171,
193, 232
- Dekurionen 6, 11, 218–220
Dagalaifus 141
damnatio memoriae 34
Dichotomie 7, 35, 38
Diokletian 50f., 60f., 161
- Dion von Prusa 28, 31, 34, 36, 78, 116, 118
Diotogenes 136, 228
Divination 45, 55, 107, 109
Domitian 124
Dynastie 36
- Ekphantos 69
Erynien 175, 177
Eugenius (Vater des Themistios) 28
Eunap 6f, 30, 34, 45, 49, 54
Euripides 129, 136
Euseb 5, 30, 94–104, 160, 227
exempla 209
- Faustina (Frau Constantius' II.) 193
Fürstenspiegel 6, 13, 36
- Gallier 210
Germanen 210
Giftmischer 51f., 54
Goten 2, 200, 212
– Frieden 200
– Krieg 24f., 199
Gott
– Freund 98
– Hand 174, 176, 178, 181
– Konzept 49
– Stellvertreter 8, 101, 159f
Gregor von Nazianz 28
Gregor von Nyssa 69, 112, 126–8, 148
- Hadrian 84
Hariolus 56f
Haruspex 56f., 61, 108f.
Heer
– Lager 12, 24, 200, 212
– Winterlager 24, 200, 215
– Führung 53f
Hellenismus 5, 97
Heraklit 93
Hesiod 174, 176–8
Hierophant 29f
Hochverrat 55, 62
Homer 128, 156, 174, 176
homoiosis an Gott 28, 64f., 69, 77, 79f., 82, 117–9,
127, 161, 203, 231

- Ilias 158
- Jamblichos 5, 7, 10, 21, 27, 33, 48, 50f., 54, 62, 68, 118, 190, 196
- Jovian 63, 72, 91, 211
- Julian 21, 30, 33, 35f., 37, 40, 46f., 49–54, 62, 64f., 68, 70, 72f. 74–78, 81, 84, 90, 94, 101–105, 109, 112, 114–118, 125, 133–135, 141f., 145, 154, 159, 164f., 179, 191–193, 195, 197, 211, 217
- Julius Caesar 188
- Karneades 52
- Kirke 189f
- Kokytos 175, 177
- Konstantin I. 21, 23, 30, 55, 95, 100, 103, 125, 136, 159–161, 171, 232
- Konstantinopel 5f., 20f., 31, 51, 55, 139f., 155, 165f., 171, 218
- Kontemplation 46f.
- Kulte
- Handlungen 45, 55, 56, 62, 92, 94, 95, 100, 103f, 120, 192, 203
 - Kaiser 65
 - Priester 62, 77
- Krieg 2, 200, 211–3, 215
- Bürger 22, 135, 231
 - Führung 2
- Kyros 207, 209
- Libanios 13, 42, 45f., 50f., 74, 81, 84, 90, 92, 94, 101, 103–105, 107, 109, 112, 114–117, 166, 211
- Lucius Verus 84, 86, 89, 136, 138, 153, 155, 161
- Lykurg 186–189, 228
- Magie 8, 51, 54f., 59, 60, 190, 195f., 231
- Anklage 50
 - magische Praktiken 51, 55f., 59, 62
 - Prozesse 58f., 60
- Mailand 140
- Marc Aurel 70, 84, 86, 89, 102, 105, 135f., 138, 153, 155f., 161f., 188
- Marcianopolis 200
- Maximos von Ephesos 40, 51, 194–198
- Medea 186
- megas basileus* 151, 157–161
- Menander (Dichter) 129
- Menander Rhetor 2, 208
- Mesopotamien/Mesopotamier 199, 210, 211
- Monotheismus 63, 87f.
- mos maiorum* 115
- Mysterien 30
- Religion 56
 - Mysterie 202
 - eleusinisch 203
- Mythos 103, 105f., 130
- Nachahmung
- Gott 22, 47, 49, 89f., 91, 94–101, 105f., 115, 117f., 126f., 140, 197, 224, 230
 - Götter 87f.
- Nero 124
- Neuplatonismus/Neuplatoniker 5, 8, 10, 27, 33, 40, 47, 62, 74, 78, 117f., 127
- theurgisch/jamblichisch 4, 6f, 10, 21, 29f., 31, 34, 41, 45f., 48f., 50f., 54f., 61f., 78, 121, 195, 231
 - Theurgie 27, 31, 45, 50f., 54f., 62, 107f., 120, 196f.
