

Jan Stenger  
Hellenische Identität in der Spätantike



# Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte

Herausgegeben von  
Heinz-Günther Nesselrath, Peter Scholz  
und Otto Zwierlein

Band 97

Walter de Gruyter · Berlin · New York

# Hellenische Identität in der Spätantike

Pagane Autoren und  
ihr Unbehagen an der eigenen Zeit

von  
Jan Stenger

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Gedruckt mit Unterstützung der  
Johanna und Fritz Buch Gedächtnis-Stiftung

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,  
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISSN 1862-1112  
ISBN 978-3-11-021328-7

*Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek*

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

© Copyright 2009 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung  
außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages  
unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikro-  
verfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Einbandentwurf: Christopher Schneider, Laufen

Satz: Jan Stenger mit L<sup>A</sup>T<sub>E</sub>X

Druck und buchbinderische Verarbeitung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

## Vorwort

Dieses Buch ist die überarbeitete Fassung meiner Habilitationsschrift, die im Wintersemester 2007/08 der Philosophischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel vorgelegen hat. Seitdem erschienene Forschungsliteratur konnte nicht mehr systematisch berücksichtigt werden. Die Drucklegung des Buches wurde großzügig unterstützt von der »Johanna und Fritz Buch Gedächtnis-Stiftung«. Förderung habe ich ferner erfahren vom Exzellenzcluster 264 ΤΟΡΟΙ, das mir seit einigen Monaten auch eine inspirierende wissenschaftliche Heimat in Berlin bietet.

Gerne komme ich der Pflicht nach, denen meinen Dank abzustatten, die mich bei der Entstehung und beim Abschluß der Arbeit vielfältig unterstützt haben. Mein erster Dank gilt Lutz Käppel, der mich stets gefördert und mit seinem Engagement und seinen Ratschlägen meiner Arbeit entscheidende Impulse gegeben hat. Für die weiteren schriftlichen Gutachten danke ich Thorsten Burkard, Heinz-Günther Nesselrath und Peter Weiß. Aus ihren kritischen Anmerkungen habe ich viel gelernt. Ebenso bin ich den übrigen Mitgliedern der Habilitationskommission sehr verbunden. Für seine Hilfsbereitschaft und für seine Anteilnahme an meiner Beschäftigung mit der Spätantike danke ich Josef Wieshöfer herzlich.

Dank weiß ich ferner den Herausgebern der *Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte* dafür, daß sie mein Werk in ihre Reihe aufgenommen haben.

Henning Börm hat das Manuskript mit großer Aufmerksamkeit gelesen und mir mit althistorischem Sachverstand wertvolle Hinweise gegeben. Dafür bin ich ihm sehr dankbar. Male Günther danke ich ebenfalls für ihre sorgfältige Lektüre, die mich vor manchem Fehler bewahrt hat. Wieviel ich meinen Eltern verdanke, vermag ich mit Worten nicht zu sagen.

Wie ich bei meiner Beschäftigung mit der spätantiken Literatur von den Gesprächen mit Klassischen Philologen und Althistorikern profitiert habe, so möge dieses Buch sowohl in der philologischen als auch in der althistorischen Forschung auf Interesse stoßen. Wenn es gerade die Philologen zu einer intensiveren Auseinandersetzung mit den oft als epigonal eingestuftem Autoren anregte, hätte es schon ein wesentliches Ziel erreicht.



# Inhaltsverzeichnis

Abkürzungen . . . . .	IX
1 Literatur in der Krise . . . . .	I
1.1 Das Unbehagen an der eigenen Zeit . . . . .	I
1.2 Bemerkungen zur Fragestellung und zur Methode . . . . .	10
2 Auf der Suche nach Identität . . . . .	21
2.1 Wer ist ein Hellene? . . . . .	22
2.2 Die Vermessung Griechenlands . . . . .	34
2.3 Hellenische Medizin . . . . .	54
2.4 Eine Religionsgemeinschaft? . . . . .	69
2.5 Disziplinierung . . . . .	95
2.6 Eine stabile Identität . . . . .	110
3 Von der Institution zum Heiligen . . . . .	112
3.1 Reflexionen über die Kaiserherrschaft . . . . .	112
3.2 Die Institution ist wichtiger als das Individuum . . . . .	115
3.3 Der Kaiser als Göttersproß. Julians Herrscherideal . . . . .	135
3.4 Libanios' Hagiographie . . . . .	165
3.5 Transformationen des Herrscherideals . . . . .	191
4 Das Ideal des Intellektuellen . . . . .	193
4.1 Elitenwandel im vierten Jahrhundert . . . . .	193
4.2 Die Konstruktion eines Leitbildes . . . . .	198
4.2.1 Distinktionsmerkmale . . . . .	198
4.2.2 Legitimation . . . . .	206
4.2.3 Vitarum auctio – Behauptung auf dem Markt der Leit- bilder . . . . .	218
4.2.4 Literarische Konstruktion und Repräsentation . . . . .	226
4.2.5 Gesellschaftliche Bedeutung und Attraktivität des Leit- bildes . . . . .	234
4.3 Antworten auf Herausforderungen . . . . .	245

5	Politik der Erinnerung . . . . .	247
5.1	»Du hast gesiegt, Galiläer« . . . . .	247
5.2	Historische Erinnerung und Gedächtnis . . . . .	251
5.3	Wege der Erinnerung . . . . .	255
5.4	Erinnerungskonkurrenzen . . . . .	262
5.5	Gefährliche Erinnerung . . . . .	286
5.6	Modi des Erzählens . . . . .	296
5.7	Die Prägung des kollektiven Gedächtnisses – ein Résumé . . . . .	314
6	Die Sicherung der Religion nach innen und außen . . . . .	317
6.1	Wie kommuniziert man mit dem Göttlichen? . . . . .	317
6.1.1	Salutius: Theorie . . . . .	320
6.1.2	Julian: Praxis . . . . .	333
6.2	Anpassung und Widerstand . . . . .	355
6.2.1	Grenzziehung . . . . .	357
6.2.2	Rollentausch . . . . .	371
6.2.3	Für die Tempel – gegen das Christentum? . . . . .	377
7	Eine Palingenesie . . . . .	391
	Bibliographie . . . . .	397
	Indices . . . . .	417
	Namen und Sachen . . . . .	417
	Stellen . . . . .	421

## Abkürzungen

Claud. Mamert.	Claudius Mamertinus, <i>Danksagung für das Konsulat an Kaiser Julian</i> ( <i>Paneg. Lat.</i> 3 [11])
CTh	Codex Theodosianus
Eun. fr.	Eunap, <i>Historien</i> [Fragmente nach BLOCKLEY (1981/3)]
Iul. Caes.	Julian, <i>Kronia</i> oder <i>Caesares</i>
Iul. ep.	Julian, Briefe
Iul. ep. ad Ath.	Julian, <i>Brief an Rat und Volk von Athen</i>
Iul. ep. ad Them.	Julian, <i>Brief an Themistios</i>
Iul. Gal.	Julian, <i>Gegen die Galiläer</i>
Iul. Mis.	Julian, <i>Misopogon</i>
Iul. or. 1	Julian, <i>Lobrede auf den Kaiser Constantius</i>
Iul. or. 2	Julian, <i>Lobrede auf die Kaiserin Eusebia</i>
Iul. or. 3	Julian, <i>Über die Taten des Kaisers oder Über die Königsherrschaft</i>
Iul. or. 4	Julian, <i>Trostrede bei der Abreise des besten Salutius</i>
Iul. or. 7	Julian, <i>Gegen den Kyniker Herakleios</i>
Iul. or. 8	Julian, <i>Auf die Mutter der Götter</i>
Iul. or. 9	Julian, <i>Gegen die ungebildeten Kyniker</i>
Iul. or. 11	Julian, <i>Auf den König Helios</i>
Orib. Coll. med.	Oreibasios, <i>Collectiones medicae</i> (Ἱατρικαὶ συναγωγαί)
Orib. Eup.	Oreibasios, <i>Euporista</i> (Synopsis für Eunap)
Orib. Syn.	Oreibasios, <i>Synopsis für seinen Sohn Eustathios</i>
Sal.	Salutius <sup>1</sup> , <i>Über die Götter und den Kosmos</i>

Namen klassischer Autoren werden sonst nach LSJ abgekürzt (mit kleineren Modifikationen). Die Abkürzungen christlicher Autoren folgen G. W. H. LAMPE: *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford 1961, diejenigen römischer dem *Index librorum scriptorum inscriptionum* des *Thesaurus linguae Latinae*. 2. Aufl. Leipzig 1990.

---

1 Zur Namensform siehe unten S. 320.

CAH	Cambridge Ancient History
DNP	<i>Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike</i> , hg. von Hubert Cancik, Helmut Schneider und Manfred Landfester. 15 Bde. Stuttgart; Weimar 1996–2003.
HWPPh	<i>Historisches Wörterbuch der Philosophie</i> , hg. von Joachim Ritter u. a. 13 Bde. Basel 1971–2007.
HWRh	<i>Historisches Wörterbuch der Rhetorik</i> , hg. von Gert Ueding. Bisher 8 Bde. Tübingen 1992–.
PG	<i>Patrologia Graeca (Patrologiae cursus completus, series Graeca)</i> , hg. von Jacques-Paul Migne. Paris 1860–1894.
PLRE	Arnold H. M. Jones; John R. Martindale; J. Morris: <i>The Prosopography of the Later Roman Empire</i> . Bd. 1: <i>A. D. 260–395</i> . Cambridge 1971.
RAC	<i>Reallexikon für Antike und Christentum</i> , hg. von Ernst Dassmann u. a. Bisher 22 Bde. Stuttgart 1950–.
RE	<i>Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft</i> , hg. von Georg Wissowa u. a. 68 Bde. Stuttgart 1894–1980.
STAC	Studien und Texte zu Antike und Christentum
WdF	Wege der Forschung

Zeitschriftentitel, die aus mehreren Wörtern bestehen, werden nach der *Année Philologique* abgekürzt.

# I Literatur in der Krise

## I.1 Das Unbehagen an der eigenen Zeit

Ἐπὶ Θεοδοσίου τοῦ βασιλέως ἐς τοῦτο ἤδη συνέπεσεν ἅπαντα καὶ περιηρέθη κατὰ τινα βίαν ἀπαραίτητον καὶ ἀνάγκην ἀνυπόστατον καὶ θεήλατον ὡς καὶ τὸ τῶν ὄνων γένος, μὴ ὅτι τῶν ἵππων, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐλεφάντων γενέσθαι τιμιώτερον. ὁ μὲν οὖν Μακεδῶν Φίλιππος ἀναζευγνύει μέλλων περὶ ἐσπέραν ἤδη, εἶτα πυθόμενος ὡς οὐ δυνατὸν, εἰπόντων τῶν κωλούντων χιλὸν οὐχ ὑπάρχειν ἰκανὸν τοῖς ὑποζυγίοις, ἀνέζευξε τοῦτ' ἐπειπῶν, ὡς οὐδὲν βασιλέως ἀτυχέστερον, ὃς καὶ πρὸς τὸν τῶν ὄνων καιρὸν ζῆν ἀναγκάζεται. ὁ δὲ καθ' ἡμᾶς χρόνος ἐκινδύνευσεν ὄντως ἐπὶ τοῖς ὄνοις σαλεύειν. (Eun. *fr.* 48. 3)

Unter der Regierung des Kaisers Theodosius war die ganze Situation nunmehr in solchem Maße zusammengestürzt und durch eine unerbittliche Gewalt und einen unwiderstehlichen und von den Göttern verhängten Zwang auf den Kopf gestellt worden, daß selbst Esel wertvoller waren nicht nur als Pferde, sondern selbst als Elefanten. Als der Makedone Philipp, im Begriff, schon um die Abendzeit aufzubrechen, erfuhr, daß dies nicht möglich sei, da, wie diejenigen, die ihn zu hindern suchten, sagten, nicht ausreichend Futter für die Zugtiere vorhanden sei, ließ er trotzdem anspannen, wobei er hinzufügte, daß nichts unseliger sei als ein König, der gezwungen werde, sein Leben nach dem Vorteil der Esel zu führen<sup>1</sup>. Unsere Zeit aber lief Gefahr, wirklich auf Eseln hin- und herzuwanken.

Mit dieser Diagnose versuchte der Geschichtsschreiber Eunap von Sardes im neunten Buch seiner *Historien* das ausgehende vierte Jahrhundert zu charakterisieren. Seiner Einschätzung zufolge krankte das Römische Reich unter Theodosius I. nicht nur an einzelnen Stellen, vielmehr war es in seiner Gesamtheit so tief in die Krise geraten, daß kein Ausweg denkbar schien<sup>2</sup>. Einem unausweichlichen Schicksal unterworfen, steuerte das Gemeinwesen auf den sicheren Untergang zu, der gemäß Eunaps Geschichtskonzeption von den Göttern verhängt worden war. Offenbar hatten die Menschen, nicht zuletzt der Kaiser, durch ihr

1 Eunap folgt hier Plu. *mor.* 178a (*Regum et imperatorum apophthegmata*) bzw. 790b (*An seni res publica gerenda sit*). Mißverstanden wurde die Anekdote von BLOCKLEY (1981/3) II 77, der ἀναζευγνύει zuerst mit »halt his army«, dann jedoch mit »ordered the army to move on« wiedergibt.

2 Zu weiteren Verfallserscheinungen in der Regierungszeit des Theodosius siehe *fr.* 46. 2, 48. 1 f., 55 und 59. Diese Entwicklung setzt sich Eunap zufolge unter Theodosius' Söhnen fort (*fr.* 62, 64 f.).

Verhalten das göttliche Strafgericht heraufbeschworen, und so versank nun alles im Chaos. Während sich König Philipp, wie dem Apophthegma zu entnehmen ist, geweigert hatte, sich den Bedürfnissen seiner Zugtiere unterzuordnen, lieferte sich das Römische Reich nun gänzlich Eseln aus. Was der Geschichtsschreiber mit den Eseln gleichsetzen wollte, läßt sich nur vermuten. Auf der Hand liegt hingegen, daß für ihn der Kaiser höchstpersönlich ein gerüttelt Maß an Schuld an diesen Zuständen trug<sup>3</sup>. Auch wenn der fehlende Kontext des Pausanias kein genaueres Urteil gestattet, scheint es doch so, als habe Eunap hier keine differenzierte Analyse einzelner Niedergangssymptome und ihrer Ursachen vorgelegt, sondern eher einen Gesamteindruck einer umfassenden Krise vermitteln wollen<sup>4</sup>. Anzeichen einer tiefgreifenden Krise des Reiches nahm Eunap freilich nicht allein unter Theodosius wahr; vielmehr ermangelten Jovian und Valens ebenfalls der nötigen Eigenschaften und Fähigkeiten, so daß man auch im Hinblick auf ihre Herrschaft von einem sich aus Zwietracht, Krieg und Mord nähernden Chaos sprechen konnte<sup>5</sup>. So kündeten Eunaps Werke von einem tiefen Unbehagen an der eigenen Zeit, einer pessimistischen Grundhaltung gegenüber der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts.

In dieser düsteren Einschätzung traf er sich mit dem von ihm hochgeachteten Antiochener Sophisten Libanios, der immer wieder zur Feder griff, sei es vor sich selbst, sei es vor anderen, seiner Ablehnung zeitgenössischer Erscheinungen Ausdruck zu verleihen. Seine Rolle als *laudator temporis acti* und scharfer Kritiker der Gegenwart brachte ihm unter Theodosius in seiner Heimatstadt Vorwürfe seiner Mitbürger ein, gegen die er sich zur Wehr zu setzen versuchte. In der aus diesem Anlaß im Jahre 381 verfaßten Rede läßt er vor den Augen seines Publikums ein Gemälde des allgemeinen Verfalls erstehen, der sich von der Religion über die Lage der Bauern, die städtische und provinzielle Verwaltung

3 Gleich zu Beginn des Theodosius gewidmeten Abschnitts (*fr.* 46) zeichnet Eunap ein sehr negatives Charakterbild des Kaisers und schickt voraus, daß dieser zum allgemeinen Niedergang des Reiches beigetragen habe ([...] *μηδένα τρόπον ἀμελούμενον κακίας καὶ ἀκολασίας ἐς τὴν κοινὴν τῶν πραγμάτων διαφθοράν*) [...] keine Art von Schlechtigkeit und Zügellosigkeit zum allgemeinen Untergang des Staates wurde ausgelassen«).

4 Zu den historischen Kategorien Krise und Niedergang vgl. die Überlegungen von VIERHAUS (1978); WIDMER (1983) 17–44; REINHART KOSELLECK; NELLY TSOUYOPOULOS; U. SCHÖNPFUG: Art. »Krise«, in: *HWPPh* 4, 1976, 1235–1245; REINHART KOSELLECK: Art. »Krise«, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politischen Sprache in Deutschland*, Bd. 3, 1982, 617–650; PAUL WIDMER: Art. »Niedergang und Untergang«, in: *HWPPh* 6, 1984, 838–846. Vgl. auch die Beiträge in KOSELLECK – WIDMER (1980).

