

Philanthrōpía im Kontext von *agápē* und *mīmēsis theou* bei Agapet

Justinians Diakon zwischen Nächstenliebe und klassischem Ideal

Dominik Delp

Universität Tübingen
dominik.delp@uni-tuebingen.de

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v3i0.828>



Abstract

When Justinian succeeded his uncle Justin I. in 527 the Roman Empire had been ruled by (apart from Julian) Christian monarchs for over 200 years. It seemed that the new religion had prevailed, and the imperial order finally became Christianised during the reign of Justinian. Nevertheless, Christian concepts did not simply replace traditions and practices, and we should rather assume a complex and interdependent process. This development can be illustrated and characterised with a text that deals with the rule of the monarch in general: the Ekthesis of Agapetus the Deacon, which provides evidence on how virtues of the emperor were conceptualised in a field shaped by the demands of realpolitik, inherited traditions, and the moral standards of Christian religion. By analysing a key virtue of the Roman monarchy and Christianity alike, *philanthrōpía*, this paper attempts to contribute to the understanding of this transformation. Agapetus conceptualises this value by referring to Christian and classical discourses. By attempting to reconcile Christian ideas with ancient traditions and political necessities, he generates flexibility to act for Justinian. Further, his conceptualisation is compatible with the emperor's self-representation.

1. Einleitung*

Als Justinian (527–565) seinem Onkel Justin I. (518–527) als Kaiser nachfolgte, blickte das Reich auf eine – von dem kurzen Intermezzo unter Julian (361–363) einmal abgesehen – mehr als 200-jährige, kontinuierliche Herrschaft christlicher Monarchen zurück. Längst hatte das Christentum Einzug in nahezu alle Bereiche des Lebens gehalten und auch ‚pagane‘ Autoren

* Dieser Beitrag ist im Rahmen des durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft geförderten Sonderforschungsbereichs 923 ‚Bedrohte Ordnungen‘ im Projekt ‚Transformation durch Bedrohung. Bedrohte Ordnungen und die Entwicklung der spätrömischen Monarchie(n)‘ entstanden.

schiene sich mit dessen Siegeszug abgefunden zu haben.¹ 529 veranlasste Justinian die Schließung der platonischen Akademie in Athen, womit sich einer der letzten Rückzugsorte der alten Religion² seines Nucleus beraubt sah. Nichtsdestoweniger hatten christliche Konzepte das zuvor Dagewesene nicht einfach ersetzt; vielmehr war die kontemporäre monarchische Ordnung Ergebnis eines komplexen, interdependenten Prozesses, der zur Zeit Justinians noch nicht abgeschlossen war. Das Verhältnis eines nicht unbeträchtlichen Teils imperialer und christlicher Elemente dieser Ordnung bedurfte noch immer der Klärung.³

Einen ähnlichen Zwiespalt stellt die Forschung für einen Text fest, der die monarchische Herrschaft des Kaisers zum Gegenstand hat. Die *Ekthesis* Agapets gilt zwar als erster christlicher Fürstenspiegel⁴, rekurriert aber auf klassische Traditionen und Topoi, die sich bis zu Isokrates zurückverfolgen lassen.⁵ Letztere Feststellung mündete in zum Teil vernichtende Beurteilungen des Werks, dem es – so einige Kritiker – an Originalität mangle.⁶ Mittlerweile

¹ Dies lässt sich etwa am zwischen 498 und 518 verfassten, pessimistischen Geschichtswerk des Zosimos erkennen, der zwar im Aufstieg des Christentums die Ursache des von ihm postulierten Niedergangs zu erkennen glaubt, sich aber nicht zu direkten Attacken gegen die nun dominante Religion hinreißen lässt. Vgl. dazu MEIER, MISCHA: Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr., Göttingen 2004² (Hypomnemata 147), S. 55–59; S. 92.

² Die Formulierung lehnt sich an MEIER, Das andere Zeitalter Justinians, S. 60, an, der die Schließung der Akademie in der Brechung des Geschichtswerks des Zosimos diskutiert. Anders als dort dient sie hier indes lediglich dazu, den Rahmen für die folgenden Überlegungen in groben Strichen zu skizzieren.