- nomos empsychos* 5, 136, 223f., 226–9, 231f.
- Opfer 74, 93, 96, 109
- Verbot 35, 51
- Orakel 58f
- Origenes 45
- paideia* 8, 18, 21, 31f., 39, 44f., 49, 53f., 67f., 70, 76, 114, 119, 181f., 196
- parrhesia* 36, 39, 43, 65–68, 188
- peri basileias* 32, 69
- Perikles 182–184
- Perser 72, 76, 207
- Pindar 126, 129–133, 200–203, 206
- philanthropia* 8f., 25, 28f., 47, 75, 102, 106, 111f., 113, 116–121, 134, 142f., 163, 166, 171–174, 177, 189f., 230
- Philipp (Vater Alexanders) 207, 209, 209
- Philosophie/Philosoph
- falsch 48f., 52, 60, 62, 75
 - König 70, 72, 74f., 91, 154
 - Mantel 50f.
 - praktisch 42, 47
 - theoretisch 42, 47f.
 - wahr 48f., 51, 60, 62, 68, 70, 74–7, 85, 120
- Phoinix 70
- physis* 69, 127f., 148
- Platon 2, 28, 32, 44, 52, 76, 85, 93, 100, 102, 111, 120, 126f., 129f., 171, 180–2, 185, 201, 203f., 206
- Plotin 8, 27, 143
- Plutarch 17

- Pompeius 188
 Porphyrios 118
 Priesterkaiser 74
 Priscus 196
 Prokop 2, 20, 22f., 123, 134, 163–166, 168f., 171f.,
 176f., 179–81, 183, 188–190, 193, 197f.
 – Anhänger 166, 187, 211
 Pythagoras 52, 202
 Pythia 188
- Religion
 – Politik 36
 Römisches Reich 73, 183
 – Amt/Amtsträger 6, 13, 42, 50, 54, 56, 80, 145,
 192, 205, 217, 219–221, 224
 – Einheit 84, 138, 141, 149–151, 155, 159
 – Militär 3, 13, 188, 200, 228
 – Osten 1, 6f., 19f., 77, 97, 115, 120, 136, 145f., 163,
 171, 232
 – Provinzverwaltung 3, 50, 54
- Sallust 76
 Sallustius (Prätoriumspräfekt) 109, 116
 Salomon 175
 Sappho 129
scala virtutum 47, 118
 Senat/Senator 5f, 29, 31–33, 42, 207
 – Konstantinopel 29, 37, 39, 42
 – Senatorenstand 28f
 Skythen 210
 Sokrates 52, 185, 197
 Sopater 55
 Sophistik/Sophist 6, 33, 41f., 85, 153
 – Zweite 83, 84f., 153, 161
 Sophocles 129
 Staatsfeiern 13, 38
 Steuern 145, 199, 200, 204, 206, 213, 218, 225, 229
 – Eintreibung 199, 210, 213, 214, 218, 219, 222f.,
 227–229
 – Erhöhung 206
 – Erleichterung 206
 – Freiheit 166
 – Gerechtigkeit 207, 215
 – Gesetze 12
 – Politik 11
 – Privilegien 165
 – Reform 11, 220, 223, 225f., 230
 – System 208
 – Zahler 215
 Symmachus 9, 90f., 169
 Synesius 84
 Sykophant 51f
 Syrer 210
- Themistokles 18f
 Theodosius I. 5, 23, 59, 61, 112, 139, 232
 Theologie 8, 29, 61, 93, 119, 159, 226
 Theosophie 45
 Theurgie: s. Neuplatonismus
 Thukydides 18
 Topos 14, 43
 – Überbietung 12
 Trajan 116
 Tricennalien 30
 Tugenden 13, 41, 79f., 82f., 86, 91f., 100, 102, 111,
 127f., 142, 144, 152, 159, 171, 182, 204f
 – politisch 7, 48
 – Lehre 47
 Tyrannis/Tyrann 36, 89, 116, 136