5 So Eun. *fr.* 49. 9 im Hinblick auf Valens' Regierungszeit. Vgl. auch *fr.* 42 zu Valens' Germanenpolitik. Jovian war Eunap zufolge durch beschränkten Intellekt und mangelnde Bildung alles andere als für das Kaiseramt prädestiniert. Der größte Makel seiner Herrschaft habe darin bestanden, nach Julians Tod fluchtartig den Osten verlassen und den Persern die Stadt Nisibis ausgeliefert zu haben (*fr.* 29).

sowie das Militär bis hin zur rhetorischen Bildung erstreckt<sup>6</sup>. Die allerorten wahrnehmbaren Symptome berechtigten ihn, wie er meinte, zu seinen unablässigen, den anderen lästigen Klagen. Ebenso wie sein jüngerer Zeitgenosse Eunap gab Libanios, wie er an anderen Stellen verlauten läßt, den Kaisern einen Großteil der Schuld an der Misere des Römischen Reiches. Obgleich er nicht einen exakten Anfangspunkt für den Verfall namhaft macht, zeichnet sich ab, daß er Kaiser Konstantin als denjenigen betrachtete, der insbesondere durch seine Religionspolitik einen scharfen Bruch mit der Vergangenheit markiert hatte<sup>7</sup>. In den Schatten gestellt wurde dieser allerdings von seinem Sohn Constantius II., der den Tyrannen schlechthin verkörperte, was Libanios begrifflicherweise aber erst nach dessen Tod sagen konnte<sup>8</sup>. Aber auch in späteren Jahren fehlte es nicht an Indizien dafür, daß die Kaiser offensichtlich nicht ihren Pflichten nachkamen und dadurch die Macht des Reiches aufs Spiel setzten. Augenfällig wurden die Versäumnisse in der empfindlichen Niederlage von Hadrianopel, als – so Libanios – die Erkenntnis unabweisbar war, daß das Ausbleiben der Rache für den toten Julian die Katastrophe herbeigeführt hatte<sup>9</sup>. Dieser selbst hatte im übrigen nach Kräften ebenfalls die Version in Umlauf gebracht, Konstantin und seine Söhne, allen voran Constantius, hätten das Reich in den Ruin getrieben. Teils mit der Schärfe der Satire<sup>10</sup>, teils in mythischem Gewand<sup>11</sup> versuchte Julian die Einschätzung zu verbreiten, seine unmittelbaren Vorgänger hätten durch ihre Regierung, insbesondere die Verbindung des Reiches mit dem Christentum, das Staatswesen an den Abgrund gebracht und ein allgemeines Chaos ausgelöst<sup>12</sup>.

Wenn sich das Reich demnach geradezu in Agonie befand, so hatten die Kaiser zwar maßgeblichen Anteil daran, die Auswirkungen des Niedergangs traten jedoch auf vielen Gebieten hervor, wie schon angeklungen ist. So nahm Eunap von seiner schonungslosen Analyse die Elite, in deren Händen Verwaltung und Militär lagen, nicht aus. Gestalten wie der grausame *proconsul Asiae* Festus oder der unter Theodosius aktive gierige und skrupellose *praefectus prae-*

6 Lib. *or.* 2. Zur Datierung der Rede siehe § 2. Libanios beklagt im einzelnen den Niedergang der paganen Kultpraxis (§ 30 f.), die Verarmung der Landbevölkerung (§ 32), den Bedeutungsverlust der Stadträte (§ 33–36), die sittliche Entartung des Militärs (§ 37–40), die Korruption der Provinzverwaltung (§ 41 f.) und den Niedergang der griechischen rhetorischen Bildung (§ 43–46).

7 Lib. *or.* 30. 6 und 37.

8 Lib. *or.* 14. 3 und 17 (Constantius' Herrschaft als Tyrannis); 15. 67 f.; 16. 37; 30. 7, 38, 42; 62. 8–11. Ganz anders hatte noch in den 340er Jahren Libanios' Lob desselben Kaisers ausgesehen (*or.* 59). Insbesondere in den julianischen Reden des Libanios fehlt es nicht an Hinweisen zum allgemeinen Niedergang unter der Herrschaft des Constantius, etwa *or.* 13. 42, 45 f.; 12. 171 f.; 18. 21–24, 33–35, 130–142.

9 Lib. *or.* 24, ein offener, an Theodosius und Gratian gerichteter Brief aus dem Jahre 379.

10 Zu Konstantin siehe Iul. *Caes.* 328d–329d, 335a/b und 336a/b; Amm. 21. 10. 8.

11 In leicht zu entschlüsselnder allegorischer Form warf er Konstantin und dessen Söhnen vor, alle gültigen Werte umgestürzt zu haben: Iul. *or.* 7. 227b–229a.

12 Auch Eunap zeichnete in seinen *Historien* anscheinend ein negatives Porträt Konstantins (*fr.* 9. 1 und 4). Vgl. *VS* 6. 3. 8. Zu Constantius siehe *fr.* 14. 1 und *VS* 7. 3. 7–9.

*torio Orientis* Rufin standen emblematisch für den allgemeinen Sittenverfall und die schlechte Verfassung der Administration, zumal im Kontrast mit den wenigen von Eunap positiv gezeichneten Amtsträgern und Militärs<sup>13</sup>. Und Libanios' *Autobiographie* gleicht über weite Strecken einer Galerie unfähiger, ungebildeter und korrupter Beamter, die als Vertreter der Reichsgewalt Antiochia nach Willkür beherrschten<sup>14</sup>. Gegen einige von ihnen versuchte der Redner mit publizistischen Mitteln einzuschreiten, um die schlimmsten Mißstände zu beseitigen<sup>15</sup>. Julians Bild der Eliten unter Constantius unterschied sich von der Einschätzung des Libanios nicht wesentlich<sup>16</sup>. Die Schriften des Sophisten geben darüber hinaus einen anschaulichen Einblick, wie tief dem Autor zufolge die lokalen Eliten gesunken waren. Abgesehen von der immer wieder zu hörenden Klage über den Niedergang der alten Kurialenfamilien, stellte er auch eine sittliche Entartung der Oberschicht fest. Ihre Angehörigen hätten sich auf Kosten anderer bereichert und Heiligtümer geplündert, bemerkte er im Jahre 387<sup>17</sup>. Auch als Kaiser Julian im Zorn die Stadt verlassen hatte, machte Libanios keinen Hehl daraus, daß an der verfahrenen Situation die einflußreichen Bürger schuld seien, und zwar vor allem deswegen, weil sie sich dem Christentum zugewandt hätten<sup>18</sup>.

Gerade das Gebiet der Religion bot Libanios, Julian und Eunap, aber auch dem Redner Himerios, ausreichend Anlaß, über die Tendenzen ihrer Zeit zu klagen. Seit Konstantin und seine Söhne den Kardinalfehler begangen hätten, das Christentum zu tolerieren, ja sogar zu fördern, mache sich überall der schädliche Einfluß dieser Krankheit oder Finsternis bemerkbar. Folgt man dem Urteil der Autoren, so gerieten die paganen Kulte an allen Fronten in Bedrängnis. Die Kaiser verboten Opfer, Christen zerstörten Kultbilder und Heiligtümer, der Mob der Mönche zog marodierend übers Land<sup>19</sup>, bis schließlich Eunap ernüchert konstatieren mußte, daß das Christentum überall auf dem Vormarsch, die alten Kulte hingegen auf dem Rückzug seien<sup>20</sup>. Markante Ereignisse wie das Ende der Eleusinischen Mysterien, das Verstummen von Orakeln oder die Vernichtung des großen Sarapeions von Alexandria machten die Umkehrung der bisherigen

13 Eun. *fr.* 39. 8; *VS* 7. 6. 9–13 (Festus); *fr.* 62 und 64 (Rufin). Positive Gestalten bei Eunap sind zum Beispiel Fravitta, der die Götter verehrt (*fr.* 59 und 69), und der *proconsul Asiae* und zweimalige *praefectus urbis Constantinopolitanae* Klearchos (*VS* 7. 5. 1–7).

14 Beispielsweise Lib. *or.* 1. 156–170, 212, 221, 255. Siehe ferner *or.* 4.

15 Lib. *or.* 10 (gegen Proklos); 27–29 (Ikarios); 33 (Tisamenos); 40 (Eumolpios); 46 (Florentius); 56 (Lukian); 57 (Severus). Zur Korruption in der Verwaltung unter Constantius siehe auch *or.* 14. 3. Zur Kritik an Reichsbeamten vgl. SLOOTJES (2006) 154–177.

16 Iul. *ep. ad Ath.* 282b/c (zu Constantius' Amtsträgern und Militärs in Gallien), auch 271b (zu den Höflingen); vgl. *ep.* 33.

17 Lib. *or.* 23. 18. Libanios wendet sich in dieser Rede gegen diejenigen, die Antiochia im Zuge der Statuenunruhen aus Furcht fluchtartig verlassen hatten.

18 Lib. *or.* 16. 46–48. Er fordert eine allgemeine Umkehr.

19 Lib. *or.* 2. 32; 7. 10; 14. 41; 62. 8; *ep.* 695; 964; 1518; Iul. *Gal.* fr. 48; *Mis.* 361b; *or.* 7. 228b; *ep.* 60. 379a; Eun. *VS* 6. 11. Nach Himerios verhinderte die unter Constantius herrschende Finsternis die Verehrung der Götter (*or.* 41. 8).

20 Eun. *VS* 7. 3. 1–5.

religiösen Ordnung für jedermann augenfällig<sup>21</sup>. Selbst der philosophische Redner Themistios, der sich sonst von seinen Zeitgenossen unterscheidet, wie wir noch sehen werden, beklagte unter Jovian die bisherigen religiösen Konflikte, die er kriegerischen Auseinandersetzungen an die Seite stellte<sup>22</sup>. Das Emporkommen des Christentums bis an die Spitze des Staates stellte zunehmend die paganen Kulte und deren öffentliche Rolle in Frage, zumal es als monotheistische Religion den Anspruch erhob, den einzigen Weg zu Gott zu bieten, und sich nicht ohne weiteres synkretistisch in die religiöse Landschaft des Reiches integrieren ließ. Welchen Argwohn und welche Ablehnung die Sonderrolle des Christentums provozierte, spricht daraus, daß Julian, Libanios oder Eunap seine Anhänger als gottlose Frevler wahrnahmen<sup>23</sup>. Je stabiler und selbstbewußter das Christentum in der Gesellschaft verankert war, desto intensiver mußten die paganen Autoren über ihre eigene Religion und deren neuen Status reflektieren.

Religion ließ sich nach Ansicht der spätantiken Autoren nicht scharf vom Bereich der Bildung scheiden. Solange die klassische Literatur, auf der die *παιδεία* beruhte, voll von Göttern, Heroen und Mythen war, hatte die Frage, welchem Bildungsideal man nachstrebte, auch religiöse Implikationen. Mit besonderem Eifer nahm sich Julian dieses Themas an, als er mit Hilfe des sogenannten Rhetorenedikts versuchte, die Christen von der traditionellen Bildung und damit auch von der Elite des Reiches fernzuhalten. Aus seinen Ansichten und Maßnahmen spricht unmißverständlich das Gefühl, daß die großen Werke der Literatur durch christliche Vereinnahmung gefährdet seien. Gefahr drohte aber auch von anderer, weltlicher Seite. Trotz glänzenden persönlichen Erfolgen war Libanios überzeugt, sein Bildungsideal einer griechischen Rhetorik werde von Konkurrenten wie der Jurisprudenz oder der Stenographie überflügelt<sup>24</sup>. Verstärkt wurde der Eindruck mangelnder Achtung vor der Rhetorik, wenn seine Schüler es an Aufmerksamkeit und Respekt vor dem Lehrer fehlen ließen<sup>25</sup>. Nach ihrem eigenen Zeugnis sahen auch Libanios' Kollegen Himerios und Themistios die Bildung, sei sie eher rhetorisch, sei sie philosophisch

21 Die christlichen Zerstörungen von Heiligtümern zogen Libanios zufolge Verfallerscheinungen in anderen Bereichen nach sich. Siehe *or.* 30 *passim* und 19. 7, wo er die Statuenunruhen von 387 auf die Vernichtung des Nemesistempels von Daphne zurückführt. Julian meinte, daß die Torheit der Galiläer zur Zeit des Constantius beinahe alles umgestürzt hätte (*ep.* 83).

22 Them. *or.* 5. 69b/c.

23 Lib. *ep.* 1119; 695; *or.* 1. 27, 120, 207; 13. 11; 62. 11; Iul. *ep.* 84. 430a/b; 89a. 454b; 89b. 288a–c; 114. 438b/c; *or.* 7. 224a/b; Eun. VS 6. 11. 1–5.

24 Lib. *or.* 1. 214, 234; 2. 43–46; 43. 4 f.; 62. 21–23 (Jurisprudenz); 62. 8–10; 18. 158; *ep.* 1224 (Stenographie).

25 Besonders pointiert ist die Klage über die mangelnde Disziplin der Schüler in *or.* 3. 11–14, 27. Auch dieser nach 387 verfaßten Rede liegt der Kontrast zwischen der guten Vergangenheit und der heruntergekommenen Gegenwart zugrunde.

ausgerichtet, Angriffen ausgesetzt<sup>26</sup>. Gerade die Privatreden des letzteren legen beredtes Zeugnis dafür ab, daß ein politisch tätiger und sich damit exponierender Philosoph sich ständiger Kritik erwehren mußte – oder meinte, dies tun zu müssen<sup>27</sup>. Klagen über den Niedergang der Bildung<sup>28</sup> erstrecken sich dann auch durch das gesamte Werk Eunaps bis in das medizinische Corpus seines Freundes Oreibasios hinein. In seinen Eunap gewidmeten *Euporista* bemängelt er, wie selten wahre Ärzte geworden seien, während zahlreiche Scharlatane nur den Namen des Arztes führten<sup>29</sup>.

Mit dem Niedergang der Bildung und dem Aufstieg des Christentums korrespondierte in der Wahrnehmung der paganen Autoren ein allgemeiner Verfall der Sitten. War, wie Julian schreibt, schon der erste christliche Kaiser Konstantin Schwelgerei und Zügellosigkeit ergeben, so verwunderte es nicht, daß eine christlich geprägte Stadt wie Antiochia einem einzigen Sündenpfehl glich, wo man sämtliche guten griechischen Traditionen über Bord geworfen hatte. Libanios, selbst Bürger dieser Stadt, beobachtete etwa beim Fest der Olympien eine schleichende Profanierung, die sich in der Vergrößerung des Plethrons<sup>30</sup> und der damit einhergehenden Ausweitung des Publikums sowie der Zulassung von Jugendlichen zum Festmahl manifestierte<sup>31</sup>. Solche Neuerungen beraubten ehrwürdige Institutionen ihres Charakters. Wie düster schließlich Eunap den moralischen Zustand des Reiches malte, ist bereits angeklungen.

Einen einzigen Lichtblick in diesem Panorama des um sich greifenden Verfalls schien es zu geben, jedenfalls für einige: Kaiser Julian. Glaubt man den Panegyrici des Libanios und des Claudius Mamertinus, den Werken Eunaps, den Reden des Himerios und den Proömien des Oreibasios – nicht zu vergessen die Schriften des Kaisers selbst –, so brach mit seiner Regierung ein Goldenes Zeitalter an, das sämtliche eben bezeichneten Mißstände korrigieren sollte<sup>32</sup>. An

26 Himerios spricht von zielgerichteten Maßnahmen gegen die Rhetorik (*or.* 46. 1) und nimmt in Athen eine allgemeine feindselige Stimmung wahr (ebd. § 2). Darauf spielt wohl auch die Andeutung in 47. 2 an. Auch in 68. 1–3 konstatiert Himerios einen Niedergang der Beredsamkeit in Athen, dem er durch seine Tätigkeit entgegenwirken wolle.

27 *Them. or.* 21; 23; 26; 28; 29. Gegen die Kritiker an seinem politischen Engagement wendet sich Themistios in *or.* 31 und 34; vgl. auch *or.* 17. Zu den Hauptargumenten der Reden vgl. die Zusammenfassungen bei PENELLA (2000A) 14–40.

28 Zum angeblich deplorablen Zustand der Bildung unter Constantius siehe auch *Lib. or.* 18. 157–161.

29 *Orib. Eup. prooem.* 2.

30 Dabei handelt es sich in Antiochia um ein Gebäude mit Zuschauerrängen. Vgl. DOWNEY (1983) 180 und MARTIN (1988) 215–221.

31 *Lib. or.* 10 (von 383/4) und 53 (ebenfalls im Alter verfaßt). DOWNEY (1983) 180f.

32 Siehe beispielsweise *Claud. Mamert.* 22 f.; *Lib. or.* 13. 47; 12. 98; vgl. 17. 13; *Him. or.* 39. 9; 41 *passim*. Es ist sicherlich kein Zufall, daß sich Julian, wenn er seine eigene Herrschaft mit derjenigen der konstantinischen Dynastie konfrontiert, der mythischen Einkleidung bedient (*or.* 7. 227c–234c). Er erinnert damit an Weltaltermythen und mythische glückliche Zeiten.

seine Politik einer grundlegenden Umkehr knüpfen sich die Hoffnungen seiner Gesinnungsgenossen. Durch sein jähes Ende in Persien jedoch schlug das Sprechen über Julian um in wehmütige Erinnerung, welche die Gegenwart um so dürrtiger und deprimierender erscheinen ließ. Das vermeintliche Ideal blieb eine kurze Episode. Nachdem Julian den vom Schicksal verhängten Niedergang für kurze Frist hatte hemmen können, stürzte das Reich um so rasanter in den Abgrund, wie Libanios aus zahlreichen Symptomen schloß. Erdbeben und Seuchen begleiteten den Untergang prodigienhaft<sup>33</sup>.