³ Vgl. zu diesem Gedankengang bereits die einleitenden Überlegungen bei HENRY III, PATRICK: A Mirror for Justinian. The Ekthesis of Agapetus Diaconus, in: GRBS 8, 1967, S. 281–308.

⁴ Hierbei handelt es sich um eine Bezeichnung, die nicht zeitgenössisch ist. Der Begriff des Fürstenspiegels ist erst seit dem 12. Jahrhundert im Westen nachweisbar. Allerdings beinhaltet der Text wie spätere Vertreter des Genres Ratschläge zur Herrschaftsausübung verbunden mit einer wohlmeinenden Intention des Autors, wie MEIER, Das andere Zeitalter Justinians, S. 129, festgestellt hat.

⁵ BELL, PETER N.: Three Political Voices from the Age of Justinian. Agapetus, Advice to the Emperor, Dialogue on Political Science; Paul the Silentiary, Description of Hagia Sophia, Liverpool 2009 (Translated Texts for Historians 52), S. 27–32, zeichnet in seiner Übersicht die große Bandbreite der Quellen Agapets auf, die er in drei Hauptgruppen unterteilt: die Reden des Isokrates, philosophische Schriften größtenteils aus der Epoche des Hellenismus, die wiederum stark auf die Diskurse im 4. Jahrhundert eingewirkt hätten, sowie die Kirchenväter und andere frühchristliche Autoren.

⁶ „Wo bleibt denn aber bei diesem Zusammenstückeln trivialster Sätze antiker und christlicher Lebensweisheit, wobei großenteils sogar die Formulierung und selbst der Wortlaut fremden Quellen abgeborgt sind, das Kriterium für das Gefühl und den Ernst erzieherischer Absicht?“ Mit diesen scharfen Worten äußert PRAECHTER, KARL: Rezension zu: BELLOMO, ANTONIO: Agapeto diacono e la sua scheda regia. Contributo alla storia dell' Imperatore Giustiniano e dei suoi tempi. Con facsimili, Bari u. a. 1906, in: ByzZ 17, 1908, S. 152–164, sein Missfallen, indes nicht nur gegenüber AGAPET, sondern auch gegenüber BELLOMO, ANTONIO: Agapeto diacono e la sua scheda regia. Contributo alla storia dell' Imperatore Giustiniano e dei suoi tempi. Con facsimili, Bari; Avellino 1906, etwa 68, der den Autor, dessen Werk er ediert hat, weit mehr zu schätzen scheint, wie auch Agapet als Schultext lange Zeit sehr geschätzt war. Vgl. dazu: BLUM, WILHELM: s. v. Agapetos, in: BBKL 14, Hamm 1998, S. 685–688. Vgl. ferner auch PRAECHTER, KARL: Der Roman Barlaam und Joasaph in seinem Verhältnis zu Agapets Königsspiegel, in: ByzZ 2, 1898, S. 444–460. Zu den Quellen des Fürstenspiegels vgl. darüber hinaus KEIL, BRUNO: Epikritische Isokratesstudien, in: Hermes 3, 1888, S. 346–391, der AGAPET ähnlich geringschätzend begegnet wie PRAECHTER; ŠEVČENKO, IHOR: A Neglected Byzantine Source of Muscovite Political Ideology [1954], in: ŠEVČENKO, IHOR: Byzantium and the Slavs. In Letters and Culture, Cambridge, MA 1991 (Renovatio 1), passim; FROHNE, RENATE: Agapetus Diaconus. Untersuchungen zu den Quellen und zur Wirkungsgeschichte des ersten byzantinischen Fürstenspiegels, Tübingen 1985, S. 179–208; ROCCA, STEFANO: Un trattatista di età giustiniana. Agapeto Diacono, in: CCC 10, 1989, S. 303–328, sowie zur Gegenüberstellung christlicher und klassischer Einflüsse PIEPENBRINK, KARIN: Zur ‚Christianisierung‘ des ‚Fürstenspiegels‘ in der Spätantike. Überlegungen zur