- Usurpation/Usurpator 2, 20, 22, 135, 159, 164–172,
 176, 178f., 197–199, 211, 213, 231
- Valentinian I. 11, 20, 22, 51–53, 57, 59, 79f., 90f., 93,
 136–9, 144–150, 152–155, 157, 160f., 165, 183,
 207f., 213, 217
 Valentinian Galates 116
 Vernunft 11
 Vetricano 159
vita activa 52, 196, 231
vita contemplativa 196
- Xerxes 186
- Zauberer 51, 56f., 61, 190
 Zeus 102, 156f., 171
 Zosimos 163

Stellenregister

Amm. 25,2,3	S. 73	CTh 12,6,5	S. 222
Amm. 25,3,2–4	S. 72	CTh 12,6,5	S. 225
Amm. 25,4,5	S. 73	CTh 12,6,7	S. 219 und S. 220
Amm. 26,2,3	S. 140	CTh 14,13,1	S. 166 Anm. 22
Amm. 26,4,1–3	S. 139	CTh 15,1,17	S. 214 Anm. 166
Amm. 26,4,3	S. 150	CTh 16,10,7	S. 56 Anm. 136
Amm. 26,4,4	S. 50 Anm. 26,4,4; S. 55		
Anm. 131		Dem. Const. 20a	S. 29
Amm. 26,5,1	S. 140	Dion or. 32, 8f	S. 28 Anm. 9 und S. 33f. Anm. 37
Amm. 26,6,2	S. 193 Anm. 96		
Amm. 26,6,11–12	S. 211 Anm. 155	Dion or. 1,15	S. 116 Anm. 24
Amm. 26,7,5	S. 211 Anm. 155	Dion or. 3,104–21	S. 153 Anm. 152
Amm. 26,7,10	S. 193 Anm. 96	Dion or. 3, 40–42	S. 154 Anm. 159
Amm. 26,7,13–17	S. 193 Anm. 96		
Amm. 26,9	S. 211	Eun. fr.1	S. 103 Anm. 98
Amm. 26,9,3	S. 193 Anm. 96	Eun. fr. 15	S. 103 Anm. 98
Amm. 26,10, 6–9	S. 164	Eun. fr. 34,3–34,9	S. 163 Anm. 4
Amm. 27,4,1	S. 212	Eun. fr. 34,3	S. 193 Anm. 96
Amm. 27,14,3	S. 74 Anm. 208	Eun. vit. 7,3,1	S. 30 Anm. 18
Amm. 29,2,4	S. 57 Anm. 142	Eun. vit. 4,11–17	S. 51 Anm. 117
Amm. 29,1,41	S. 57	Eun. vit. 7,3,1–5	S. 53 Anm. 124
Amm. 30,9,1	S. 213	Eun. vit. 8,1,10–2,4	S. 53 Anm. 124
Amm. 31,14,6	S. 206 Anm. 137 und S. 60 Anm. 156	Eun. vit. 7,3,7; 10,8,1–2	S. 53 Anm. 124
		Eun. vit 6,2,10	S. 55 Anm. 132
Aristid. or. 2,204	S. 85 Anm. 33	Eus. LC 2,1–2	S. 98
Aristid. or. 2,465	S. 85 Anm. 29	Eus. LC 2,5	S. 96
Aristid. or. 2, 210 f.	S. 86 Anm. 39	Eus. LC 3,1	S. 30
Aristid. 16,242,1–6;	S. 86 Anm. 40 und	Eus. LC 3,5	S. 96
8–19; 24–27[Dindorf]	S. 153 und S. 156	Eus. LC 3,6	S. 160 Anm. 179 und S.227
Aristid. 16, 243, 13–27	S. 86 Anm. 40 und	Eus. LC 5,2–4	S. 97
[Dindorf]	S. 153 und S. 156	Eus. LC 7,12	S. 161 Anm. 182
Aristid. 16,243,30 [Dindorf]	S. 158 Anm. 170	Eus. LC 7,13	S. 159
Aristid. 16, 244, 22 [Dindorf]	S. 86 Anm. 40 und S. 93	Eus. LC 7,13	S. 160 Anm. 180
Aristid. 16, 245,20 [Dindorf]	S. 86 Anm. 40 und S. 93	Eus. VC 16,4	S. 99
		Eus. VC 4,24	S. 101
CTh 7,4,1	S. 217f. Anm. 176	Greg. Naz. ep. 24	S. 44f. Anm. 85
CTh 7, 4, 15	S. 215 und S. 225	Greg. Nyss. De hom. opif. 44, 136d–137c	S. 127 Anm. 64
CTh 9,16,4	S. 56	Greg. Nyss. De hom. opif. 44, 137b–c;	S. 127 Anm. 65