Der Erfahrungswandel, den die auf verschiedenen Gebieten der Politik, der Gesellschaft und der Religion stattfindenden Umbrüche des vierten Jahrhunderts zeitigten, führte bei den paganen Autoren offensichtlich zu einer pessimistischen Einschätzung ihrer Epoche<sup>34</sup>. Da sie zahlreiche traditionelle Auffassungen und Institutionen in Frage gestellt sahen, fühlten sie sich herausgefordert, ihre eigene Zeit – gerade im Kontrast mit früheren Zuständen – zu analysieren und zu bewerten. Sie wollten von ihrer Warte aus erklären, aus welchen Ursachen und unter welchen Umständen es zu diesen krisenhaften Veränderungen gekommen war. Gleichwohl war diese Analyse, wie wir bereits gesehen haben, nicht immer besonders scharfsinnig und differenziert, sondern erschöpfte sich nicht selten in einem allgemeinen Lamentieren und relativ bequemen Schuldzuweisungen. Deutlich wird jedenfalls, daß es die eigenen Erfahrungen waren, die den Impuls zur Zeitkritik gaben. Überhaupt eignet den vorgestellten Diagnosen ein stark persönliches Moment, insofern die Autoren ihren eigenen Status bedroht sahen und sich an den Rand gedrängt fühlten. Das war bei Julian, den die Vernichtung seiner Familie tief prägte, nicht anders als bei Libanios, der sich ständig genötigt fühlte, heimtückischen Attacken seiner Zeitgenossen auszuweichen und die Fahne der griechischen Beredsamkeit gegen Konkurrenten hochzuhalten. Auch Themistios mußte sich gegen Anfeindungen zur Wehr setzen, die ihm auf Grund seines politischen Engagements und seiner öffentlichen Form der Philosophie erwachsen waren. Wenn man Eunaps *Historien* und seine Sophistenviten liest, gewinnt man schließlich den Eindruck, als habe er es nicht verwunden, daß er Julians Regierung nicht bewußt erlebt hatte. Sein sehr persönliches Motiv, die Zeitgeschichte festzuhalten, verschweigt er nicht<sup>35</sup>.

33 Lib. *or.* 18. 286–295; 17. 30 (wie die Götter mit Julian zurückgekehrt waren, so verläßt Apollon bei dessen Tod die Erde).

34 Zu den Möglichkeiten einer methodischen Verarbeitung von Erfahrungen des Wandels siehe REINHART KOSELLECK: »Erfahrungswandel und Methodenwechsel. Eine historisch-anthropologische Skizze«, in: ders.: *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt/Main 2000, 27–77. [zuerst in: *Historische Methode*, hg. von Chr. Meier und J. Rüsen. (Beiträge zur Historik 5) München 1988, 13–61].

35 Eun. *fr.* I und 15 (φέρεται δὲ ἐντεῦθεν ὁ λόγος ἐφ' ὃνπερ ἐφέρετο ἐξ ἀρχῆς, καὶ ἀναγκάζει γε τοῖς ἔργοις ἐνδιατρίβειν ὡςπερ τι πρὸς αὐτὸν ἐρωτικὸν πεπονητότας, οὐτι μὰ Δία τεθεαμένους ἢ πεπειραμένους· κομιδῇ γὰρ ἦν ὁ γράφων τὰδε παῖς, ἡνίκα ἐβασίλευσεν »Daher läuft meine Darstellung auf den zu,

Dieser *tour d'horizon* durch zeitkritische Bemerkungen, der sich problemlos durch ähnliche Beispiele vermehren ließe, offenbart ein tief verankertes Krisenbewußtsein bei paganen Autoren des vierten Jahrhunderts<sup>36</sup>. Befragt man hingegen ihre christlichen Zeitgenossen, so könnte man mitunter auf den Gedanken kommen, diese hätten in einem gänzlich anderen Staat gelebt. Nach Euseb hatte die Konstantinische Wende als Beginn einer Goldenen Zeit allgemeine Begeisterung ausgelöst. Der christliche Kaiser hatte nicht nur als neuer Moses die Kirche aus der Verfolgung in die Freiheit geführt, sondern als zweiter Augustus die Gründung des Principats erst zur Vollendung gebracht<sup>37</sup>. Nachdem sich das Christentum durchgesetzt hatte, stand auch einer moralischen Besserung der gesamten Menschheit nichts mehr im Wege. Waren durch das Wirken der göttlichen Vorsehung die Pax Augusta und die Ankunft Christi zeitlich zusammengefallen, so bildete, wie Gregor von Nazianz darstellt, die Regierung des Apostaten Julian nur ein kurzes Intermezzo, ehe sich die christliche Heilsgeschichte weiter vollzog<sup>38</sup>. Ebenso war für Johannes Chrysostomos Julians Scheitern der Beweis dafür, daß das Christentum den alten Kulturen überlegen war<sup>39</sup>. Die späteren Kirchenhistoriker zementierten diese Geschichtsdeutung<sup>40</sup>. Auch wenn christliche Autoren durchaus einzelne negative Züge ihrer Zeit bemerkten und scharf geißelten<sup>41</sup>, vermochten sie den Ablauf der Ereignisse in den großen Rahmen der christlichen Heilsgeschichte einzuordnen und ihm damit

---

auf den sie von Anfang an zulief, und zwingt mich, wie wenn ich etwas wie Liebe zu ihm empfinden, mich auf seine Taten zu konzentrieren, auch wenn ich, bei Zeus, ihn nicht gesehen oder kennengelernt habe; denn als er an die Herrschaft kam, war der Verfasser dieses Werkes gerade ein Kind.«)

- 36 Zum Krisenbewußtsein vgl. die treffende Beschreibung von VIERHAUS (1978) 321 f.: »Die Betroffenen bemerken Veränderungen, ohne Ursachen, Ausmaß und Folgen schon übersehen oder gar erklären zu können; sie fühlen sich verunsichert, weil der gewohnte Zuschnitt der Lebensverhältnisse nicht mehr stimmt; weil bisherige Erfahrungen nicht mehr ausreichen, das, was geschieht, beurteilen und sich darauf einstellen zu können; weil die einen sich von Verlusten bedroht, die anderen Chancen vor sich sehen. Subjektives Krisenbewußtsein, das das Handeln der Menschen mitbestimmt und dadurch auch Verlauf und Ausgang der Krisen beeinflusst, genügt jedoch nicht, um von einer tatsächlichen Krise zu sprechen.«
- 37 Eus. *h. e.* 10. 9. 7 f.; *v. C.* 1. 12, 20, 38, 2. 11 f.; *p. e.* 1. 4. 3–7. Auch nach Lactanz führte die Verbindung von Christentum und Römischer Reich zu einem neuen Goldenen Zeitalter (*Lact. inst.* 5. 7. 2 f.). Ähnlich hatte schon Melito von Sardes gegenüber Marc Aurel argumentiert (*Eus. h. e.* 4. 26. 7). Zu Eusebs positivem Bild des konstantinischen Reiches innerhalb der christlichen Heilsgeschichte siehe WOLFRAM KINZIG: *Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius*. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 58) Göttingen 1994, 517–553.
- 38 *Gr. Naz. or.* 4 und 5. In 4. 74 tritt Gregor entschieden Ansichten entgegen, Julians Herrschaft sei ein Goldenes Zeitalter gewesen.
- 39 Chrys. *pan. Bab.* 1. 3 f. und 2. 76–79, 96 f., 118–126.
- 40 NESSELRATH (2001).
- 41 Daß bei christlichen Autoren der Spätantike positive neben negativen Einschätzungen der eigenen Zeit stehen, zeigt etwa ALEXANDER DEMANDT: *Der Fall Roms. Die Auflösung des römischen Reiches im Urteil der Nachwelt*. München 1984, 56–67.

eine grundsätzlich positive Deutung zu geben<sup>42</sup>. Die Konfrontation der paganen und christlichen Perspektive zeigt, daß die Autoren des vierten Jahrhunderts selbstverständlich nicht einfach den historischen Verlauf ihrer Epoche literarisch wiedergaben. Wie jede menschliche Wahrnehmung waren auch die Einschätzungen des Libanios und anderer keine Abbilder der Realität, sondern literarische Konstrukte, die weniger etwas über den tatsächlichen Zustand des Reiches als über den ideologischen Standpunkt ihrer Verfasser verraten. Die oben kurz angerissenen Beispiele lassen zudem erahnen, daß solche Wahrnehmungen immer schon von literarischen Topoi<sup>43</sup> und dem jeweiligen Kontext geprägt waren. Wenn Libanios und Claudius Mamertinus Kaiser Constantius als Tyrannen diffamierten, so sollte dies das Lob Julians um so heller erstrahlen lassen, war also als Kontrast intendiert. Es kann daher in dieser Arbeit nicht das Ziel sein, anhand der zeitgenössischen Äußerungen eine etwaige reale Krise des Reiches auf allen Gebieten dingfest zu machen, sondern den Gegenstand bilden Konstruktionen der Wirklichkeit.

Krisenbewußtsein erschöpft sich freilich nicht im deskriptiven Feststellen eines Niedergangs. Wer ein Unbehagen an der eigenen Zeit verspürt, analysiert in der Regel auch die Ursachen, sucht Schuldige und bewertet die Symptome. Außerdem liegt es nahe, mehr oder weniger explizite Vorschläge zu machen, wie der Krise abzuhelpen sei. Gerade wenn man berücksichtigt, daß sich Himerios, Oreibasios und Libanios offen für Julians Politik engagierten oder daß Libanios unter Kaiser Theodosius für pagane Heiligtümer eintrat, ersieht man, wie weit die Krisenrhetorik von einem rein intellektuellen Spiel im Elfenbeinturm entfernt war. Sobald man vernehmlich über Erscheinungen der eigenen Zeit klagte, beteiligte man sich an öffentlichen Diskussionen, die wiederum auf die Politik wirken konnten. Hierfür standen den Beteiligten verschiedene Wege offen: Während Eunap anscheinend auf das literarische Feld beschränkt blieb<sup>44</sup>, nahm Libanios in Antiochia in der Öffentlichkeit Partei<sup>45</sup>, und Julian vermochte als

42 Dies zeigt sich auch noch deutlich in Theodorets *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, wo die Frage gestellt wird, ob an dem allgemeinen Niedergang vielleicht doch der Religionswechsel schuld sein könnte. Sei nicht die pagane Götterverehrung frommer gewesen? Städte und Felder hätten damals geblüht. Darauf gibt Theodoret dann eine christliche Erwiderung (136; PG 6, 1376 f.).

43 Gerade das Thema des Verfalls oder Niedergangs hatte in der Literatur der Antike eine lange Tradition. Siehe WIDMER (1983). Man darf freilich nicht den Fehler begehen, nur weil Beobachtungen einer etablierten Topik folgen, ihnen jegliche Relevanz abzusprechen. Die Topik spricht nicht gegen das Vorhandensein eines subjektiven Krisenbewußtseins. Zu weit geht hier m. E. KARL STROBEL im Hinblick auf das dritte Jahrhundert (*Das Imperium Romanum im 3. Jahrhundert. Modell einer historischen Krise? Zur Frage mentaler Strukturen breiterer Bevölkerungsschichten in der Zeit von Marc Aurel bis zum Ausgang des 3. Jh. n. Chr.* Stuttgart 1993 [Historia ES 75], 299–348).

44 Eunap verfügte anscheinend über keinerlei Erfahrung in Militär oder Verwaltung. Zu seinem Leben PENELLA (1990) 1–9.

45 Zur Vita des Libanios siehe jetzt WINTJES (2005), daneben noch SIEVERS (1868).

›Philosoph auf dem Kaiserthron‹ ebenso den Schreibgriffel in die Hand zu nehmen wie praktische Maßnahmen zu ergreifen.

## 1.2 Bemerkungen zur Fragestellung und zur Methode

Im folgenden geht es um die zwei miteinander verknüpften Fragen, wie die paganen Autoren im Osten des vierten Jahrhunderts ihre eigene Zeit wahrnahmen und wie sie literarisch auf die von ihnen konstatierte Krise reagierten und einzuwirken versuchten. Wie nahmen sie an Diskussionen und Kontroversen teil, und welche Ansätze entwickelten sie, den Verfallserscheinungen zu steuern? Oder um es etwas umfassender und abstrakter zu formulieren: Untersucht werden Äußerungen, die unter spezifischen politischen, sozialen und religiösen Rahmenbedingungen von einer bestimmten Gruppe zu miteinander verflochtenen Themen und Fragen vorgebracht wurden. Zu fragen ist, welche Beziehungen zueinander und Ähnlichkeiten miteinander diese Ansichten und Auffassungen aufweisen, ob sich wiederkehrende strukturelle und inhaltliche Gemeinsamkeiten beobachten lassen. Große Bedeutung kommt dem Umstand zu, daß die Äußerungen anscheinend gewissen Gesetzmäßigkeiten und Regeln folgen, wie man etwa daran erkennt, daß verschiedene, auf den ersten Blick disparate Phänomene unter dem Paradigma der Krise miteinander verknüpft und in ähnlichen Kategorien analysiert werden. Es existieren mithin bestimmte, eher unausgesprochene als manifest zutage tretende Regeln unter den paganen Autoren, wie man die gesellschaftliche Realität perzipiert und was man über sie sagen kann. Oben ist schon angedeutet worden, daß die konstatierte Krise keine vorgängige historische Wirklichkeit war, sondern ein Konstrukt, eine Realität, die erst mit diskursiven Mitteln von den Autoren erschaffen wurde. Die Äußerungen hatten also auch insofern eine Wirkung, als sie etwas anderes hervorbrachten, ein Konzept, eine bestimmte Weltdeutung, die dann wiederum Reaktionen auslöste. Beispielsweise wenn die Frage nach der Identität im Mittelpunkt steht (Kapitel 2), werden solche Wirkungen aufgezeigt: Zunächst scheint es paradox, angesichts der überall anzutreffenden Vielfalt überhaupt von einer paganen Identität zu sprechen; es zeichnet sich jedoch ab, daß die Autoren reflektierend genau dazu beitragen, eine solche Identität zu entwickeln, mit der man dann in Diskussionen operieren konnte. Gerade an solchen Punkten wird deutlich, wie eng die Äußerungen und literarischen Werke mit Fragen politischer und gesellschaftlicher Macht verwoben waren, wie sich beide Bereiche gegenseitig durchdrangen. Die diskursiv hervorgebrachte Realität entfaltete spürbare Wirkungen, wenn sie mit anderen Konzepten in Widerstreit geriet und wenn die Autoren den Anspruch erhoben, im Besitz der Wahrheit zu sein.

Für die Analyse solcher Beziehungen bietet es sich als heuristisches Mittel an, auf den Begriff des Diskurses zu rekurrieren, obgleich dieser dafür bekannt

ist, in den verschiedensten Ausprägungen und in diversen theoretischen Ansätzen aufzutreten und überdies weit und vage zu sein. Gleichwohl scheint er mir, sofern man ihn präzise definiert, geeignet, die Phänomene, von denen hier die Rede sein soll, adäquat zu erfassen. Im Anschluß an MICHEL FOUCAULT, der freilich exakte Begriffsklärungen vermeidet, lassen sich drei Ebenen des Begriffes differenzieren<sup>46</sup>: Am weitesten gefaßt, ist der Diskurs der umfassende Bereich der Aussagen, d. h. die Menge an Äußerungen und Texten, die eine Bedeutung und in der realen Welt eine Wirkung haben. Aussagen (*énoncés*), die materialen Bauelemente des Diskurses, sind hierbei für Foucault nicht einfach sprachliche Äußerungen, sondern, Sprechakten vergleichbar, Äußerungen, denen eine gewisse institutionelle Kraft eignet und die durch eine Form von Autorität bekräftigt werden. Sie formulieren in irgendeiner Weise einen Wahrheitsanspruch<sup>47</sup>. Innerhalb dieses globalen Diskurses existieren verschiedene Diskurse zweiter Ordnung, nämlich Gruppen von Aussagen, die in bestimmter Weise strukturiert sind, also spezifischen Regeln unterliegen und eine Kohärenz aufweisen<sup>48</sup>. Auf der dritten Ebene bezeichnet der Begriff weniger die tatsächlichen Äußerungen und Texte als die Regeln und Strukturen, welche diese Äußerungen hervorbringen. Der Diskurs ist dann eine regulierte Praxis, die eine bestimmte Anzahl von Äußerungen betrifft<sup>49</sup>. Für die folgende Untersuchung sind die beiden letzteren Aspekte des Konzeptes relevant, insofern sowohl eine klar umrissene Gruppe von Aussagen als auch die ihnen zugrunde liegenden Regeln in den Blick genommen werden sollen.

Wenn Aussagen sich zu einer Gruppe, zu einem Diskurs, formieren, bedeutet dies nicht einfach, daß sie sich auf dieselben Gegenstände beziehen. Der Diskurs wird nicht bloß durch seinen Referenzbereich definiert. Vielmehr treten zu den Objekten die genannten Regularitäten, also eine Ordnung, Äußerungsmodalitäten und gemeinsame Begriffe, hinzu. Foucault spricht hier auch von diskursiven Formationen:

In dem Fall, wo man in einer bestimmten Zahl von Aussagen ein ähnliches System der Streuung beschreiben könnte, in dem Fall, in dem man bei den Objekten, den Typen der Äußerung, den Begriffen, den thematischen Entscheidungen eine Regelmäßigkeit

46 MILLS (2007) 6f.

47 Zur Existenzweise von Aussagen siehe FOUCAULT (1973) 128–153. Vgl. SCHNEIDER (2004) 88–94; MILLS (2007) 64–66.

48 FOUCAULT (1973) 170: »Diskurs wird man eine Menge von Aussagen nennen, insofern sie zur selben diskursiven Formation gehören. Er bildet keine rhetorische oder formale, unbeschränkt wiederholbare Einheit, deren Auftauchen oder Verwendung in der Geschichte man signalisieren (und gegebenenfalls erklären) könnte. Er wird durch eine begrenzte Zahl von Aussagen konstituiert, für die man eine Menge von Existenzbedingungen definieren kann.«

49 FOUCAULT (1973) 171 definiert die diskursive Praxis als »eine Gesamtheit von anonymen, historischen, stets im Raum und in der Zeit determinierten Regeln, die in einer gegebenen Epoche und für eine gegebene soziale, ökonomische, geographische oder sprachliche Umgebung die Wirkungsbedingungen der Aussagefunktion definiert haben«.