wurden Werturteile dieser Art durch die Feststellung, dass die Leistung Agapets gerade in der Kompilation des Materials zu suchen sei und dessen Schaffen im Rahmen zeitgenössischer literarischer Praktiken, die altbekannte Gedanken in anderen Kontexten neu dachten, zu bewerten sei, weitestgehend abgelöst.⁷ Über den Autor selbst ist nur wenig, außer den Informationen, die er in der *Ekthesis*⁸ durch ein Akrostichon⁹ preisgibt, bekannt: „τῷ θειοτάτῳ καὶ εὐσεβεστάτῳ βασιλεῖ ἡμῶν Ἰουστινιανῷ Ἀγαπητὸς ὁ ἐλάχιστος διάκονος“ – „Unserem göttlichsten und frommsten Kaiser Justinian gewidmet von Agapet dem geringen Diakon.“¹⁰ Gemeinhin wird vermutet, dass er als Diakon der Hagia Sophia fungierte;¹¹ umstrittener wiederum ist, ob er tatsächlich als Justinians Lehrer anzusehen ist oder ob er nicht eine bescheidene Rolle bekleidete,¹² eine Debatte, die sich aufgrund der Quellenlage indes kaum entscheiden lässt. Wenn auch die Beziehung, in der Agapet zum Kaiser stand, nicht mit Bestimmtheit rekonstruierbar ist, ermöglicht der Text es doch, eine gewisse Anschlussfähigkeit an die Repräsentation Justinians festzumachen. Daraus erschließt sich wiederum eine Datierung auf die Jahre 532–539/40, da die Selbstdarstellung des Kaisers und der Fürstenspiegel für diesen Zeitraum in Deckung gebracht werden können.¹³

Diese Parallelen¹⁴ bieten Anlass zu der Vermutung, bei der Schrift könne es sich um ein Auftragswerk Justinians gehandelt haben. Daneben nährt die Situation der Abfassung nach dessen Thronbesteigung im fortgeschrittenen Alter von 45 Jahren und erfahren im Regieren

Ekthesis des Agapetos, in: ROSKAM, GEERT; SCHORN, STEFAN (Hg.): Concepts of Ideal Rulership from Antiquity to the Renaissance, Turnhout 2018 (Lectio), S. 329–354.

⁷ So argumentieren u. a. ŠEVČENKO, A Neglected Byzantine Source, S. 146f.; HENRY III: A Mirror for Justinian, S. 284; FROHNE: Agapetus Diaconus, S. 151–159; ihr im Wesentlichen folgend Bel: Three Political Voices from the Age of Justinian, S. 35–39.

⁸ Der griechische Text folgt der folgenden Edition: Agapetos Diakonos. Der Fürstenspiegel des Kaisers Justinianos. Erstmals kritisch hg. v. RUDOLF RIEDINGER, Athen 1995 (Ἐταιρεία Φίλων του Λαοῦ. Κέντρον Ἐρεῦνης Βυζαντίου 4).

⁹ Es wird aus den Anfangsbuchstaben der jeweiligen Kapitel gebildet.

¹⁰ Wenn nicht anderes vermerkt, handelt es sich bei den beigegeführten Übertragungen ins Deutsche um meine eigenen Übersetzungen, wobei mir die Texte von FROHNE: AGAPETUS DIACONUS, und BLUM, WILHELM: Byzantinische Fürstenspiegel. Agapetos, Theophylakt von OCHRID, THOMAS MAGISTER, Stuttgart 1981 (Bibliothek der griechischen Literatur 14), auf die ich mitunter jeweils verweise, vorliegen.

¹¹ Etwa BLUM: s. v. Agapetos, S. 686.

¹² Hiervon geht BLUM: s. v. AGAPETOS, passim, aus. HENRY III: A Mirror for Justinian, S. 305, dagegen bezweifelt, dass eine generalisierte Abhandlung wie jene Agapets großen Eindruck auf einen Mann gemacht haben könne, der im Alter von 45 Jahren den Thron bestiegen hatte, nachdem er unter Justin I. bereits an das Ausüben von Macht gewöhnt worden war.

¹³ Diese Datierung nehmen etwa BÖRM, HENNING: Procopius, his Predecessors, and the Genesis of the Anecdota. Antimonarchic Discourse in Late Antique Historiography, in: BÖRM, HENNING; HAVENER, WOLFGANG (Hg.): Antimonarchic Discourse in Antiquity, Stuttgart 2016, und Piepenbrink: Zur ‚Christianisierung‘ des ‚Fürstenspiegels‘, S. 346, vor.