CTh 9,16,4	S. 57	Greg. Nyss. or. catech., PG 45, 22d–24d	S. 128
CTh 9,16,6	S. 57		
CTh 9,16,7	S. 51		
CTh 9,16,9	S. 56 Anm. 136		
CTh 11,1,9	S. 215 Anm. 171	Jul. ad. Ath.	S. 141 Anm. 116
CTh 11,1,15	S. 225 und S. 227f	Jul. ad Them. 263b–c	S. 46

Jul. caes. 333b–335a	S. 70 und S. 106 Anm. 114	Plat. apol. 40d	S. 159 Anm. 172
Jul. caes. 333c	S. 105 Anm. 111	Plat. Charm. 158a	S. 159 Anm. 172
Jul. ep. 13	S. 48	Plat. Gorg. 464b–465a	S. 85 Anm. 32
Jul. or. 1,11a–c	S. 134 Anm. 94	Plat. Gorg. 470e	S. 159 Anm. 172
Jul. or. 1,13d–14a	S. 90	Plat. rep. 1,332a–335a	S. 185 Anm. 81
Jul. or. 2	S. 92 Anm. 57	Plat. rep. 1,332d	S. 185
Jul. or. 6,197d	S. 52 Anm. 122	Plat. leg. 3,695e	S. 159 Anm. 172
Jul. or. 8 180 b-c	S. 105	Plat. leg. 4,715e–716d	S. 65 Anm. 179
		Plat. rep. 5, 473c–d	S. 71 Anm. 201
		Plat. rep. 6,501e	S. 71 Anm. 201
Lib. ep. 21,6	S. 215 Anm. 170	Plat. rep. 10,613a–b	S. 65 Anm. 179
Lib. ep. 66,2	S. 32 Anm. 30	Plat. rep. 445d–e	S. 46
Lib. ep. 407	S. 33 Anm. 35	Plat. Soph. 233c–d	S. 85 Anm. 32
Lib. ep. 1430	S. 49 Anm. 112	Plat. Soph. 268c–d	S. 85 Anm. 32
Lib. or. 1, 43	S. 54 Anm. Anm 128 und S. 196 Anm. 107	Plat. Tim. 92c	S. 126 Anm. 63
		Sokr. hist. eccl. 4,3	S. 163 Anm. 4
Lib. or. 1,171	S. 166 Anm. 24	Sokr. hist. eccl. 4,5	S. 163 Anm. 2
Lib. or. 3,19; 62; 37–49	S. 42 Anm. 77		
Lib., or. 12,31	S. 104 Anm. 107	Stob. 4,7,61	S. 136f. Anm. 103
Lib. or. 12,59	S. 81 Anm. 6	Stob. 4,7,63	S. 88 Anm. 45
Lib. or. 12,81 f.	S. 74 Anm. 209	Stob. 4,7,64	S. 69 Anm. 194 und S. 89 Anm. 47
Lib. or. 12,82.	S. 74 Anm. 210		
Lib. or. 12,83	S. 74 Anm. 211		
Lib. or. 12,86–7; 89	S. 109 Anm. 135	Symm. or. 1	S. 163 Anm. 2 und 4
Lib. or. 15, 25	S. 114	Symm. or. 1,7	S. 90
Lib. or. 15,29–31	S. 109 Anm. 135	Symm. or. 1,18	S. 183 Anm. 76
Lib. or. 18,103;103;162; 172–3	S. 109 Anm. 135	Symm. or. 1,7–10	S. 80 Anm. 3
Lib. or. 18, 276–280	S. 211 Anm. 152	Them. In Metaph. 12, 34,30–34	S. 226
Lib. or. 18,287	S. 50 Anm. 116 und S. 51 Anm. 117 und Anm. 118 und S. 195	Them. In Metaph. 24,3–13	S. 229
		Them. In Metaph. 19, 29–32	S. 229
		Them. In Metaph. 19,32–36	S. 229
Lib. or. 35	S. 42 Anm. 77	Them. In Metaph. 35, 20–22	S. 229
Lib. or. 49,2	S. 215 Anm. 170	Them. In. Metaph. 34,33–34	S. 229
Lib. or 59,17; 244f; 271–273	S. 90 Anm. 52	Them. In Metaph. 35,22–31	S. 229
		Them. or. 1,1a–2b	S. 134 Anm. 95
Lib. or. 62,58–60	S. 165 Anm. 15	Them. or. 2,31d	S. 75
		Them. or. 2, 32a–b	S. 48
Oros. 7,32,4	S. 163 Anm. 4	Them. or. 2,40a	S. 142
		Them. or. 6, 71c–72a	S. 17