(eine Ordnung, Korrelationen, Positionen und Abläufe, Transformationen), definieren könnte, wird man übereinstimmend sagen, daß man es mit einer *diskursiven Formation* zu tun hat [...] <sup>50</sup>.

Solche Formationen lassen sich beschreiben, indem man auf das systematische Vorkommen von Ideen, Meinungen und Konzepten innerhalb eines spezifischen Kontextes achtet und auf die Effekte, die von solchen Denk- und Verhaltensweisen hervorgebracht werden <sup>51</sup>.

Wie Foucault in seiner Antrittsvorlesung am Collège de France im Jahre 1970 dargelegt hat, ist ein Diskurs kein von Zwängen freier Bereich, sondern wird kontrolliert und organisiert <sup>52</sup>. Insbesondere wenn man das Feld der Wissenschaft ins Auge faßt, wird deutlich, daß bestimmte Bereiche und Personen vom Diskurs ausgeschlossen sind. Es existieren Grenzen und Tabus, die ein Sprecher beachten muß, wenn er Gehör finden will. Wer wissenschaftlich publizieren möchte, muß über eine institutionalisierte Sprecherposition verfügen und sich an formale und inhaltliche Gepflogenheiten seiner Disziplin halten. Wie wichtig solche Mechanismen für das sind, was gesagt werden kann, und für die Positionen, von denen aus es gesagt werden kann, wird sich etwa zeigen, wenn wir untersuchen, wie Julian und andere mit abweichenden Meinungen verfahren. Man denke hier nur an das vieldiskutierte Rhetorenedikt, mit dem er Bildung zu monopolisieren versuchte (Kapitel 2.5). Die Gesamtheit dieser dem Diskurs inhärenten Regeln, die das Erscheinen von Aussagen kontrollieren, faßt Foucault unter dem Begriff des Archivs zusammen. Das Archiv fungiert als Gesetz dessen, was gesagt werden kann, bzw. ist das System, welches das Erscheinen der Aussagen beherrscht <sup>53</sup>. Zwar kann es in seiner Gänze niemals beschrieben werden, doch bildet es den Hintergrund für die Analyse, wenn an diskursive Formationen bestimmte Leitfragen gerichtet werden, etwa die Fragen, welche Sprecherpositionen in einem Diskurs eingenommen werden können, welche institutionellen Rahmenbedingungen den Diskurs beeinflussen, etwa indem sie bestimmte Aussagen ausschließen, oder welchen Einfluß die in einem Diskurs produzierten Gegenstände auf diesen selbst haben <sup>54</sup>. In den folgenden Kapiteln stehen deshalb nicht nur die Äußerungen in ihrer inhaltlichen Erscheinung im Mittelpunkt, sondern ebenso die Mechanismen, denen sie unterworfen sind. Dabei wird einerseits auf Regeln geachtet, die dem Diskurs immanent sind, wie beispielsweise die, daß nur bestimmte Äußerungen als wahr gelten und gesagt werden können, andererseits auf Beschränkungen, die von außen auf

<sup>50</sup> FOUCAULT (1973) 58 (Hervorhebung im Original).

<sup>51</sup> Wie Diskurse nach Foucault soziale Realitäten produzieren können, hat er insbesondere anhand der Sexualität zu zeigen versucht. Die kindliche Sexualität seit dem 18. Jahrhundert sei nichts weiter als das Produkt oder Konstrukt einer Diskursivierung. FOUCAULT (1977). Vgl. FOUCAULT (1973) 49, 71f., 74.

<sup>52</sup> FOUCAULT (1991) 10 f. u. ö.

<sup>53</sup> FOUCAULT (1973) 186–189.

<sup>54</sup> FOUCAULT (1973) 75–82.

den Diskurs einwirken, nämlich die politische und die gesellschaftliche Macht und neue Spielregeln der öffentlichen Diskussion, die sich durch die Umbrüche der Zeit entwickelt hatten. So war es etwa für Libanios nicht einfach und nicht ganz ungefährlich, nach Julians Tod sein idealisiertes Bild des Kaisers weiterhin öffentlich zu verbreiten, da es nicht mit der sanktionierten öffentlichen Meinung konform war<sup>55</sup>.

Da Foucault seine Theorie des Diskurses weder systematisch entwickelt noch speziell im Hinblick auf Literatur formuliert hat, versteht es sich von selbst, daß sie hier nur als Ausgangspunkt oder Anregung dienen kann, und dies auch nur in einzelnen Kategorien, soweit sie geeignet erscheinen. Darüber hinaus sind zwei nicht unwesentliche Vorbehalte angebracht<sup>56</sup>. Wie verschiedentlich kritisiert wurde, unterschätzt Foucault insofern die Bedeutung des Individuums, als er überpersönliche Gesetzmäßigkeiten und Strukturen in den Vordergrund rückt. Demgegenüber wird die folgende Untersuchung unter anderem auch zeigen, wie einzelne Personen diskursive Gegebenheiten zu gestalten und historische Prozesse zu beeinflussen suchten. Auch die Aspekte der Intentionalität und der persönlichen Macht sollen also zu ihrem Recht kommen<sup>57</sup>. Ferner wird, während Foucaults Interesse trotz seiner Berücksichtigung der historischen Dimension weitgehend synchron auf den Diskurs zu einem bestimmten Zeitpunkt beschränkt bleibt, ohne dem historischen Wandel ausreichend Rechnung zu tragen, hier gerade beleuchtet, wie sich das, was man den paganen Diskurs des vierten Jahrhunderts nennen kann, erst herausbildet. Der Diskurs soll also allererst *in statu nascendi* beobachtet werden, nicht in einer fertig vorliegenden Ausprägung. Der Weg der Untersuchung folgt nicht in strenger Observanz der Diskursanalyse, sondern verquickt Foucaults Konzepte mit hermeneutischer Interpretation.

Ob der gewählte Ansatz tatsächlich dem Gegenstand angemessen ist, muß der Gang der Untersuchung erweisen. Dann könnte sich als Ergebnis eine spezifische Physiognomie der paganen Literatur des Ostens im vierten Jahrhundert abzeichnen. Diese dürfte am ehesten in gemeinsamen Themen, Fragen, Denkfiguren und Diskurspraktiken zu greifen sein. Sofern es gelingt, diesen verbindenden Charakteristika nachzuspüren, wird die Literatur dieser Zeit in ihren Eigenheiten und möglicherweise in ihrer Eigenständigkeit erkennbar. Dann läßt sich auch ihre Stellung zur spätantiken Literatur im Westen oder zu anderen Epochen der griechischen Literaturgeschichte genauer klären, etwa auch die Frage, ob es sich im wesentlichen um eine Fortsetzung der Tendenzen der Zweiten Sophistik handelt oder ob die gewandelten Rahmenbedingungen neue Strömungen zeitigen. Wenn sich also die pagane Literatur schließlich als

55 Vgl. die schon erwähnte *or.* 2. Siehe auch Kap. 5.5.

56 Zur Kritik an Foucaults Diskurstheorie vgl. etwa THOMAS A. SCHMITZ: *Moderne Literaturtheorie und antike Texte. Eine Einführung*. Darmstadt 2002, 160–164.

57 In seinen späteren Arbeiten hat Foucault selbst dem Subjekt wieder eine größere Rolle zugegedacht, so in *Sexualität und Wahrheit*. Bd. 1–3. Frankfurt/Main 1979–1986.

eine Art System mit eigenem Profil herauskristallisieren sollte, so bedeutet dies nicht, daß es sich um eine gänzlich homogene Einheit handelt. Vielmehr dürften sich trotz allen zu erwartenden Gemeinsamkeiten auch Unterschiede zwischen den genannten Autoren feststellen lassen, also individuelle Ausprägungen im Rahmen des paganen Diskurses. Nicht zuletzt verspricht eine breiter angelegte Untersuchung der paganen Literatur, daß auch deren Verhältnis zu den christlichen Schriften und dem christlichen Diskurs der Zeit klarer hervortritt<sup>58</sup>. Schließlich schrieben die christlichen Autoren in demselben politischen und sozialen Kontext und äußerten sich teilweise zu denselben Fragen. Sobald die Physiognomie der paganen Literatur des vierten Jahrhunderts etabliert ist, stehen Kategorien bereit, die für erforderliche künftige Einzeluntersuchungen hilfreich sein werden. Erst wenn ein solches Koordinatensystem abgesteckt ist, lassen sich weitere gewinnbringende Fragestellungen für die Autoren dieser Zeit entwickeln.

Die Bedeutung des hier verfolgten Vorhabens ist vor dem bisher erzielten Erkenntnisstand zu sehen. Nachdem die Spätantike als eine Epoche des Niedergangs und Verfalls lange von den Altertumswissenschaften vernachlässigt worden war, hat man sich in den letzten Jahrzehnten verstärkt dieser Zeit zugewandt und durch neue Ansätze zeigen können, daß es sich um eine Periode mit eigenen Merkmalen handelt, in der die Grundlagen für die europäische Kultur, für das Verschmelzen von Christentum und antiker Bildung, gelegt wurden<sup>59</sup>. Hervorgetreten sind bei der Erforschung der Spätantike neben der Kirchengeschichte und der Philosophie die Latinistik und vor allem die Alte Geschichte. Gerade die althistorische Forschung hat dazu beigetragen, die Transformationsprozesse des vierten Jahrhunderts in verschiedenen Bereichen der Gesellschaft adäquat zu erfassen. So haben etwa die Arbeiten PETER BROWNS und seiner Schüler deutlich gemacht, welche Rolle das Konzept des heiligen Mannes und die Askese für diese Zeit spielten<sup>60</sup>. Durch diesen kulturwissenschaftlichen Ansatz, der in vorbildlicher Weise alle zur Verfügung stehenden Quellengattungen auswertet, konnten sich erst die individuellen Mentalitäten wie die kollektive Mentalität dieser Epoche abzeichnen<sup>61</sup>. Verständlicherweise lag der

58 Siehe dazu beispielsweise CAMERON (1991).

59 Die Flut an Sekundärliteratur zur Spätantike ist unüberschaubar. Für einen ersten Zugang seien hier folgende Handbücher genannt: AVERIL CAMERON; PETER GARNSEY (Hg.): *The Late Empire, A. D. 337–425*. (CAH 13) Cambridge 1998; ALEXANDER DEMANDT: *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284–565 n. Chr.* 2. Aufl. (HdA 3.6) München 2007 (solide, aber nicht immer auf dem neuesten Forschungsstand); MITCHELL (2007); ROUSSEAU (2009).

60 PETER BROWN: »The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity«, in: *JRS* 61, 1971, 80–101. JAMES HOWARD-JOHNSTON; PAUL ANTONY HAYWARD (Hg.): *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*. Oxford 1999. Siehe auch die Beiträge im Heft *J ECS* 6.3, 1998.

61 Siehe beispielsweise PETER BROWN: *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*. London 1971; DERS.: *Die letzten Heiden. Eine kleine Geschichte der Spätantike*.

Schwerpunkt dabei auf den verschiedenen Aspekten des spätantiken Christentums, das durch die Wandlung von der verfolgten Sekte zur Staatskirche sein Gesicht veränderte und neue Leitbilder ausprägte. Was nun als kennzeichnend für die Spätantike gesehen wird, ist die Transformation von einer heidnisch-römischen Welt zu einem christlichen Imperium<sup>62</sup>. Allerdings ist dieser Ansatz trotz seinen nicht zu leugnenden Erfolgen auch kritisiert worden. Zum einen wird bemängelt, daß durch die Konzentration auf einzelne zumeist christliche Persönlichkeiten, also die individuelle Seite, der größere Kontext und die größeren Entwicklungslinien vernachlässigt werden. Zum anderen ist zu fragen, ob nicht das Konzept der Transformation bisweilen den Blick für scharfe Brüche oder doch vorhandene Niedergangerscheinungen in der Spätantike verstellt<sup>63</sup>.

Im Gegensatz dazu ist das Interesse der Griechischen Philologie an der spätantiken Literatur erst jüngst erwacht, wenn man einmal von der Beschäftigung mit dem Neuplatonismus absieht. Autoren wie Libanios, Themistios, Eunap und Oreibasios finden immer noch relativ wenig Aufmerksamkeit<sup>64</sup>, allmählich aber ist ein Anwachsen der Forschungstätigkeit zu verzeichnen<sup>65</sup>. Die Vernachlässigung zeigt sich auch darin, daß zahlreiche Schriften noch nicht oder erst unlängst in eine moderne Sprache übertragen wurden. Angesichts dieser Situation verwundert es nicht, wenn die Arbeiten bisher oft in philologischen Einzelstudien und der Kommentierung einzelner Werke bestehen. Dadurch sind immerhin einige zentrale Schriften besser zugänglich und verständlich gemacht worden.

Was jedoch nach wie vor weitgehend fehlt, sind genuin literaturwissenschaftliche Ansätze, die geeignet wären, die spezifischen Charakteristika der spätantiken griechischen Literatur in den Blick zu rücken<sup>66</sup>. Während diese

---

Frankfurt/Main 1995 [engl. *The Making of Late Antiquity*. Cambridge (Mass.); London 1978].

62 Die Erträge dieses Paradigmas faßt das Handbuch GLEN W. BOWERSOCK; PETER BROWN; OLEG GRABAR (Hg.): *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*. Cambridge (Mass.); London 1999 zusammen.

63 Vgl. die Kritik von JOHN H. W. G. LIEBESCHUETZ: »Late Antiquity, the Rejection of ›Decline, and Multiculturalism«, in: *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana*, Bd. 15: *Convegno internazionale in memoria di Guglielmo Nocera*, hg. von G. Crifo und S. Giglio. Neapel 2003, 639–652; BRYAN WARD-PERKINS: *Der Untergang des Römischen Reiches und das Ende der Zivilisation*. Darmstadt 2007, 14–18 und 177–190; ferner MITCHELL (2007) 6 f.

64 Selbst in einem jüngeren Handbuchbeitrag zur kaiserzeitlichen Literatur wird die pagane Literatur des vierten Jahrhunderts fast vollständig ignoriert, abgesehen von der auf Kaiser Julian bezogenen Bemerkung, daß die Begegnung mit dem Christentum auch die pagane Kultur transformiert habe. JANE L. LIGHTFOOT: »Romanized Greeks and Hellenized Romans. Later Greek Literature«, in: *Literature in the Greek and Roman Worlds. A New Perspective*, hg. von Oliver Taplin. Oxford 2000, 257–284, hier 282.

65 Beispielsweise VANDERSPOEL (1995), CRIBIORE (2007), beide aber aus eher althistorischer Perspektive.

66 Hinderlich war hier auch, daß die Reichskrise des dritten Jahrhunderts in der griechischen Literatur keine scharfe Zäsur bedeutet, wie sie in der römischen festzustellen ist.

Arbeit innerhalb der letzten Jahre für die Zweite Sophistik geleistet wurde, so daß die Signatur dieser geistesgeschichtlichen Periode zum Vorschein kam, waren die Autoren der Spätantike noch auf eine adäquate Erforschung<sup>67</sup>. Denn daß man mit dem in älteren Darstellungen zu findenden, an dem klassischen Schema von Aufstieg, Blüte und Verfall orientierten Urteil, es handle sich um eine rein rückwärtsgewandte, in bloßer Form erstarrte Literatur<sup>68</sup>, den Werken nicht gerecht wird, dürfte auf der Hand liegen. Die Erwägung, für die im weiteren Sinne rhetorisch geprägte Literatur des vierten Jahrhunderts den Terminus der ›Dritten Sophistik‹ zu etablieren<sup>69</sup>, zeigt immerhin das allmählich vorhandene Bewußtsein, daß die gegenüber der Kaiserzeit veränderten politischen, gesellschaftlichen und religiösen Rahmenbedingungen sich auf die Produktion von Literatur niedergeschlagen haben müssen<sup>70</sup>. Nötig ist eine integrative Betrachtung, die, statt sich eine einzelne Schrift oder einen einzelnen Autor

---

So konnten die Werke des vierten Jahrhunderts als bloße Fortsetzung des kaiserzeitlichen Literaturbetriebs erscheinen, zu dem in der Tat zahlreiche Verbindungen bestehen bleiben. Zur Epochengrenze von Kaiserzeit und Spätantike in der Literatur siehe LODEWIJK ENGELS; HEINZ HOFMANN: »Literatur und Gesellschaft in der Spätantike. Texte, Kommunikation und Überlieferung«, in: *Spätantike. Mit einem Panorama der byzantinischen Literatur*, hg. von denselben. (NHL 4) Wiesbaden 1997, 29–88, hier 29–33.

67 Aus althistorischer Sicht versucht immerhin PACK (1994) eine Charakterisierung der Literatur im Umfeld Julians. Er konzentriert sich dabei auf Julians Literaturverständnis und die Impulse, die vom Kaiser auf die literarische Produktion ausgingen.

68 So etwa WILHELM CHRIST; WILHELM SCHMID; OTTO STÄHLIN: *Geschichte der griechischen Literatur*. 6. Aufl., Bd. 2.2. (HdA 7.2.2) München 1924 [ND 1981], 953–956. Hier wird die Literaturgeschichte des vierten Jahrhunderts vorrangig in Kategorien des Religionskonflikts gedeutet. Die ›heidnische Renaissancekultur‹, ein letztes Aufblühen der ›hellenischen Romantik‹, habe die Berührung mit dem Volk verloren und sei noch stärker vom echten Griechentum entfernt als das zweite Jahrhundert. Zur bloßen Form und Maskenhaftigkeit erstarrt, sei die pagane Literatur unfähig gewesen, Neues aufzunehmen. Nicht anders das Bild bei ALBIN LESKY: *Geschichte der griechischen Literatur*. 3. Aufl. Bern; München 1971, 972–975.