¹⁴ So haben IRMSCHER, JOHANNES: Christliches und Heidnisches in der Literatur der Justinianischen Zeit, in: RESE 18, 1980, S. 85–94, und BLUM: Byzantinische Fürstenspiegel, S. 33, herausgearbeitet, dass sowohl in der kaiserlichen Repräsentation als auch bei Agapet (*ekth.* 30; 37; 45; 46; 61; 62) die göttliche Auserwähltheit des Monarchen stark hervorgehoben wurden. Vgl. dazu auch KAPITÁNFY, ISTVÁN: Justinian and Agapetus, in: Acta antiqua et archaeologica 26, 1994, S. 65–70. Die Motive der kaiserlichen *eusebia* und der *mimēsis theou* sind zudem prominent vertreten. Vgl. dazu: HENRY III: A Mirror for Justinian, S. 305–308, und MEIER, Das andere Zeitalter Justinians, S. 132. Vgl. Agap. *ekth.* 5; 6; 13; 15; 17; 51; 58; 59 und 3; 21; 37; 40; 45; 63. Für eine ausführliche Auflistung der Ähnlichkeiten zwischen den programmatischen Äußerungen der Gesetzgebung Justinians und der *Ekthesis* vgl. MEIER, Das andere Zeitalter Justinians, S. 132, Anm. 181.

durch den Dienst im Stab Justins I. Zweifel an der Formbarkeit des neuen Monarchen.¹⁵ Am meisten jedoch vermag es eine Beobachtung im Text, die These eines Auftragswerks zu untermauern: Wenn Agapet fordert, niemand solle sich mit den Vorfahren adeliger Abstammung brüsten (ἐπὶ προγόνων εὐγενείᾳ μηδεὶς ἐναβρυνέσθω),¹⁶ wirkt dies im Rahmen eines Werks, das über weite Teile an den Kaiser gerichtete Ratschläge enthält, deplatziert.¹⁷ Justinian, dem die Schrift – es sei hier an das Akrostichon erinnert – zugeeignet ist, war wegen seiner Abstammung der Häme seiner Gegner ausgesetzt, so dass die Forderung nach Zurückhaltung durchaus als Beleidigung aufgefasst werden könnte, wenn sie nicht so auffällig allgemein gehalten wäre, weswegen die Adressaten der Kritik eher unter der senatorischen Elite zu suchen sind. Dies wiederum rückt die Schrift, die sich so auch als programmatischer Text im Ratgebergewand lesen lässt, in eine noch größere Nähe zu Justinian,¹⁸ was die *Ekthesis* zu einer besonders wertvollen Quelle für die Konzeption normativer Entwürfe der monarchischen Ordnung werden lässt.¹⁹

Agapet folgte beim Entwurf seines Werks – wie bereits erwähnt – insofern den literarischen Konventionen seiner Zeit, als er existierende Gedanken kompilierte, in einen anderen Bezugsrahmen überführte und auf diese Weise etwas Neues schuf. Dieses Vorgehen lässt zahlreiche Kontexte entstehen und macht eine Eingrenzung erforderlich. Dabei sollten dennoch Aussagen zu den oben angedeuteten Leitlinien Christentum–monarchische Ordnung und des Transformationsprozesses dieser Ordnung möglich sein. Vor diesem Hintergrund bietet sich m. E. ein Aspekt, der sich auch in der *Ekthesis* niederschlägt, besonders an: das Verhältnis der kaiserlichen Tugend der *philanthrōpía* (Menschenfreundlichkeit, lat. *Humanitas*²⁰) und

¹⁵ Dies prononciert HENRY III: A Mirror for Justinian, S. 305, ohne jedoch ein Auftragswerk anzunehmen.

¹⁶ Agap. *ekth.* 4.

¹⁷ Dieses Befremden ist nicht, wie man zunächst vermuten könnte, darin begründet, dass das Genre des Fürstenspiegels, das es zumindest in semantischer Hinsicht noch nicht gab, dem Text als Maßstab zugrunde gelegt wurde. Vgl. dazu auch Anm. 4. Vielmehr werden in der *Ekthesis* selbst überwiegend Ratschläge an den Kaiser artikuliert. Vgl. PIEPENBRINK: Zur ‚Christianisierung‘ des ‚Fürstenspiegels‘, S. 330–335, die wie auch FROHNE: Agapetus Diaconus, S. 111, in der *peri basileis*-Literatur einen Gattungsvorläufer erkennt.