Pan. Lat. XI (III)	S. 82	Them. or. 6,72a–b	S. 98
		Them. or. 6,72b	S. 50
Philostorg hist. 7, 10	S. 165 Anm. 17	Them. or. 6, 72b	S. 114
Philostorg hist. 9,5–8	S. 163 Anm. 4	Them. or. 6, 73a	S. 89
		Them. or. 6,73b	S. 106
Pind. Ol. 2.	S. 202 Anm. 128	Them. or. 6,73 a–c	S. 136
Pind. N,6,1–7	S. 130	Them. or. 6,73c–d	S. 79 und S. 91

Them. or. 6,73d	S. 108	Them. or. 7, 97d–98a	S. 186
Them. or. 6,73d–74a	S. 106	Them. or. 7,93c	S. 187
Them. or. 6,74a	S. 142	(Them. or. 7,96b	S. 188
Them. or. 6,74a–b	S.141	Them. or. 7,98	S. 189
Them. or. 6,74a–c	S. 124	Them. or. 7,98a	S. 189
Them. or. 6,74d–75a	S. 152	Them. or. 7,99a	S. 190
Them. or. 6,75a	S. 151	Them. or. 7,99b–d	S. 191
Them. or. 6,75d–76b	S. 144	Them. or. 7,99d–100d	S. 194
Them. or. 6, 76a–b	S. 146	Them. or. 8,101b–101c	S. 200
Them. or. 6,76b	S. 147, S. 149 Anm. 143 und S. 157 Anm. 167	Them. or. 8,104b–d	S. 66
Them. or. 6,77a	S. 148 Anm. 139	Them. or. 8,105c–106a	S. 68
Them. or. 6,77a–c	S. 122	Them. or. 8,107c–108b	S. 71
Them. or. 6, 77c	S. 125 und S. 148 Anm. 140	(Them. or. 8,112a–113a	S. 204
Them. or. 6,78a	S. 123 Anm. 53	Them. or. 8,113d–114b	S. 207
Them. or. 6, 78a	S. 129	Them. or. 8,114c–115a	S. 210
Them. or. 6,78a–c	S. 132	Them. or. 8,115a	S. 214
Them. or. 6,78b–c	S. 63 und S. 149 Anm. 141	Them. or. 8,116d–117b	S. 216
Them. or. 6,78c–d	S. 117 und S. 64	Them. or. 8, 116d–117b	S. 220
Them. or. 6, 78d	S. 112	Them. or. 8,117d–118a	S. 223
Them. or. 6,78d–79a	S. 64	Them. or. 8,118b–119a	S. 224
Them. or. 6,79a–b	S. 100	Them. or. 9,126b–c	S. 75
Them. or. 6, 81c	S. 69	Them. or. 9, 126c	S. 116
Them. or. 6,81d	S. 153 Anm. 155	Them. or. 10,132b–c	S. 148 Anm. 137
Them. or. 6,75b–d	S. 155 und S. 161 Anm. 182	Them. or. 11,144d–145a	S. 113
Them. or. 6, 81d	S. 161 Anm. 182	Them. or. 11,147c	S. 176 Anm. 58
Them. or. 7,100a	S. 53	Them., or. 13,176b	S. 99
Them. or. 7,84b–c	S. 167	Them. or. 19,229a	S. 176 Anm. 58
Them. or. 7,97d	S. 169	Them. or. 20,236b–c	S. 129 Anm. 77
Them. or. 7, 84c	S. 170	Them. or. 22,265c	S. 28
Them. or. 7, 87c–88a	S. 171	Them. or. 22,274d–275c	S. 143
Them. or. 7, 84d–85b	S. 173	Them. or. 26,113d–114a	S. 40
Them. or. 7,89b–c	S. 174 Anm. 56	Them. or. 26, 317d–318a	S. 41
Them. or. 7,89d–90d	S. 175	Zos. 4,1,1	S. 50 Anm. 115
Them. or. 7,93a–c	S. 180	Zos. 4,4,2–8,4	S. 163 Anm. 4
Them. or. 7,94b–95b	S. 183	Zos. 4,4, 2 f	S. 193 Anm. 96 und 97
Them. or. 7,96d–97a	S. 186	Zos. 4,8,3–4	S. 165 Anm. 16
		Zos. 4,8,4–5	S. 163 Anm. 2
		Zos. 4,11,2–3	S. 213 Anm. 160
		Zos. 4,18,2	S. 53 Anm. 124