69 Der Begriff (Troisième Sophistique) geht auf LAURENT PERNOT zurück, der mit ihm den als Wendepunkt verstandenen Erscheinungen des vierten Jahrhunderts Rechnung zu tragen versuchte. PERNOT (1993) I 14 Anm. 9; DERS.: *La rhétorique dans l'antiquité*. Paris 2000, 271 f. Aufgegriffen wurde er von EUGENIO AMATO (Hg.): *Approches de la Troisième Sophistique. FS Jacques Schamp*. (Collection Latomus 296) Brüssel 2006 (vgl. die Einleitung). Vgl. ferner die Überlegungen von QUIROGA PUERTAS (2007) 161–170 und ALBERTO QUIROGA: »From Sophistopolis to Episcopopolis. The Case for a Third Sophistic«, in: *Journal for Late Antique Religion and Culture* 1, 2007, 31–42 (<http://www.cardiff.ac.uk/clarc/jlarc/Table of Content/A Quiroga Third Sophistic.pdf>, Zugriff am 23. 09. 2008).

70 Unterdessen hat SCHÄFER (2008) den Versuch unternommen, das Charakteristische dieser Epoche in den Argumentationsformen zu fassen. Das Signum der Zeit bzw. die epochenprägende Denkform liege im Platonismus. Er schlägt zur Kennzeichnung den Begriff der Pseudomorphose vor, da sich trotz den verschiedenen Transformationen die Form des platonischen Denkens durchhalte. Freilich ist zu bedenken, daß man mit dieser Charakterisierung beispielsweise Himerios, Libanios und dem Geschichtswerk Eunaps keinesfalls gerecht wird.

vorzunehmen, verbindende Züge ermittelt. Obgleich die angelsächsische Forschung, insofern bei ihr nicht so streng zwischen Alter Geschichte und Klassischer Philologie geschieden wird, viele Ergebnisse erzielt hat, die für eine solche Untersuchung die Basis bilden, vermag ein literaturwissenschaftlicher Zugriff weiter gehende Resultate zu erzielen, zumal wenn nicht die christliche, sondern die pagane Literatur im Mittelpunkt steht.

Strukturiert wird die folgende Untersuchung durch die oben beschriebene Diagnose einer umfassenden Krise. Da die paganen Autoren traditionelle Werte und Institutionen, auf die sie ihr Selbstverständnis gründeten, in Frage gestellt sahen, ist zunächst zu untersuchen, in welchen Kategorien sie ihre eigene Identität bestimmten und wie sie sich von anderen abgrenzten. Wenn die eigenen Überzeugungen angegriffen wurden und konkurrierende Angebote auf den Plan traten, war es unumgänglich, darüber zu reflektieren, wodurch sich eigentlich die Gruppe, der man angehörte, auszeichnete (Kapitel 2). Wie wir bereits gesehen haben, wurde den römischen Kaisern eine erhebliche Verantwortung für den Zustand des Reiches zugeschrieben. Man verglich einzelne Herrscher und stellte positive und negative Gestalten einander gegenüber. Julians Herrschaft galt einigen Autoren als die Lösung aller Probleme. Das setzte voraus, daß man über feste Grundsätze verfügte, nach denen man Kaiser bewerten konnte. Diese ließen sich theoretisch erörtern oder am Beispiel konkreter Herrscher illustrieren. Welche Konzeptionen einzelne Autoren entwarfen, wird daher in Kapitel 3 beleuchtet. Dem kulturellen Hintergrund der Autoren entsprechend spielte die Bildung in ihrem Denken eine überaus wichtige Rolle. Bildung aber manifestierte sich in einzelnen Persönlichkeiten, die als Philosophen, Redner, Mediziner und Lehrer in der Öffentlichkeit tätig waren. Ähnlich wie die Gebildeten der Zweiten Sophistik beanspruchten sie, Vorbildfunktionen zu erfüllen und ein gesellschaftliches Ideal zu verkörpern. In Kapitel 4 wird untersucht, wie das Leitbild des Intellektuellen positioniert wurde. Bereits wenn sie ihre eigene Zeit als krisenhaft wahrnahmen, deuteten die paganen Autoren nicht nur die sie umgebende Realität, sondern konstruierten sie gleichzeitig nach ihrem jeweiligen Weltbild. Wer über historische Deutungsmacht verfügt, übt mittelbar auch politischen Einfluß aus. Je stärker eine Richtung ihre Sicht der Geschichte durchsetzt, desto näher kommt sie der kulturellen Hegemonie. Dementsprechend ist auch bei den Autoren des vierten Jahrhunderts die Tendenz spürbar, autoritative Deutungen der weiter zurückliegenden und jüngeren Vergangenheit sowie der Gegenwart zu geben. Hier stellt sich die Frage, in welchen Denkfiguren die Autoren ihre Zeit deuteten und wie sie sich in kontroversen Diskussionen zu Wort meldeten (Kapitel 5). Sowohl von den christlichen als auch von den paganen Autoren des vierten Jahrhunderts wurde die Religion als ein zentrales Konfliktfeld wahrgenommen. Eine Untersuchung, deren Ziel es ist, einen spezifisch paganen Diskurs herauszuarbeiten, muß daher auch und nicht zuletzt die Frage stellen, wie das Thema der Religion in Auseinandersetzungen instrumentalisiert wurde. Da die alten Kulte von Christen immer hef-

tiger attackiert und allmählich von Staats wegen eingeschränkt wurden, mußte man sich erstens überlegen, mit welchen Mitteln sie sich fördern ließen, und sich zweitens entscheiden, ob eine zumindest vordergründige Anpassung an die neuen Spielregeln des religiösen Feldes mehr Erfolg versprach als offener Widerstand (Kapitel 6)<sup>71</sup>.

Die Analyse vollzieht sich im Wechsel von exemplarischer Einzelinterpretation und der vergleichenden Untersuchung zusammengehöriger Texte. Durch diese Methode wird gewährleistet, daß gemeinsame Charakteristika deutlich hervortreten, gleichzeitig die erzielten Erkenntnisse aber immer am konkreten Text überprüfbar bleiben. Da das jeweilige Einzelziel ist, die relevanten Diskursfelder des vierten Jahrhunderts und den Beitrag der paganen Autoren zu ihnen zu rekonstruieren, ist es methodisch unerlässlich, andere Positionen als Vergleichsfolie in die Analyse einzubeziehen. Abweichende Konzepte lassen sich zum einen in den untersuchten Texten selbst auffinden, sofern sie explizit auf diese reagieren, zum anderen aber bedarf die Interpretation des ständigen Vergleichs mit zeitgenössischen Äußerungen. Hier werden insbesondere christliche Schriften (beispielsweise Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomos) herangezogen, die sich mitunter ausführlich mit den paganen Positionen auseinandersetzen. Erst mit dieser komparatistischen Methode kann man erkennen, mit welchen Beiträgen sich die paganen Autoren zu den drängenden Fragen ihrer Zeit zu Wort melden.

Was die zeitliche Eingrenzung des untersuchten Textcorpus angeht, so läßt sich die untere Grenze leichter anhand äußerer Kriterien ziehen als die obere. Ein Krisenbewußtsein entwickelten die Autoren, weil auf vielen Gebieten gravierende Umbrüche stattfanden. Diese ereigneten sich aber erst im vierten Jahrhundert und sind – gerade aus Sicht der Autoren selbst – aufs engste mit der Herrschaft Konstantins verknüpft. Die ersten in Frage kommenden Werke sind also die zahlreichen Schriften des Libanios<sup>72</sup>. Als obere Grenze soll hier das Werk Eunaps gesetzt werden, da zum einen in der Überlieferung paganer Literatur anschließend eine Lücke klafft, ehe Zosimos im Anschluß an Eunap ein dezidiert heidnisch ausgerichtetes Geschichtswerk verfaßt, zum anderen aber sich um 400 jedenfalls die religiöse Frage zugunsten des Christentums entschieden hat, auch wenn das Heidentum keineswegs schlagartig verschwindet<sup>73</sup>. Das durch die Gunst der Überlieferung bis zu einem gewissen Grade willkürlich konstituierte Corpus wird mithin auch durch gemeinsame Erfahrungen der

71 Die hier skizzierten Themenblöcke bauen nicht argumentativ aufeinander auf, sondern sollen als weitgehend selbständige Einheiten ein Gesamtbild ergeben. Gewisse kleinere Wiederholungen lassen sich bei diesem Vorgehen nicht vermeiden.

72 Zu seinen frühesten erhaltenen Werken zählt *or.* 59 aus den 340er Jahren. In diese Zeit fallen auch Themistios' Reden 24 und 1. Man muß hier ferner bedenken, daß vor Libanios relativ wenig Literatur überliefert ist. Zu nennen wären etwa Porphyrios und Jamblich.

73 TROMBLEY (1993/4).

Autoren zusammengehalten. Zudem bildet die Person Julians gewissermaßen einen Angelpunkt, mit dem alle Autoren verbunden waren: Libanios, Himerios, Oreibasios und Salutius waren enge Gefolgsleute oder sogar glühende Anhänger des Kaisers, Themistios pflegte geistigen Austausch mit ihm, auch wenn er zu ihm durchaus eine gewisse Distanz wahrte, und Eunap wurde, obgleich er ihn nicht mehr persönlich kennengelernt hatte, zu seinem eifrigen Propagandisten<sup>74</sup>. Die Untersuchung auf den Osten des Reiches zu beschränken, also lateinisch schreibende Autoren wie Ammian und Symmachus auszuschließen, empfiehlt sich deshalb, weil diese sich an ein völlig anderes Publikum in einem anderen Kontext wandten<sup>75</sup> und weil ihre Werke überdies im griechischsprachigen Osten nicht rezipiert wurden, sofern man von der mangelnden Kenntnis des Westens und der lateinischen Sprache bei Libanios, Themistios und Himerios auf die östlichen Intellektuellen dieser Zeit schließen darf<sup>76</sup>.

74 Unberücksichtigt bleiben die Progyrnasmata und die Fabeln des Libaniosschülers Aphthonios, da sie für unsere Fragestellung unergiebig sind. Zu ihm siehe KENNEDY (1983) 59–66, 275 f. Ebenso außer Betracht bleiben kann die griechische Übersetzung von Eutrops Breviarium, die ein gewisser Paianios anfertigte (der überlieferte Text bricht in 10. 12 bei der Usurpation des Magnentius ab). Dieser ist wohl identisch mit dem gleichnamigen Schüler des Libanios. Die Knappheit des Werkes und seine Konzentration auf das Kriegsgeschehen erlaubten keine tiefgründigen Analysen. Bemerkenswert ist, daß Eutrop sowohl über Constantius (10. 15. 2) als auch über Julian (10. 16. 2 f.) ein ausgewogenes Urteil fällt. Er lobt zwar Julians herausragende Anlagen, verschweigt aber auch Fehler wie die Religionspolitik nicht. Die Edition der griechischen Version findet sich bei HANS DROSEN (Hg.): *Eutropi breviarium ab urbe condita cum versionibus Graecis et Pauli Landolfique additamentis*. (MGH 2) Berlin 1879. Aus einem anderen Grunde werden die Orphischen *Lithika* nicht in die Untersuchung einbezogen. Dieses hexametrische Gedicht über die magische Wirkung von Steinen würde zwar durchaus in den hier skizzierten Kontext passen, da etwa im Prolog über die Verfolgung der Magie und den Niedergang der Orakel geklagt wird (68–74 bzw. 67). Außerdem hat man vermutet, daß die Anspielung auf die Hinrichtung eines edlen Mannes (73 f.) sich auf die Verfolgung von Neuplatonikern im Jahre 371/2 und den Tod des Maximus von Ephesos beziehen könnte. Einigkeit über die Datierung des Werkes konnte freilich bisher nicht erzielt werden, da belastbare Indizien fehlen. Es empfiehlt sich daher nicht, die *Lithika* als eine Äußerung des vierten Jahrhunderts heranzuziehen. Zur Datierung siehe R. KEYDELL: Art. »Orphische Dichtung A. Erhaltene Gedichte«, in: *RE* 18.2, 1942, 1321–1341, hier 1338–1341. ROBERT HALLEUX; JACQUES SCHAMP (Hg.): *Les lapidaires grecs*. Paris 1985, 51–57.

75 Das bedeutet freilich nicht, daß es an zeitkritischen Bemerkungen bei lateinischen Autoren dieser Zeit fehlt. Der *Anonymus de rebus bellicis* oder Vegetius diagnostizierten ebenso Niedergangsphänomene wie ihre griechischen Zeitgenossen (beispielsweise Anon. *de rebus bell.* 2. 1, 2. 3, 4. 1, 21. 1; Veg. *mil.* 1. 20. 2, 1. 21. 1–3, 1. 28. 10). Grundsätzlich wendet sich Vegetius gegen eine Barbarisierung des römischen Heeres und glorifiziert die ruhmreiche Vergangenheit Roms.

76 Libanios war des Lateinischen nicht mächtig, so daß er sich bei Bedarf Briefe übersetzen lassen mußte. Lib. *ep.* 1004; 1036; vgl. 434. LIEBESCHUETZ (1972) 247 f.; ROCHETTE (1997) 132–135; CRIBIORE (2007) 208 f. Themistios zeigt zwar Kenntnisse der römischen Geschichte, doch bleiben diese an der Oberfläche. Vgl. auch seine Bemerkung zur Sprache

Einem möglichen Mißverständnis gilt es noch vorzubeugen: Wenn bisher immer von den »paganen« Autoren die Rede war, so könnte man einwenden, daß *das* Heidentum überhaupt nicht existiert habe, sondern eine Vielzahl von Kulturen ohne gemeinsame Dogmen, und daß die Haltung zur Religion keineswegs bei allen Genannten gleich gewesen sei. Dem ist gewiß beizupflichten, gleichwohl soll der Begriff als Hilfskonstruktion für die nicht-christlichen Autoren beibehalten werden, und der Gang der Untersuchung wird zeigen müssen, ob es berechtigt ist, von einem paganen Diskurs zu sprechen. Was damit nicht impliziert wird, ist die Annahme, alle Erscheinungen dieser Zeit seien auf den religiösen Konflikt zu reduzieren. Wie oben bereits angemerkt, spielten schon in der Wahrnehmung der Zeitgenossen andere als religiöse Faktoren eine Rolle. Ein Anliegen der Arbeit ist es deshalb, genauer zu bestimmen, welche Bedeutung die Heiden der Religion für ihr eigenes Selbstverständnis beimaßen.

---

in *or.* 6. 71c–72a. COLPI (1987) 171–178; VANDERSPOEL (1995) 157 f. Zur Sicht der Griechen auf Rom und die lateinische Sprache ROCHETTE (1997) 69–83.

## 2 Auf der Suche nach Identität

Die Rolle des Christentums und der Christen innerhalb des Römischen Reiches wandelte sich im Verlaufe des vierten Jahrhunderts grundlegend. Nachdem Christen anfangs noch eine verfolgte Minderheit gewesen waren, war das Christentum allmählich zu einer fest institutionalisierten Größe und einer etablierten religiösen, kulturellen und sozialen Kraft avanciert, ganz zu schweigen von der Verflechtung mit der Reichspolitik. Angesichts dieser Umkehrung der Verhältnisse galt es für die Christen, ein neues Selbstverständnis zu entwickeln, eine neue Identität zu finden<sup>1</sup>. Zumal die innerchristlichen dogmatischen Auseinandersetzungen zeigen, daß die Frage, wodurch *das* Christentum definiert sei, in dieser Zeit von großer Bedeutung war<sup>2</sup>.

Die Kehrseite dieser Veränderungen war, daß auch die Lage der Heiden im Reich nicht dieselbe blieb. Oben hatten wir bereits gesehen, wie solche Umbrüche auf religiösem, kulturellem und sozialem Gebiet wahrgenommen wurden. Wenn sich der Eindruck verfestigte, daß die Zeit von Krise und Niedergang geprägt sei und die eigene Position bedroht werde, konnten auch die Heiden nicht umhin, darüber zu reflektieren, worauf sich ihr Selbstverständnis gründe und wer überhaupt zu ihnen gehöre. Die veränderte Lage mußte sich über kurz oder lang auch auf die kollektive Identität der Heiden auswirken.

Daher sollen in diesem Kapitel die Reflexionen der paganen Autoren über die Identität ihrer Gruppe untersucht werden. Zu fragen ist danach, welche Kriterien sie dafür aufstellten, wer zu ihrer Gemeinschaft zähle, wie sie nach außen hin die Gruppe abgrenzten und ob die so gefundene Identität auf die wahrgenommene Krisensituation antwortete. Da es kollektive Identitäten generell kennzeichnet, daß sie Erfahrungen, Weltbeschreibungen, Selbst- und Fremdbilder sowie kulturelle Rollen zu einem statisch-harmonischen Ganzen fügen, bietet sich gerade dieser Ansatz zuerst an, wenn es um die literarische Verar-

---

1 Zur christlichen Identitätsfindung JUDITH M. LIEU: *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*. Oxford 2004; zum Westen des Reiches KAREN PIEPENBRINK: *Christliche Identität und Assimilation in der Spätantike. Probleme des Christseins in der Reflexion der Zeitgenossen*. (Studien zur Alten Geschichte 3) Frankfurt/Main 2005; ROBERT AUSTIN MARKUS: *The End of Ancient Christianity*. Cambridge u. a. 1990.