¹⁸ Die hier zu Agap. *ekth.* 4 dargelegte Argumentation lehnt sich an MEIER, Das andere Zeitalter Justinians, S. 130–132, an. Auch BÖRM, HENNING: Herrscher und Eliten in der Spätantike, in: BÖRM, HENNING; WIESEHÖFER, JOHANNES u. a. (Hg.): *Commutatio et contentio. Studies in the Late Roman, Sasanian and Early Islamic Near East. In memory of Zeev Rubin*, Düsseldorf 2010, S. 159–198, sieht die Stelle als im Wesentlichen gegen die Reichs- aristokratie gerichtet.

¹⁹ Agapets Schrift ist kein Abbild eines allgemeinen Herrscherideals, wie etwa DVORNIK, FRANCIS: *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*. 2 Bde., Washington, DC 1966, S. 713f.; HENRY III: A Mirror for Justinian, S. 284; IRMSCHER, JOHANNES: Das Bild des Untertanen im Fürstenspiegel des Agapetos, in: *Klio* 60, 1978, S. 507–509; LETSIOS, DIMITRIOS G.: Die „Vigilantia Caesaris“ am Beispiel des „schlaflosen“ Justinian, in: CHRYSOS, EVANGELOS (Hg.): *Studien zur Geschichte der römischen Spätantike*. Festgabe für Johannes Straub, Athen 1989, S. 122–146, annehmen, sondern ist mit MEIER, Das andere Zeitalter Justinians, S. 135; S. 632, und MEIER, MISCHA: Der Monarch auf der Suche nach seinem Platz. Kaiserherrschaft im frühen Byzanz (5. bis 7. Jahrhundert n. Chr.), in: REBENICH, STEFAN (Hg.): *Monarchische Herrschaft im Altertum*, München; Wien 2017 (Schriften des Historischen Kollegs 94), S. 509–544, als aus dem Lager Justinians stammende Konzeption zu verstehen. Dagegen LEPPIN, HARTMUT: Justinian. Das christliche Experiment, Stuttgart 2011, S. 124f.: „Wäre es ein Auftragswerk gewesen, hätte der Verfasser sich gewiss auf den Kaiser berufen; wie nah er dem Milieu der Regierenden tatsächlich stand, ist unklar.“

²⁰ Der Begriff der *humanitas* hat indes keine analoge Entwicklung zu *philanthrōpía* genommen, die je nach zeitlichem Kontext, zumal als kaiserliche Tugend, mitunter besser als *liberalitas* aufgefasst werden kann. Vgl. dazu

der christlichen *agápē* (Nächstenliebe) als normative Konzepte, die einen komplexen, interdependenten Transformationsprozess durchlaufen haben. In der Forschung wurden u. a. zur Schärfung der Kategorien, unter denen etwa Praktiken der Freigiebigkeit, Euergetismus, Armenliebe oder öffentliche Wohltaten zusammengefasst werden, zahlreiche abgrenzende Definitionen vorgenommen.²¹ Mitunter wurde im Kontext der *philanthrōpía* eine Hierarchie zwischen Geber und Empfänger angenommen, die bei der *agápē* so nicht aufträte.²² In seinem Essay zur Rolle spätantiker Bischöfe bei der Etablierung der Armenliebe zeichnet Peter Brown wiederum allgemeiner den Gegensatz zwischen der auf die politische Gemeinschaft der Stadtgemeinde abzielenden klassisch-antiken Philanthropie und dem christlichen Konzept, innerhalb dessen alle Bedürftigen unabhängig von ihrer politisch-gemeinschaftlichen Zugehörigkeit als Empfänger infrage kamen, nach.²³ Die anfängliche Unterschiedlichkeit spiegelt sich auch in der Verwendung im Neuen Testament wider, worin *philanthrōpía* lediglich an zwei Stellen in der Apostelgeschichte (27,3 und 28,2), jeweils im Kontext der lobenden Erwähnung ‚paganer‘ Akteure, und im dritten Titusbrief (3,4) – hier nun bezogen auf Gott – gebraucht wird.²⁴ Brown und auch andere sind sich indessen wohlbewusst, dass der Begriff einen Wandlungsprozess durchlaufen hat und auch in einem christlichen Bedeutungszusammenhang neu ausgedeutet wurde,²⁵ eine Entwicklung, die im Folgenden nicht erschöpfend ausgebreitet, aber grob skizziert werden kann. Die Regierungszeit Julians sowie das Wirken von Themistios und Libanios gelten zu Recht als Meilenstein,²⁶ der neben dem zeitgenössischen Bezugsrahmen wichtige Kontexte bereitstellt, mit denen die Konzeptionen von *philanthrōpía* bei Agapet analysiert werden können. Bevor diese zugrundeliegenden Diskurse

