

II Die themistische Philosophie im zeitgenössischen Diskurs

Die altertumswissenschaftliche 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 ‚Niedergangerserscheinung‘ 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; übb. Knipe in: Cain/Lenski, *Power of Religion* 96)

Iambl. de myst. 233.9–13[Saffrey/Segonds]: ταῦτα τοίνυν κατιδοῦσα ἡ θεουργικὴ τέχνη, κοινῶς τε οὕτως κατ’οἰκειότητα ἐκάστῳ τῶν θεῶν τὰς προσφόρους ὑποδοχὰς ἀνευρίσκουσα, συμπλέκει πολλὰς καὶ λίθους, βοτάνας, ξῶα, ἀρώματα, ἄλλα τοιαῦτα ἱερὰ καὶ τέλεια καὶ θεοειδῆ, κἀπειτα 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 34 f. 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 ἐνταυθοὶ μένειν οὐπὲρ μένειν ἐθέλουσιν, ἡμῖν δὲ προσακτέον εἰς τὸ φῶς τοὺς λόγους καὶ συνεθιστέον αὐτοὺς ὅχλον τε ἀνέχεσθαι καὶ θόρυβον ὑπομένειν καὶ δῆμου φωνὴν συγκαθημένον ... 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 lecture halls, having secured as hearers men who are in league with them and tractable (Dion or. 32, 8f.; üb. Cohoon): οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν ὅλως 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 ἀκροατηρίοις φωναισκοῦσιν, ἐνπόνδους λαβόντες ἀκροατὰς καὶ χειροῖθις 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: οὗτοσί δὲ ὁ ἀνὴρ, ὃν ὁ παρὼν λόγος κηρύττει, οὐ μέτεσι φιλοσοφίαν ἀκοινώνητον, ἀλλ' ὃ μετὰ πόνου συνήγαγεν ἀγαθόν, τούτου σὺν πλείονι πόνῳ τοῖς βουλομένοις μεταδίδωσι, προφήτης μὲν τῶν παλαιῶν καὶ σοφῶν ἀνδρῶν καθεστηκώς, ιεροφάντης δὲ τῶν ἀδύτων τε καὶ ἀνακτόρων φιλοσοφίας· μαραίνεσθαι δὲ οὐκ ἔξ 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 altherwürdigen 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 wiederspiegelt. 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 πολλάκις ἐποιήσατο ἐν τῷ τριβωνίῳ καὶ συντράπεζον 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 gegenrömischer 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 οὔπερ μένειν ἐθέλουσιν, ἡμῖν δὲ προσακτέον εἰς τὸ φῶς τοὺς λόγους καὶ συνεθιστέον αὐτοὺς ὅχλον τε ἀνέχεσθαι καὶ θόρυβον ὑπομένειν καὶ δήμου φωνὴν συγκαθημένου ... 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 lecture halls, having secured as hearers men who are in league with them and tractable (Dion or. 32, 8f.; üb. Cohoon): οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν ὅλως εἰς πλῆθος οὐκ ἴσιν οὐδὲ θέλουσι διακινδυνεύειν, ἀπεγνωκότες ἴσως τὸ βελτίους ἂν ποιῆσαι τοὺς πολλοὺς· οἱ δ' ἐν τοῖς καλουμένοις ἀκροατηρίοις φωνασκοῦσιν, ἐν πόνδους 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 Dagron, *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, *Consuetudinis amor* 189–216; Penella, *Greek Philosophers* 134–137; Stenger, *Identität* 222f.; dagegen: Steinrück, *Eunapios* 124 f.