2 Einen guten Überblick über die verschiedenen christlichen Identitäten der Spätantike und den Versuch, eine Einheit herzustellen, bietet jetzt MITCHELL (2007) 276–300.

beitung von Krisenerfahrungen geht<sup>3</sup>. Kollektive Identitäten als Übereinkünfte sind stets darauf angelegt, stabilisierend zu wirken und mögliche innere Differenzen zu überdecken. Insofern dürften hier am ehesten Versuche zu finden sein, den Symptomen des Niedergangs ein Selbstverständnis entgegenzusetzen, das den Mitgliedern der Gruppe Halt bietet. Die von den Beteiligten angestrebte Stabilität und Homogenität darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sich bei Identität nicht um ein fertiges Produkt, eine unveränderliche Substanz handelt, sondern vielmehr um etwas Prozeßhaftes, das stets für mannigfaltige Einflüsse offen ist<sup>4</sup>. Außerdem impliziert der Begriff der kollektiven Identität nicht, daß eine totale Gleichheit, also Identität im Wortsinne, unter den Mitgliedern der Gruppe herrscht. Obgleich die Angehörigen einer Gruppe sich selbst einheitlich beschreiben und durch gemeinsame Praktiken verbunden sind, ist durchaus Raum für individuelle Unterschiede<sup>5</sup>. Eindeutige Begriffe wie ›christlich‹ oder ›pagan‹ suggerieren eine Statik und klare Grenzen, die so nicht vorhanden waren. Im folgenden soll daher dieser Prozeß im Vordergrund stehen. Es geht den Autoren – so die vorläufige Hypothese – ja gerade darum, erst zu (er)finden, was die pagane Identität ausmacht, und Eigenschaften festzulegen, die bisher eher im Fluß waren. Mit diesem Ansatz hängt zusammen, daß den Gegenstand der Analyse Wahrnehmung und literarische Repräsentation bilden, also Konstrukte, nicht eine feste historische Realität, die nur literarisch widergespiegelt würde<sup>6</sup>.

## 2.1 Wer ist ein Hellene?

Als sich allmählich herausbildende neue religiöse Gemeinschaft war das Christentum seit seinen Anfängen bestrebt, sich von anderen Gruppen abzugrenzen und seine eigene Identität zu definieren. Schon durch die Wahl geeigneter Benennungen versuchten die Christen zu signalisieren, wer zu ihnen gehörte und wer außerhalb stand, handelte es sich bei den anderen nun um Juden, um Heiden oder um Häretiker, die in den Augen der tonangebenden Mehrheit den Boden des gemeinsamen Glaubens verlassen hatten<sup>7</sup>. Bereits in den Schriften

3 Zur kollektiven Identität siehe ASSMANN (1992) 130–144; JÜRGEN STRAUB: »Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs«, in: *Identitäten*, hg. von A. Assmann und H. Friese. (Erinnerung, Geschichte, Identität 3) Frankfurt/Main 1998, 73–104, hier 96–104; STRAUB (2004) 290–300.

4 Die Prozeßhaftigkeit spätantiker religiöser Identitäten betont auch VON STUCKRAD (2002).

5 STRAUB (2004) 298 f.

6 Vgl. die Beiträge in MILES (1999), aus denen auch hervorgeht, welche verschiedenen Aspekte die Definitionen wie römisch, griechisch, barbarisch, christlich und pagan umfassen.

7 Zu den Bezeichnungen für Nichtchristen siehe OPELT (1965); WILL – KLEIN (1988).

des Neuen Testaments lassen sich diese Bemühungen, die Menschen verschiedenen Gruppierungen zuzuordnen und damit das eigene Profil zu schärfen, greifen, wobei als leitendes Kriterium die Art der Gottesverehrung herangezogen wird<sup>8</sup>. Nachdem sich christliche Apologeten im Laufe der Jahrhunderte einer ganzen Reihe von Termini bedient hatten, um die Heiden als die ihnen diametral entgegengesetzte Gruppe zu bezeichnen<sup>9</sup>, kristallisierte sich während des vierten Jahrhunderts ein allgemeiner Sprachgebrauch heraus, der zwar schon auf neutestamentliche Wurzeln zurückging, aber erst bei Origenes in voller Klarheit ausgebildet ist: Die Griechen, οἱ Ἕλληνας, waren nun gleichbedeutend mit Heiden<sup>10</sup>. Wenn sie ihre heidnischen Kontrahenten offen als Hellenen titulierten, so subsumierten die christlichen Autoren unter diesen Begriff nicht allein alle Arten der paganen Götterverehrung, sondern ebenso die griechische Bildungstradition – insbesondere Philosophie und Rhetorik –, der die Christen zumindest eine Zeitlang und dem offiziellen Bekunden nach ablehnend gegenübergestanden hatten<sup>11</sup>. Sie verschoben damit die Bedeutung des Wortes Ἕλληνας in signifikanter Weise<sup>12</sup>. Ursprünglich benannte das Wort eine ethnische und in einem bestimmten Raum angesiedelte Gemeinschaft, ehe sich seit klassischer Zeit sein Schwerpunkt auf die Kultur verlagert hatte, wie dem *Panegyrikos* des Isokrates zu entnehmen ist<sup>13</sup>. Ihm zufolge war Hellene in erster Linie

8 Mk 4. 11 setzt die Jünger Jesu von den Außenstehenden (οἱ ἕξω) ab. Paulus differenziert zwischen den wahren Juden und den Griechen (Röm 2. 26–29), und im zweiten Makkabäerbuch des Alten Testaments wird die griechische Lebensweise der jüdischen gegenübergestellt (2. Makk 4. 10). Sowohl bei Heiden als auch bei Christen war die Vorstellung verbreitet, die Christen bildeten neben Juden und Heiden ein eigenes Volk, ein *tertium genus*: SCHÄPFKE (1979) 615–630. Zur Einstellung gegenüber Heiden im frühen Christentum vgl. die Beiträge in REINHARD FELDMAYER; ULRICH HECKEL (Hg.): *Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden*. (Wiss. Untersuchungen zum NT 70) Tübingen 1994.

9 Zu den Bezeichnungen in der Spätantike siehe beispielsweise Eus. *v. C.* 1. 17. 2; 2. 44; Gr. Thaum. *pan. Or.* 10 (PG 10, 1081a); Gr. Nyss. *Eun.* 12 (PG 45, 1101b); Ath. *v. Anton.* 93 (PG 26, 973b); Bas. *reg. fus.* 20. 2 (PG 31, 972c).

10 Or. *Cels.* 5. 7, 5. 10. OPELT (1965) 5–9; WILL – KLEIN (1988); KALDELLIS (2007) 121–131. BOWERSOCK (1990) 10 hingegen ist der Ansicht, die Heiden selbst seien die ersten gewesen, die den Begriff im religiösen Sinne gebraucht hätten. Origenes berücksichtigt er nicht.

11 Zum schwierigen Verhältnis der Christen zur griechischen Bildung siehe etwa JAEGER (1963), PELIKAN (1993) und TLOKA (2005).

12 Zu den Bedeutungen des Wortfeldes Ἕλληνισμός, ἑλληνίζω in der Antike siehe BOWERSOCK (1990) 7–13 und jetzt auch SOFIA VASSILAKI: »Ἕλληνισμός«, in: *A History of Ancient Greek. From the Beginnings to Late Antiquity*, hg. von A.-F. Christidis. Cambridge u. a. 2007, 1118–1129.

13 Siehe JONATHAN M. HALL: *Hellenicity. Between Ethnicity and Culture*. Chicago; London 2002. Zu den verschiedenen Konzeptionen von Hellenentum vgl. auch den Sammelband SUZANNE SAID (Hg.): Ἕλληνισμός. *Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*. (Travaux du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce Antiques 11) Leiden 1991; ferner LYNETTE MITCHELL: *Panhellenism and the Barbarian in Archaic and Classical Greece*. Swansea 2007.

nicht mehr, wer einem bestimmten Volk angehörte, sondern wer an einer spezifischen *παιδεία*, nämlich der athenischen, teilhatte<sup>14</sup>. Zwar gaben die christlichen Autoren diese Bedeutung nicht auf, doch rangierte in ihren Augen die Religion noch vor der Kultur, so daß nun vor allem der Polytheismus den Griechen ausmachte. Eine als so tief aufgefaßte Kluft zwischen Christen und Griechen, wie sie die neue Terminologie suggeriert, konnte jedoch für die Christen selbst problematisch werden, sofern sie sich in der griechischen Kulturtradition beheimatet fühlten. Den Zwiespalt, einerseits nach Abstammung und Bildung griechisch zu sein, andererseits aber dem doch ebenfalls griechischen Götterkult abgeschworen zu haben, empfindet etwa Euseb in seiner *Praeparatio evangelica* sehr deutlich<sup>15</sup>. Demselben Unbehagen verleiht später Gregor von Nazianz Ausdruck, wenn er in seiner Invektive gegen Julian, wo er sich mit dessen Hellenbegriff auseinandersetzt, zum einen scharf mit den Bildungsvorstellungen des Kaisers ins Gericht geht und sich über diese Art von *παιδεία* lustig macht, zum anderen aber selbst der griechischen Kulturgemeinschaft angehören will<sup>16</sup>. Durch eine eindeutige Etikettierung die Heiden auf eine bestimmte Position festzulegen und damit auch die Macht der Definition über sie auszuüben war demnach nicht so unproblematisch, wie die scheinbar scharfen Grenzen zwischen den Lagern vermuten ließen.

Den Heiden des vierten Jahrhunderts konnte diese gleichsam von außen vorgenommene, gezielte Umprägung des Hellenennamens nicht verborgen bleiben, zumal die Christen diesen in öffentlich ausgetragenen Kontroversen eindeutig pejorativ verwendeten<sup>17</sup>. Wollte man nicht zusehen, wie das aus griechischer Sicht eigentlich überaus positive Wort *Ἕλλην* zunehmend negativ

14 Isoc. *or.* 4. 49 f. [sc. ἡ πόλις ἡμῶν] τὸ τῶν Ἑλλήνων ὄνομα πεποίηκε μηκέτι τοῦ γένους, ἀλλὰ τῆς διανοίας δοκεῖν τεκμήριον εἶναι καὶ μᾶλλον Ἑλλήνας καλεῖσθαι τοὺς τῆς παιδείσεως τῆς ἡμετέρας ἢ τοὺς τῆς κοινῆς φύσεως μετέχοντας (50).

15 Eus. *p. e.* 1. 5. 10: "Ὅτι μὲν οὖν τὸ γένος Ἕλληνες ὄντες καὶ τὰ Ἑλλήνων φρονοῦντες ἐκ παντοίων τε ἐθνῶν ὡς ἂν νεολέκτου στρατιᾶς λογάδες συλλεγμένοι τῆς πατρίου δεισιδαιμονίας ἀποστάται καθεστήκαμεν, οὐδ' ἂν αὐτοί ποτε ἀρνηθῆίμεν (»Daß wir, der Abstammung nach Griechen und griechisch gesinnt, gleichwohl aus vielfältigen Völkern als Ausgewählte eines gleichsam neu ausgehobenen Heeres versammelt und von dem ererbten Aberglauben abgefallen sind, würden wir nicht einmal selbst je bestreiten.«).

16 Gr. Naz. *or.* 4. 4–6, 100–107. Gregor verdreht allerdings den Sachverhalt, wenn er Julian unterstellt, er habe willkürlich das Wort »Griechen« im religiösen Sinne gedeutet (§ 5). Darin waren ihm Christen längst vorausgegangen. Siehe auch unten Kap. 2.5 zu Julians Rhetorenedikt. Zu Gregors Gebrauch des Wortes *Ἕλλην* in dieser Rede KURMANN (1988) 110. Zu Gregors Auseinandersetzung mit Julians religiösem Bildungskonzept siehe auch ELM (2001) und ELM (2005) 270–272.

17 Mit negativen Ausdrücken wie *δεισιδαιμονία* und *ἀσέβεια* gepaart begegnet der Hellenbegriff beispielsweise in Tat. *orat.* 12. 5 f., 14. 1, 21. 1 f.; Eus. *Marcell.* 1. 1. 4. 14; Ath. *b. Ar.* 55 (PG 25, 760a/b), 62 (768c); Cyr. *Juln.* 4. 1 (PG 76, 676a); Chrys. *pan. Bab.* 2. 3 (PG 50, 537); *hom. in Gen.* 13. 2 (PG 53, 107); Bas. *hom.* 24 (PG 31, 600d–601a); später dann etwa Thdt. *P.* 65. 7 (PG 80, 1368a); *h. e.* 1. 2. 6, 5. 21. 1. Vgl. ferner die

konnotiert wurde, war es nötig, selbst darüber zu reflektieren und zu bestimmen, was eigentlich den Griechen ausmachte. Die Definition und Besetzung eines so traditionsreichen Schlüsselbegriffes konnte man nicht anderen überlassen<sup>18</sup>. Zudem schien es angesichts der oben skizzierten krisenhaften Entwicklungen und Bedrohungen<sup>19</sup> unausweichlich, den eigenen Standpunkt schärfer zu fassen und zumindest den Versuch zu unternehmen, die eigene Identität zu bestimmen. Da zumindest einige der bedrohlichen Veränderungen die griechische Kultur in ihrem Kern zu treffen schienen, lag es nahe, ebenso wie die Christen darüber nachzudenken, wer eigentlich Grieche sei und wer die anderen.

Wie die Christen von der Warte des kritischen Beobachters aus, so bedienen sich, wenn auch in divergierendem Ausmaß, die paganen Autoren von der Innenperspektive aus des Hellenennamens, um sich selbst und ihre Gesinnungsgenossen zu kennzeichnen. Obgleich Julian, Libanios, Themistios, Himerios und Eunap durchaus verschiedene Akzente setzen, lassen sich, was den Inhalt des Hellenenkonzepts angeht und die Kontexte, in denen man darüber reflektiert, deutliche Übereinstimmungen beobachten<sup>20</sup>. Da Reflexionen über die eigene Identität stets Funktionen sowohl nach außen als auch nach innen erfüllen, wenden sich die Heiden, wenn sie auf den Hellenenbegriff rekurrieren, nicht nur an die eigene Gruppe, sondern ebenso an ein umfassenderes Publikum. So tritt Julian mit seinen Gedanken dazu, was das griechische Wesen ausmacht, an eine breite Öffentlichkeit und richtet sich mit dem *Misopogon* und der Schrift *Gegen die Galiläer* dezidiert an diejenigen, die er aus der griechischen Gemeinschaft ausschließen will<sup>21</sup>. Beide Werke dienen vornehmlich dem Ziel, Identität durch Alterität, durch die Konfrontation mit dem Gegenbild, zu konstituieren und die Überlegenheit der eigenen Gruppe über rivalisierende Lager zu erweisen<sup>22</sup>. Ebenso nutzt Himerios immer wieder das Forum, das ihm sein Schulbetrieb und offizielle Anlässe bieten, dazu, auszuloten, was griechisches Wesen ausmacht, wobei er allerdings ähnlich wie Isokrates Jahr-

---

Titel der Werke *Πρὸς Ἑλληνας* Tatians (hier aber noch weitgehend gegen griechische Philosophie gewandt) und *Ἑλληνικῶν θεραπευτικῆ παθημάτων* Theodorets.

18 Daß der oft wie selbstverständlich gebrauchte Begriff nur scheinbar eindeutig, seine Interpretation in Wirklichkeit jedoch strittig war, geben bisweilen auch Christen zu erkennen wie etwa Gregor in seiner Rede gegen Julian. Siehe oben Anm. 16.

19 Siehe Kap. 1.1.

20 Im folgenden steht eher die Frage, wie und unter welchen Umständen man den Hellenen zu definieren suchte, im Zentrum als die einzelnen inhaltlichen Facetten des Konzeptes, denen die Forschung bereits ihre Aufmerksamkeit gewidmet hat. Zum Hellenenbegriff bei Libanios siehe SCHOUER (1984), zu dem Julians HUART (1978) (dort allerdings weitgehend auf das Konzept des Philosophenherrschers reduziert), DOSTÁLOVÁ (1983) 4–8, BOUFFARTIGUE (1991) und CAMERON (1993).

21 Siehe insbes. Iul. *Mis.* 348c und *Gal.* fr. 3 und 38.

22 Zur kulturellen Überlegenheit der Griechen siehe beispielsweise Iul. *Gal.* fr. 53. Dazu unten S. 363–366.

hunderte zuvor die athenische Kultur zum Kern hellenischer Identität erhebt<sup>23</sup>. Sowohl seiner Schülerschule als auch dem breiteren Publikum seiner öffentlichen Reden teilt er mit der Autorität des Gebildeten, der Geistesgrößen wie Sokrates nachfolgt, mit, über welche Eigenschaften der typische Grieche, sprich Athener, verfüge. Auch Themistios und Libanios ergreifen vor großem Publikum die Gelegenheit, nachdrücklich in Erinnerung zu rufen, worin griechische Identität bestehe und wer zur Gemeinschaft der Griechen zu zählen sei<sup>24</sup>. Eine etwas andere Bewandnis hat es, wenn im Briefverkehr unter Gesinnungsgenossen des öfteren auf das Idealbild des Hellenen Bezug genommen wird und man sich gegenseitig mit offensichtlich affirmativer Absicht den Hellenennamen zuspricht<sup>25</sup>. Sooft Julian und Libanios in ihrer Korrespondenz den Begriff gebrauchen, zeigt sich, daß es sich nicht bloß um eine Möglichkeit handelte, die eigene Gruppe nach außen zu repräsentieren, sondern auch um eine innerhalb der Gruppe verwendbare Chiffre für das eigene Selbstverständnis<sup>26</sup>.

Der polemische Gebrauch des Begriffes Ἕλληνας durch die Christen einerseits und die Selbstbezeichnung der Heiden andererseits sind Anzeichen eines Wandels der Identitäten. In früheren Zeiten war es zunächst durch ethnische Abstammung, dann auch durch Teilhabe an der Kultur relativ eindeutig bestimmt, ob jemand als Grieche gelten konnte oder nicht. Wer die griechische Sprache beherrschte und sich dem Ideal der traditionellen παιδεία verschrieben hatte, gehörte ungeachtet seiner Herkunft der Gemeinschaft aller Hellenen an. Diese Sicht verlor auch im vierten Jahrhundert nicht ganz und gar an Gültigkeit. Greifen doch die Autoren nach wie vor auf den Hellenennamen zurück, wenn sie über das griechische Volk als ethnische Einheit<sup>27</sup> und über die griechische Kultur sprechen<sup>28</sup>. Indessen war die Selbstverständlichkeit, mit der die Teilhabe an der Kultur griechische Identität konstituierte, geschwunden. Wie problematisch die Frage, wer Grieche sei, geworden war, zeigt schon der Umstand, daß man überhaupt so häufig und intensiv auf das Hellenentum rekurrieren mußte, statt es als Gegebenheit bei jedem Gebildeten vorauszusetzen. Wenn es nicht mehr genügte, einen Menschen als Gebildeten vorzustellen, sondern man ihn

23 Siehe beispielsweise Him. *or.* 9. 17 f.; 23. 4; 25, Z. 47–57; 26, Z. 9–16; 32. 7.

24 Lib. *or.* 14. 27; Them. *or.* 4. 61a/b; 13. 166c.

25 Siehe bes. Lib. *ep.* 316. 3; 606. 1f.

26 Iul. *ep.* 29; 60; 78; 84a; 97; 98; 201; Lib. *ep.* 75. 4; 108. 1; 192. 6; 217. 6; 278. 2; 285. 2; 572. 3 u. ö.

27 Zur Bedeutung der Ethnizität in der Spätantike siehe STEPHEN MITCHELL; GEOFFREY GREATREX (Hg.): *Ethnicity and Culture in Late Antiquity*. London 2000.

28 Beispielsweise Iul. *or.* 2. 119a–d; 4. 252a/b; Gal. fr. 21. 116a; Him. *or.* 23. 4; 39. 6 und 8; Lib. *or.* 43. 18; *ep.* 75. 4; 347. 2; 357. 1; 411. 4; 1120. 2; Them. *or.* 2. 37d; 3. 41c; 4. 61b; 5. 70a. In *or.* 11. 184 greift Libanios die oben angeführte kulturelle Definition des Griechentums bei Isokrates wieder auf. CAMERON (1993) 25 f. ist zu widersprechen, wenn er behauptet, bei Julian bezeichne der Hellenenname nur zweimal die griechische Kultur (*ep.* 97; *Mis.* 367c), ansonsten aber die Heiden. Im übrigen zeigt gerade das von ihm angeführte Beispiel *ep.* 97, sieht man es zusammen mit Lib. *or.* 14, dem Auslöser des Briefes, daß auch dort der Begriff religiös konnotiert ist.

darüber hinaus als Griechen qualifizierte, war darin implizit die Prämisse enthalten, daß es Menschen gab, die zwar vielleicht von ihrer Abstammung oder ihrer Bildung her Griechen sein mochten – wie etwa Euseb –, aber in den Augen des Sprechers wie des Adressaten eben keine vollgültigen Griechen. Als sich Libanios kurz nach der Ankunft Julians in Antiochia beim Kaiser für den unter Constantius in Ungnade gefallenen Aristophanes einsetzte, war es vor allem eines, was diesen empfahl<sup>29</sup>:

*πρώτον μὲν Ἕλληγν ἔστιν, ὃ βασιλεῦ· τοῦτο δ' ἔστιν ἓνα τῶν σῶν εἶναι παιδικῶν. οὐδεὶς γὰρ οὕτω τῆς αὐτοῦ πατρίδος ἔραστῆς ὡς σὺ τοῦ τῆς Ἑλλάδος ἐδάφους ἐνθυμούμενος ἱερὰ καὶ νόμους καὶ λόγους καὶ σοφίαν καὶ τελετὰς καὶ τρόπαια ἀπὸ βαρβάρων.*

Erstens ist er [Aristophanes] Grieche, mein Kaiser, d. h. einer deiner Lieblinge. Denn keiner ist ein solcher Liebhaber seines Vaterlandes, wie du einer des Bodens von Griechenland bist, indem du an Religion, Gesetze, Beredsamkeit, Weisheit, Mysterienweihungen und über die Barbaren errungene Siege denkst.

Die griechische Identität zu beschwören erscheint Libanios als geeignetes Mittel, die Gunst Julians für Aristophanes zu erwirken. Der direkt angeknüpften Reihung läßt sich entnehmen, was für Libanios, jedenfalls in diesem Kontext, das Griechischsein konstituiert. Nicht die ethnische Abstammung scheint den Ausschlag zu geben, sondern vielmehr eine Mischung aus religiösen und kulturellen Merkmalen sowie der Erinnerung an historische Begebenheiten. Wäre jeder Gebildete Grieche, erübrigte sich der Rekurs auf das Hellenentum, weil es kein unterscheidendes Kriterium wäre. So aber scheint diese Bezeichnung nur einer ausgewählten Gruppe innerhalb der Gesellschaft zuzukommen. In diesem Sinne ist es wohl auch zu verstehen, wenn bisweilen jemand als ›wahrer‹ oder ›reiner‹ Hellene apostrophiert wird<sup>30</sup>. Offenbar wird der Begriff in seiner Bedeutung eingeschränkt oder verengt, so daß er nur noch partikuläre Gültigkeit hat, anstatt alle zu umschließen, die im Sinne des Isokrates an *παιδεία* teilhaben. Im folgenden soll etwas näher betrachtet werden, in welchen Situationen und mit welchen Intentionen die paganen Autoren auf die hellenische Identität Bezug nehmen.

Wie die eben zitierte Passage demonstriert, war es in den Augen des Libanios und seines verehrten Kaisers ein offenkundiger Vorzug, Hellene zu sein. Wer Anspruch auf dieses Gütesiegel erheben konnte, verfügte augenscheinlich über Eigenschaften, deren die Nicht-Griechen ermangelten. Daß es sich bei der Empfehlung des Aristophanes nicht um eine Ausnahme handelt, belegen ähnliche Äußerungen in Libanios' und Julians Briefen, wo die Eigenschaft, Grieche zu sein, des öfteren den entscheidenden Ausschlag bei einer Empfehlung geben soll oder den Grund dafür bildet, weshalb der Betreffende in hohem Ansehen

29 Lib. *or.* 14. 27. Julian greift in seinem Antwortschreiben das Thema wieder auf, indem er feststellt, daß es alle Hellenen seien, die Libanios' Reden lobten (*ep.* 97).

30 Iul. *ep.* 97 (ἀληθῶς); 78 (καθαρῶς); Lib. *ep.* 1431. 5 (χρηστός); Him. *or.* 17. 4 (ἀκριβῶς, hier allerdings sprachlich); 61. 5 (ἀκριβῶς, hier ethnisch und politisch).

steht<sup>31</sup>. Beispielsweise legt Libanios einem Adressaten den Überbringer eines Briefes als den angesehensten Griechen ans Herz oder bezeichnet Leute, die er sehr schätzt, als »Erzhellenen« (ὁ τῶν Ἑλλήνων ἄκρος)<sup>32</sup>. Ebenso wenig lassen Julian oder auch Eunap Zweifel daran, daß wahre Hellenen bei ihnen in hoher Achtung stehen<sup>33</sup>, doch scheint andererseits darin auch die Verpflichtung zu liegen, in angemessener Weise in der Öffentlichkeit aufzutreten<sup>34</sup>. Nicht selten geht mit dem Lob des Hellenentums, beziehe es sich nun auf einen einzelnen oder ein Kollektiv, eine nähere inhaltliche Bestimmung einher, was denn eigentlich den Griechen konstituiere. Für sämtliche paganen Autoren steht außer Frage, daß für die Definition die Bildung, insbesondere die rhetorische und literarische, eine gewichtige Rolle spielt oder auch umfassender die ganze Kultur<sup>35</sup>. Wie schon in klassischer Zeit qualifiziert den einzelnen sein Bildungsgrad für die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Hellenen. Wenig verwunderlich ist, daß sich der παιδεία ein spezifisches Ethos, ein Ensemble an positiven moralischen Eigenschaften an die Seite stellt. Sei es explizit, sei es eher indirekt, wird des öfteren definiert, welche Verhaltensweisen gegenüber seinen Mitmenschen den Griechen ausmachen. Man findet hier die üblichen, der philosophischen Tradition entnommenen Tugenden, auch die φιланθρωπία oder die milde Nachsicht<sup>36</sup>. Einen Katalog dessen, was den Adel des Hellenen bildet, bietet Julian, als er sich gezwungenermaßen von seinem Vertrauten Salutius verabschieden muß, da dieser aus Gallien abberufen wird<sup>37</sup>:

Κελτοῖς γὰρ ἔμαυτὸν ἤδη διὰ σὲ συντάττω, ἄνδρα εἰς τοὺς πρώτους τῶν Ἑλλήνων τελοῦντα καὶ κατ' εὐνομίαν καὶ κατὰ ἀρετὴν τὴν ἄλλην, καὶ ῥητορεῖαν ἄκρον καὶ φιλοσοφίας οὐκ ἄπειρον, ἧς Ἕλληνες μόνοι τὰ κράτιστα μετεληλύθασι, λόγῳ τάλιθές, ὥσπερ οὖν πέφυκε, θηρεύσαντες,

31 Lib. *ep.* 108. 1; 192. 6; 278. 2; 306. 1; 606. 2; 652. 1; 1085. 1; 1431. 5. In dem Hellenentum liegt auch eine Verpflichtung für den Adressaten: *ep.* 823. 3.

32 Lib. *ep.* 192. 6; 316. 3; 1085. 1. Zu diesem Ausdruck vgl. auch die ähnlichen Formulierungen in Lib. *ep.* 606. 2; 823. 3; Them. *or.* 20. 237b; 23. 299a; Iul. *or.* 4. 252a; Eun. *VS* 7. 3. 12, 10. 6. 3.

33 Iul. *ep.* 29; 97; 201; Eun. *VS* 6. 5. 3, 7. 3. 12, 10. 6. 3; *fr.* 69. 2.

34 Iul. *ep.* 201; Lib. *ep.* 75. 4; 217. 6; 347. 2; 357. 1; 411. 4; 823. 3. Vgl. den Appell an Julian in Lib. *or.* 15. 25–28 und den an Theodosius in 19. 13–17.

35 Deshalb identifiziert SCHOULER (1991) 285 den Hellenismus des Libanios nicht ganz zu unrecht mit »humanisme«.

36 Iul. *Mis.* 348c; Lib. *or.* 15. 25–27; 19. 13; *ep.* 75. 4; 217. 6; 347. 2; 357. 1; 411. 4; 1120. Vgl. Themistios' Würdigung seines Vaters in *or.* 20. Beim Abschied seines Schülers Flavianus zeichnet Himerios in einer Vorlesung vor seinen Schülern ein Porträt des vorbildlichen Griechen, der alle wesentlichen Tugenden verwirklicht, Selbstbeherrschung, Weisheit, Mut, Umgänglichkeit (*or.* 12, bes. § 23).

37 Iul. *or.* 4. 252a/b. Bei dem in der handschriftlichen Überlieferung Σαλούστιος genannten Adressaten handelt es sich um Saturninius Secundus Salutius. PLRE 814–817, s. v. Secundus 3. Siehe unten S. 320. Als Fundament griechischer Identität erscheinen in der ganzen Schrift Bildung und Philosophie. Erst sie ermöglichen auch eine stabile Freundschaft, wie sie in Idealform zwischen Julian und Salutius verwirklicht ist.

οὐκ ἀπίστοις μύθοις οὐδὲ παραδόξῳ τερατείᾳ προσέχειν ἡμᾶς, ὥσπερ οἱ πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ἐάσαντες.

Zu den Kelten zähle ich mich nunmehr durch dich, einen Mann, der zu den ersten Hellenen gehört sowohl nach Rechtllichkeit als auch nach der übrigen Tugend, herausragend an Beredsamkeit und nicht unerfahren in der Philosophie, in der allein die Griechen den ersten Rang erklimmen haben, da sie, gerade wie es der Natur entspricht, die Wahrheit mit der Vernunft erjagt haben, statt es uns zu gestatten, uns unglaubwürdigen Mythen und widersinnigem Wunderwerk zuwenden zu lassen wie die meisten der Barbaren.

Julian bestätigt den Kelten Salutius hier *expressis verbis* in seiner griechischen Identität, die auf dem Ineinanderwirken von Bildung und Ethik gründet, und um es nicht bei dem expliziten Lob zu belassen, flicht Julian in die ganze Rede zahlreiche Zitate und Anspielungen, insbesondere auf die homerischen Epen, ein, so daß die gemeinsame griechische Bildung den Sprecher und den Adressaten eint<sup>38</sup>. Gerade das Spiel, das der Autor hier mit der ethnischen Identität, dem Unterschied zwischen Kelten und Griechen, treibt, demonstriert, welch geringes Gewicht der Abstammung zukommt, wenn es um das Selbstverständnis geht. In einer krisenhaften Situation – Constantius hatte den Widersachern Julians sein Ohr geliehen und dessen engsten Vertrauten abberufen<sup>39</sup> –, rekurriert Julian auf seine unverlierbare griechische Identität und vergewissert sowohl sich selbst als auch den Freund des Hellenentums. Gegen alle Anfeindungen und Intrigen stehen die überlegenen Qualitäten des wahren Griechen.

Was Julian zu dieser Zeit noch nicht offen aussprechen konnte, aber immerhin andeutete, war das Merkmal, das später in seinen Augen erst den wahren Hellenen von anderen unterschied: der pagane Götterkult<sup>40</sup>. Der in dem oben zitierten Passus aufgegriffene Gegensatz zwischen Griechen und Barbaren enthält eine leicht zu entschlüsselnde Stoßrichtung gegen die Christen. Merkwürdig ist nämlich, weshalb ausgerechnet Barbaren sich an unglaubwürdige Mythen und Wunderwerk halten sollten. Christen hingegen unterstellte man gemeinhin, sie seien vernunftlos und hätten eine Vorliebe für Wundergeschichten<sup>41</sup>. Wenn man zudem bedenkt, daß Christen die Heiden als Hellenen titulierten, war für den Adressaten Salutius zu erkennen, wen Julian mit den Barbaren

38 Siehe bes. Iul. *or.* 4. 241C–246a.

39 Zu den historischen Hintergründen BRINGMANN (2004) 64–66.

40 Sooft Julian in dieser Rede in eigener Person spricht, redet er zwar nur von einem einzigen Gott (den er in 252b/c allerdings mit den Attributen des Zeus versieht), in den Zitaten und dem Monolog des Perikles wird jedoch auf den paganen Polytheismus rekurriert (245d–248c). Insbesondere am Schluß der Schrift setzt Julian noch einmal diesen Akzent. Er nutzt also das Reden hinter der Maske einer anderen Person, um seine pagane Gottesvorstellung in die Schrift einfließen zu lassen. Gerade die Homerzitate (bes. 252d mit Hom. *Od.* 24. 402) unterstreichen, daß sich die klassische Bildung nicht von der Götterverehrung trennen läßt, so daß Julian damit seine Rede von einem einzelnen Gott konterkariert. Das Werk erhält so einen paganen Subtext, den Julians Vertrauter Salutius bemerkt haben wird.

41 Vgl. beispielsweise *Or. Cels.* 1. 9; *Porph. Chr.* fr. 1 und 72 v. Harnack (= 12 und 172 Berchman) sowie Julian selbst in *Gal.* fr. 1 und *Gr. Naz. or.* 4. 102.

meinte<sup>42</sup>. Noch vor Bildung und Ethos bzw. in enger Verknüpfung mit diesen beiden Faktoren bestimmte die Religion, wer als Grieche gelten durfte. Hierin wußte sich der Kaiser in Übereinstimmung mit seinen Gesinnungsgenossen Libanios und Himerios, und auch Eunap folgte später diesem Konzept<sup>43</sup>. Allein Themistios knüpfte das Griechentum nicht explizit an die pagane Götterverehrung, wie er sich überhaupt in Anbetracht seines Publikums mit eindeutigen religiösen Äußerungen zurückhielt<sup>44</sup>. Sobald Julian an die Macht gekommen war und seine Überzeugungen nicht länger zu verhehlen brauchte, erklärte er rundheraus, daß für ihn der wahre Grieche am öffentlichen Vollzug des Götterkultes zu erkennen war. In einem an den Philosophen Aristoxenos gerichteten Brief fordert er den Adressaten auf, ihm unter den Kappadokiern einen reinen Hellenen zu zeigen. Bisher habe er nur Menschen gesehen, die nicht opfern wollten, und einige wenige, die es zwar wollten, aber nicht zu opfern verstünden<sup>45</sup>. Zu den moralischen Vorzügen eines Menschen, denen Julian sich im ersten Teil des Briefes widmet<sup>46</sup>, tritt die rechte Haltung gegenüber den Göttern. Das für alle sichtbare Opfer wird zum entscheidenden Kriterium, das es erlaubt, klar zwischen den Hellenen und den Ungläubigen zu scheiden. Diese klare Trennungslinie zieht Julian auch im *Misopogon*, wo seine Parteigänger all das verkörpern, was den wahren Griechen auszeichnet, während die Antiochener nicht allein ungebildet sind und sich amoralisch verhalten, sondern eben auch dem christlichen Glauben anhängen<sup>47</sup>.

42 Ein gewisses Signal für den Leser könnte auch die Abbruchsformel sein, mit der Julian das Thema fallenläßt (252b: ἀλλὰ καὶ τοῦτο μὲν ὅπως ποτὲ ἔχει, τανῦν ἀφείσθω).