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 42 f.*, 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 64 f.*; anders: Gladis, *De orationibus in Constantium 11 f.*; von Borries, *Julianos (26), RE 10,1, 1917, 68* und Athanassiadi, *Julian 65 f.*

46 Bringmann, *Julian 50 f.*; 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, 471 ff.*; 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 Weltsicht 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: „Themistius 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, Themistius 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* 375f; 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 Maximos 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 Maximos 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 Maximos 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 ἡσυχὴ 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 τοῦτο πῶς τὸ δεινόν, τηλικούτον ὄν, ἀλλὰ καὶ θέατρα ἤδη ἀγείρει καὶ πρότρυπα ἐπαγγέλλει εἰς τὸ δικαστήριον συνιέναι καὶ ἀνέχεται ἐπαινούμενος καὶ περινοσσεῖ 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 bedeutensten 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 Ἀρχελαοῦ; ἢ τοῦτου γε ἐτι μείζων ἢ φιλοτιμία καὶ ἡ θρασύτης, καὶ οὐχ ὅσον ἐφευρεῖν τι καὶ ἐπανορθῶσαι, ἀλλ’ ὁλόκληρον 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 φυτά, 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, ByZ 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 ‚spindoctor‘, 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, 37f.

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* 199f.

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, *Themistius* 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 beschäftigen, 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 ἐκεῖνοι εὖ ἔξουσιν τὸ σῶμα οὕτω θεραπευόμενοι οὐδὲ οὗτοι τὴν ψυχὴν οὕτω φιλοσοφούντες, 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 ἀξιοῖντο τοῦ προσρήματος.

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 *Risâlat*, 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 *Risâlat* 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 54ff. 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 unglaublich 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 σημείον, ὅτι τὴν συγγένειαν ταύτην οὐκ ἠγνοήσατε οὐδὲ πεπόνθατε ταῦτόν τοις πολλοῖς, οἱ διὰ τοὺς νόθους τοῦ πράγματος δυσχεραίνουσι καὶ τοὺς γνησίους. ἀλλ’ οὐχ ὑμεῖς, ἀλλ’ οὐδὲν οἶσθε προσήκειν τοῖς ἰατροῖς τοὺς φαρμακείας οὐδὲ τοῖς ῥήτορσι τοὺς συκοφάντας, οὐδὲ ἄλλῃ τέχνῃ τοὺς ἃ μὴ πέφυκε τῇ τέχνῃ χρωμένους, καὶ διὰ τοῦτο τῶν βασιλείων οὐκ ἀπεληλάκατε τὸ τριβώνιον, οὐδὲ ἦττον ἐντιμον 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 Maximus 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 unglaublich. 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 verdächtig 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 gebrauchen.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 nächtlichen Opferverbot bringt, das Valens am 9. September 364 erlassen hat (CTh 9,16,7). Er deutet den Prozess gegen Maximus aus einem Vergleich mit Eun. vit. 4,11–17; Valentinian I. lässt nach Wiemer, Libanios 255, Anm. 38 den Prozess gegen Maximus 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 ἀπεηλάκατε 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 125 f.

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 Maximos 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 ἐκείνη ἡ ψῆφος τῆς ὑμετέρας κρίσεως ἦν, ἀλλὰ τοῦ κοινοῦ θορύβου καὶ τῆς συστάσεως καὶ τῆς εἰωθυίας ἀπαντᾶν ἀγνωμοσύνης τοῖς ἐν παιδείᾳ διενεγκούσι.

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 Philosophen, 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 haruspice 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 eculco deditus unguisique sulcantibus latera perferat poenas proprio dignas facinore. Dat. III Non. Iul. Arimini Datiano et Cereale Conss.*

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 iudicium 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 159 f.: „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, Millenium 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 πατήρ 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 prépondérante 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 MacCormack, 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 Philanthropia¹⁷⁴ 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: Ὡδὲ 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 ἐφικτῇ 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 Abgabe 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 ἐνεστίον οὖν πρὸς τὸν θεὸν ὁμοιωθῆναι τῆς πρὸς ἀνθρώπους εὐμενείας ὀλιγορήσαντας. οὐ γὰρ τῷ μετ' ἐμπειρίας ἱππυλατεῖν ἢ τοξεύειν ἢ ἀκοντίζειν ἐκεῖνον 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 ἐκεῖνο 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 προὑπαρχούσης φιλάνθρωπίας.