43 Zwar ist CAMERON (1993) grundsätzlich darin zuzustimmen, daß man das Konzept des Hellenismus bei den paganen Autoren des vierten Jahrhunderts nicht ausschließlich im Lichte der Religion verstehen dürfe. Darüber darf man jedoch nicht vergessen, daß auch die Autoren im Umfeld Julians den Hellenennamen – wenn auch nicht immer – an die Religion knüpfen. Von der Tatsache, daß die zeitgenössischen Christen unter den Hellenen vorrangig die Heiden verstanden, konnten auch die paganen Autoren nicht völlig absehen.

44 Siehe dazu unten S. 120.

45 Iul. ep. 78: ἔντυχε γούν ἡμῶν περὶ τὰ Τύανα πρὸς Διὸς φίλιον καὶ δείξον ἡμῶν ἀνδρα ἐν Καππαδοκαίς καθαρῶς Ἑλληνα· τέως γὰρ τοὺς μὲν οὐ βουλομένους, ὀλίγους δὲ τινας ἐθέλοντας μὲν, οὐκ εἰδότες δὲ θύειν ὀρώ (»Versuche also, uns bei Tyana zu treffen, beim Zeus der Freundschaft, und zeige uns unter den Kappadokiern einen reinen Hellenen; bisher nämlich habe ich gesehen, daß die einen nicht opfern wollen, wenige andere aber zwar bereit sind, es jedoch nicht zu tun verstehen.«).

46 Aristoxenos hatte offensichtlich angefragt, ob er Julian aufsuchen solle, und um eine Einladung gebeten. Der Kaiser weist dies etwas ungehalten als Formalie zurück und reflektiert über das Wesen wahrer Freundschaft: Sie beruhe auf Ernsthaftigkeit und vortrefflichem Charakter.

47 Iul. *Mis.* 354c/d (Julian und seine Gefährten), 342a ff. (Amoral und Perversität der Antiochener), 353b (mangelnde Bildung: die Antiochener kennen die Philosophen nur aus der Komödie), 356d–358a (Antiochener als Christen).

Libanios war fest davon überzeugt, daß die griechische Kultur, aus seiner Perspektive im wesentlichen identisch mit den λόγοι, mit dem paganen Götterkult, den ἱερά, geschwisterlich verwandt sei, und Julian hatte seiner Ansicht nach diese Einheit nach einer Zeit des Niedergangs restauriert<sup>48</sup>. Der Kaiser war dem Sophisten zufolge mithin derjenige, der wieder voll zur Geltung brachte, was das Hellenentum ausmachte. Genau diese Einstellung zeigt sich auch in dem oben ausgeschriebenen Passus der Rede für Aristophanes, wo Libanios in einem knappen Katalog die unerläßlichen Bestandteile griechischer Identität aufzählt, darunter prominent ἱερά und τελεταί<sup>49</sup>. Da es nicht erforderlich war, Julian das Wesen des Hellenentums in Erinnerung zu rufen, ist diese Stelle vielmehr in dem Sinne aufzufassen, daß Libanios danach trachtet, vor einem breiteren Publikum autoritativ zu definieren und festzulegen, wer von nun an als wahrer Grieche gelten konnte. Griechischsein ist eine umfassende Gesamtheit, aus der sich kein einzelnes Element herausbrechen läßt. Der Kaiser griff die Gelegenheit, solchen programmatischen Gedanken Gehör zu verschaffen, dankbar auf, indem er Libanios überschwenglich für die Rede lobte und so den Anstoß gab, das Werk weiteren Kreisen bekannt zu machen<sup>50</sup>. Nach solchen gleichsam offiziellen Verlautbarungen konnte jeder wissen, worin der Kern hellenischer Identität bestand. Etwas subtiler ging hingegen Himerios vor, als er mit allgemeinen Formulierungen, die sich zeitlich nicht festlegten, den Eindruck erweckte, als würden die Griechen seit Anbeginn bis in die Gegenwart hinein wie selbstverständlich alle die paganen Götter verehren. So opferten ›die Griechen‹ dem Poseidon, und Apollon sei bei ihnen allen zu Hause<sup>51</sup>. Ansonsten ließ Himerios aber auch durchblicken, daß für ihn die griechische oder vielmehr athenische Kultur untrennbar mit der Verehrung der Götter zusammenhing<sup>52</sup>. Daß solche Vorstellungen weit über Julians Tod hinaus unter den gebildeten Heiden gängig waren, belegen schließlich Eunaps Werke, in denen

48 Lib. *or.* 18. 156–161. Siehe auch *or.* 13. 1 und 62. 8. Die Bedeutung der Religion für Libanios' Konzept des Hellenentums veranschlagt SANDWELL (2007) 176–180 m. E. zu gering.

49 Lib. *or.* 14. 27. Siehe oben S. 27. Weitere Stellen, aus denen hervorgeht, wie sich jeweils die religiösen, kulturellen und ethischen Facetten des Hellenenbegriffs gegenseitig durchdringen und eine Gesamtheit bilden: Lib. *or.* 5. 33; 14. 12; *ep.* 469. 1 und 4; 1120. 2; 1211. 2. Insbesondere *ep.* 1120, wo Libanios zwischen dem eifernden Konvertiten Elpidios und Seleukos vermitteln will, zeigt, daß Libanios zu dieser Zeit bei den ›Griechen‹ auch an die Parteigänger Julians dachte.

50 Iul. *ep.* 97 an Libanios und Lib. *ep.* 758 an Julian. Libanios ließ die Rede zusammen mit dem Schreiben des Kaisers verbreiten, versah sie also mit allerhöchster Autorität. WIEMER (1995A) 141–144.

51 Him. *or.* 47. 10 und 60. 3.

52 Him. *or.* 38. 10 (athenische Festgesandtschaft nach Delos); 39. 13 (zum Idealzustand Athens gehören Mysterien); 47. 12–16 (Panathenäenprozession); 63. 1 (Mysterien und Opfer als typisch attischer Brauch). Daß Bildung mit der Verehrung der Götter einhergehen müsse, ist im übrigen auch die Prämisse der gegen Epikur gerichteten Deklamation (*or.* 3).

der Hellenenname ganz selbstverständlich an den paganen Götterkult gebunden ist<sup>53</sup>.

Indem sie wie ihre christlichen Zeitgenossen als Hellenen diejenigen bestimmten, die den alten Göttern anhängen, strebten die paganen Autoren danach, ein geeignetes Kriterium festzulegen, um eine möglichst homogene, scharf abgegrenzte Identität zu konstruieren. Unverkennbar suchten sie eine Handhabe, bestimmte Leute aus der Gemeinschaft der Griechen auszuschließen. Hätte man griechische Identität auf die ethnische Abstammung zurückgeführt, wäre dies nicht in gleicher Weise möglich gewesen. Auch die traditionelle *παιδεία* eignete sich nur noch bedingt als Fundament, da sie inzwischen ebenso von führenden Vertretern der Christen beherrscht und benutzt wurde. Die Religion als Maßstab anlegend, konnten nun die paganen Intellektuellen bestimmen, wer zu Recht Anspruch auf den Titel Ἕλληγνυ erhob. Griechische Identität war nichts Naturgegebenes, sondern wurde arbiträr festgelegt, nur nach anderen Kriterien als in früheren Epochen. Wie die wechselnden Zusammenstellungen von Merkmalen – Abstammung, Sprache, Bildung, ethische Werte und Religion – zeigen, knüpfte man sehr wohl an ererbte Konzeptionen griechischen Selbstverständnisses an, doch verschob man diese gezielt in Richtung der Religion und akzentuierte sie so neu. Wie sich die verschiedenen Merkmale bündeln ließen, demonstrierte Julian in seiner Schrift *Gegen die Galiläer*, wo er immer wieder auf die grundlegende Dreiteilung in Griechen, Juden und Galiläer zurückgreift<sup>54</sup>. Schon die Terminologie, deren sich der Kaiser bedient, um die Gruppen zu benennen, signalisiert, daß er die Religionen mit ethnischen Kategorien zur Deckung zu bringen sucht, insbesondere um den Universalitätsanspruch der Christen zurückzuweisen<sup>55</sup>. Mit der Abstammung und der Religion vereinigt sich dann aber die Bildung oder Kultur, die in ihrer vollendeten Blüte allein die Griechen zielt. Religion und Bildung werden nachgerade zu ähnlich wie die ethnische Abstammung naturgegebenen Qualitäten erhoben<sup>56</sup>, so daß der willkürliche Charakter der Setzung in den Hintergrund tritt. So vereinnahmten die paganen Autoren die gesamte griechische Kultur und Geschichte für sich und schließen alle, die nicht die Götter ehren, aus.

53 Eun. *fr.* 69. 2; *VS* 6. 5. 3, 10. 6. 3; vgl. auch 7. 3. 2 (der Untergang der Heiligtümer und der Griechenlands koinzidieren).

54 Bes. Iul. *Gal.* fr. 3 und 58. 238a/b (die Christen als sowohl von den jüdischen als auch von den griechischen Traditionen Abgefallene). Zu dieser Dreiteilung SCHÄPFKE (1979) 615–630.

55 Wie Julian in seiner Auseinandersetzung mit dem Christentum religiöse, kulturelle und ethnische Argumente verknüpft, wird unten in Kap. 6.2.1 beleuchtet.

56 Iul. *Gal.* fr. 37. 176c: [nach der Behauptung, daß die Hellenen viele Nachfolger Chirons nennen könnten] ἐκ τούτου γὰρ πάντες ἐγένοντο τελεστικοὶ φύσει καὶ θεολογικοί, καθὼ δὲ δοκοῦσι μόνον Ἑβραῖοι τὰ ἑαυτῶν ἀποσεμνύνειν («Daher erlangten sie alle von Natur aus eine Neigung zu Mysterien und Theologie, in einem Maße, wie es allein die Hebräer als ihr Eigentum zu rühmen scheinen.»). Vgl. auch Lib. *or.* 30. 4.

Für die Verdrängung der Gottlosen aus der griechischen Kulturgemeinschaft war es ohne Frage von erheblichem Vorteil, daß der Hellenenbegriff seit alters nicht von der negativ konnotierten Vorstellung der Barbaren zu trennen war<sup>57</sup>. Sooft von den charakteristischen Eigenschaften der Griechen die Rede war, war als Gegenbild der Barbar schon immer mitgedacht, oder man stellte ausdrücklich die beiden Gruppen einander gegenüber<sup>58</sup>. Wenn man sich selbst als Griechen stilisierte, rückten die anderen automatisch in die Nähe von rohen, unzivilisierten Barbaren. Diese Antithese ließ sich vorzüglich in Kontroversen instrumentalisieren, um die Überlegenheit der eigenen Gruppe zu erweisen. Sie durchzieht etwa als Leitmotiv Julians *Misopogon*, in dem gerade das Paradox, daß die ihrer Abstammung nach barbarischen Kelten und der ihnen assimilierte Julian griechische Tugenden verkörpern, während die eigentlich griechischen Antiochener alle Werte griechischer Kultur über Bord geworfen haben, die Aufmerksamkeit der Leser darauf lenkt, welche kulturelle Kluft die ›wahren‹ Griechen Julians von den verderbten Christen trennt<sup>59</sup>. In der gleichen Absicht bedienten sich Libanios und Eunap dieser Klischees, wenn sie das Wüten christlicher Mönche attackierten<sup>60</sup>. Dieser gewalttätige Mob stand in allem für das genaue Gegenteil des Hellenentums. Sowohl die Antiochener des *Misopogon* als auch die Mönche waren, wie die Texte überdeutlich zeigen, in ihrem Gebaren nicht mehr weit von Tieren entfernt<sup>61</sup>.

Wenn im vorliegenden Kapitel nachgezeichnet wird, welche Ansätze im vierten Jahrhundert entwickelt wurden, pagane Identität zu fassen, so gilt die Aufmerksamkeit keiner einseitigen Festlegung, sondern einem wechselseitigen Prozeß aus Fremd- und Selbstzuschreibung. Dies hat das Etikett ›Hellenen‹ eindrücklich vor Augen führen können. Aus Sicht der heidnischen Intellektuellen war es wünschenswert, die eigene Gruppe unter einem einzigen Begriff zusammenführen zu können, der eine homogene Einheit implizierte. Das Ziel war es, über alle realiter vorhandenen Unterschiede hinweg unter den Heiden das Gemeinsame, Verbindende herauszustreichen. Dafür griff man den auf eine

57 Zur Geschichte der Griechen-Barbaren-Antithese ALBRECHT DIHLE: *Die Griechen und die Fremden*. München 1994 und die Aufsatzsammlung von THOMAS HARRISON (Hg.): *Greeks and Barbarians*. Edinburgh 2002.

58 Beispielsweise Lib. *or.* 15, 25–28; 19, 13.

59 In *ep.* 204, 397b bezeichnet Julian die Ratgeber des Constantius als τὴν γνώμην βάρβαροι καὶ τὴν ψυχὴν ἄθροι. Vgl. auch den Rekurs auf die Griechen-Barbaren-Antithese in Iul. *or.* 4, 252a/b; siehe oben S. 29.

60 Lib. *or.* 1, 39, 262; 2, 32, 59; 30, 8 f., II, 21; Eun. *VS* 6, II, 6–9, 7, 3, 4 f.; *fr.* 48, 2.

61 Iul. *Mis.* 355b/c (die Antiochener behandeln Tiere wie ihresgleichen); Lib. *or.* 30, 8 und 21; Eun. *VS* 6, II, 6: εἶτα ἐπεισήγον τοῖς ἱεροῖς τόποις τοὺς καλουμένους μοναχοῦς, ἀνθρώπους μὲν κατὰ τὸ εἶδος, ὁ δὲ βίος αὐτοῖς σωδῆς, καὶ ἐς τὸ ἐμφανὲς ἔπασχόν τε καὶ ἐπόιουν μυρία κακὰ καὶ ἄφραστα (»Dann brachten sie an die heiligen Stätten die sogenannten Mönche, Menschen zwar der Gestalt nach, doch ihr Leben ist das von Schweinen; und vor aller Augen machten sie unzählige schlechte und unsägliche Dinge und ließen sie mit sich machen.«).

lange Tradition zurückblickenden, von den Christen ins Negative gewendeten Hellenennamen auf und versuchte seine Bedeutung so festzuschreiben, daß er alle Gottlosen ausschloß. Zudem erlaubte er es, die reichhaltige Kulturtradition Griechenlands zu vereinnahmen, auf die inzwischen auch zahlreiche Christen nicht mehr verzichten wollten.

Im folgenden soll auf den Feldern der Raumvorstellung, der Bildung, der Rationalität und der Religion untersucht werden, wie die paganen Autoren im einzelnen versuchten, eine klare hellenische Identität zu konstruieren.

## 2.2 Die Vermessung Griechenlands

Als sein Sohn Rufinus in jungen Jahren starb, suchte Himerios Trost für den Verlust, indem er eine pathetische Monodie auf den Knaben komponierte, die zum einen seiner Trauer Ausdruck verlieh, zum anderen umreißen sollte, zu welch großen Hoffnungen das rhetorische Talent des Sohnes Anlaß gegeben hatte (*or.* 8). In Übereinstimmung mit den Gattungsgesetzen der Monodie, die verlangten, gerade die Unmöglichkeit wirklichen Trostes angesichts eines überaus großen Verlustes auszumalen, reiht Himerios mehrere rhetorische Fragen aneinander, um den Leser das Ausmaß der Trauer ermessen zu lassen. Dabei steht er auch vor der Aussicht, daß ihm künftig jeder Ort mit der wehmütigen Erinnerung an Rufinus verknüpft sein wird (§ 14)<sup>62</sup>:

*πὼς Ἀθηνᾶς ἴδω πεδίον μετὰ σέ; τίνα δὲ ἰδὼν τόπον ἢ τῆς χώρας ἢ τοῦ ἄστεος οὐκ εὐθὺς θρήνου καὶ δακρύων καὶ οἰμωγῆς ἀπάσης πλησθήσομαι; ἂν ἐπὶ τὸ βουλευτήριον ἔλθω, σὲ δόξω βλέπειν δημαγωγούντα τὴν γερούσιαν ἐπὶ τοῦ βήματος· ἂν ἐπὶ τὸ θέατρον, ἀναμνήσει με τῆς σκυθρωπῆς τραγωδίας τὸ θέατρον, ἐν ᾧ σε πολλάκις πανδημί πάντες ἀνύμησαν.*

Wie soll ich Athenes Ebene nach deinem Tod noch erblicken? Welchen Ort auf dem Lande oder in der Stadt werde ich ansehen, ohne daß ich sogleich von Trauer, Tränen und jeglicher Wehklage erfüllt werde? Wenn ich zum Rathaus gehe, werde ich glauben, dich zu sehen, wie du auf der Tribüne den Rat für dich einnimmst; wenn ich zum Theater gehe, wird mich an die kummervolle Tragödie das Theater erinnern, in dem dich oftmals alle ohne Ausnahme gepriesen haben.

Im Rathaus wird Himerios glauben, seinen Sohn auf der Rednertribüne zu sehen, das Theater, wo früher alle die Fähigkeiten des Knaben priesen, wird den Vater an die finstere Tragödie erinnern, den Areopag kann Himerios nicht mehr sehen, ohne an den dortigen eindrucksvollen Auftritt des noch nicht Dreijährigen zu denken (§ 14 f.). Jeder Winkel der Stadt scheint im Vater traurige Erinnerungen wachzurufen, seit sein Sohn nicht mehr lebt. Plätze und Gebäude verweisen als unübersehbare Zeichen auf Begebenheiten aus dem kurzen Leben des Sohnes, wodurch sie im Vater schmerzliche Gefühle auslösen. Das Betrach-

62 In ganz ähnlichen Wendungen wird in Lib. *decl.* 1. 174 f. auf Orte der Erinnerung an Sokrates Bezug genommen.