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: ‚Parrhēsia: 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 (*parrhesia*) 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 hingeht 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 εἰσκαλῇ μὲν ὁ τῆς πολιτείας προεστηκώς ἐνδιδῶ δὲ ἐλπίδας χρηστὰς ἀποτόμους τῆς ἰατρείας καὶ τὰ καταδέχεται γεννικῶς, καὶ ἀπαιτῇ τὴν παρρησίαν ὥσπερ ὄφλημα ἀναγκαῖον παρὰ τῆς τέχνης, καὶ μὴδὲν αὐτῆς νουθέτημα ἄχρι τῶν ὠτων προσηται, ἀλλ’ ἐγχαράττῃ τὰς συμβουλίας τῇ ψυχῇ καὶ περιφέρῃ τὸν ἐφεξῆς χρόνον, καθάπερ ἐν στήλῃ ἀδάμαντος ἐγγεγραμμένας, ὁ τούτῳ μὴ προσιῶν συνεχῶς μὴδὲ χειροῖθι κατασκευάζων, μήτ’ ἐπιδεικνύμενος τὴν τέχνην ἣν ὑπισχνεῖται, ἀνηκουστεῖ μὲν φιλοσοφίας, ἀνηκουστεῖ δὲ Πλάτωνος τοῦ σοφοῦ, βασιλέα νέον ἐπιζητοῦντος εὖ πεφυκότα, ὡς τῆνικαῦτα μάλιστα τὴν χρεῖαν ἐπιδεῖξαι τὴν ἑαυτῆς δυνησομένης φιλοσοφίας.

¹⁸² LSJ s. v. ἐπιδείκνυμι 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 Museen 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 Kriegeres.

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

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 θεῷ, 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, φημὶ δεῖν τὸν λόγον ἐκεῖνον προτίθεσθαι, εἰς ὃν ὥσπερ 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 χρηστὸν 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 Timotheos 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. ἐλήλεκται δὲ ὁ λόγος καὶ δέδωκεν εὐθύνας τῷ χρόνῳ. ἀγασθαι δὲ ἄξιον Ἀριστοτέλην, ὅτι μικρὸν τὰ Πλάτωνος ῥήματα μεταθεὶς τὸν λόγον πεποίηκεν ἀληθέστερον, φιλοσοφεῖν μὲν τῷ βασιλεῖ, οὐχ ὅπως ἀναγκαῖον εἶναι φάσκων, ἀλλὰ καὶ ἐμποδών, τὸ δὲ φιλοσοφοῦσιν ἀληθινῶς τυγχάνειν εὐπειθῆ καὶ εὐήκοον. ἔργων γὰρ ἀγαθῶν τὴν βασιλείαν ἐνέπλησεν, οὐχὶ ῥημάτων. ὅση τοίνυν χρεῖα τοῖς εἰρημένοις τοῦ προΐεναι μὴ ἀνευ λόγου, τοσοῦτον ἀπολαύειν προσήκε τοῦ φιλοσοφοῦντος τὸν βασιλεύοντα. νῦν δὲ ὅμοιον ὥσπερ εἴ τις πρὸς τὸν στέφανον τὸν Ὀλυμπίασιν ἀποχρῆν οἶοιτο τὸ παλαίσματα ἐκ βιβλίου μεμαθηκέναι, κόνεως δὲ μὴ ἄψαιτο μηδὲ ἀλτήρων. 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, τοῦτω 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 ὀνειροπολοῦμεν 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 zählt, der durch seine Taten hervorsteht. 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 Philosophens 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 doctinarum.*

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 cornucopia per aulaea 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 ἀρετὴν.

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, ταύτῃ πάμπλου διενήνοχεν, ὥσπερ καὶ ὁ τοῦ παντός οὐρανοῦ βασιλεὺς οὐχ ὅτι δοκιμώτατα φθέγγεται προσκυνεῖται παρὰ τῶν ἀνθρώπων, ἀλλ' ὅτι φιλανθρωπώτατός ἐστι, δυνατώτατος ὢν, καὶ ὅτι ζωῆς χορηγός καὶ ὅτι πρύτανις εὐδαιμονίας καὶ ὅτι ταμίας τῶν ἀγαθῶν, καὶ ὅτι πρὸς ἐκείνον ὁρῶμεν 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 Zeichendeutern, 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.