HILTBRUNNER, OTTO: s. v. *humanitas* (φιλανθρωπία), in: RAC 16, Stuttgart 1994, S. 711–752, der bei seinen Ausführungen auf KLOFT, HANS: *Liberalitas principis. Herkunft und Bedeutung. Studien zur Prinzipatsideologie*, Köln 1970 (Kölner historische Abhandlungen 18), verweist.

²¹ So grenzt FUHRMANN, MANFRED: *Die Dichtungstheorie der Antike. Aristoteles – Horaz – ‚Longin‘*; eine Einführung, Darmstadt 1992 (Die Literaturwissenschaft), S. 41f., wenn er über die seines Erachtens erste Verwendung des Begriffs *philanthrōpía* bei Aristoteles referiert, die *philanthrōpía* von der ‚christlichen Nächstenliebe‘ ab, da erstere nur der ‚unverdienten Hilfsbedürftigkeit‘ zuteilwerde. Vgl. dagegen HILTBRUNNER: s. v. *humanitas* (φιλανθρωπία), S. 713, der die Verwendung im fünften Jahrhundert annimmt, sowie mit ausführlichen Belegen HUNGER, HERBERT: *Φιλανθρωπία. Eine griechische Wortprägung auf ihrem Wege von Aischylos bis Theodoros Metochites*, in: *Anzeiger der Philosophisch-Historischen Klasse / Österreichische Akademie der Wissenschaften* 100, 1963, S. 1–20. Mit ‚kühnen Strichen‘ skizziert VEYNE, PAUL: *Brot und Spiele. Gesellschaftliche Macht und politische Herrschaft in der Antike*, Darmstadt 1990, S. 40f., dass seines Erachtens keine Kontinuität zwischen dem ‚hellenischen Euergetismus‘ und der ‚christlichen Barmherzigkeit‘ bestehe, obgleich sie auf den ersten Blick möglicherweise naheliegend erschienen, etwa im Kontext eines von ihm angestellten Vergleichs Roms mit einer Barockstadt und der Dominanz öffentlicher Gebäude in beiden Siedlungen. Zu unterschiedlich seien diese jedoch ‚im Hinblick auf ihre Ideologie, ihre Empfänger, die jeweils Beteiligten sowie [...] deren Motivationen.‘

²² So etwa FERGUSON, JOHN: *Moral Values in the Ancient World*, London 1958, S. 102–117; S. 227–243; besonders S. 114; HILTBRUNNER: s. v. *humanitas* (φιλανθρωπία), S. 713f.

²³ BROWN, PETER: „Lover of the Poor“. *The Creation of a Public Virtue*, in: BROWN, PETER: *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, Hanover, NH 2001 (The Menahem Stern Jerusalem lectures), S. 1–44. Brown geht es indes nicht um eine scharfe Gegenüberstellung, sondern um die Entwicklung als Prozess.

²⁴ Vgl. dazu HILTBRUNNER: s. v. *humanitas* (φιλανθρωπία), S. 736.

²⁵ Neben BROWN u. a. HILTBRUNNER: s. v. *humanitas* (φιλανθρωπία).

²⁶ Dazu immer noch grundlegend DOWNEY, GLANVILLE: *Philanthropia in Religion and Statecraft in the Fourth Century after Christ*, in: *Historia* 4, 1955, S. 199–208. Vgl. auch KABIERSCH, JÜRGEN: *Untersuchungen zum Begriff der Philanthropia bei dem Kaiser Julian*, Wiesbaden 1960 (Klassische Philologische Studien 21).

herangezogen werden können, müssen in einem vorausgehenden Schritt aber die entsprechenden Stellen zunächst identifiziert und im Werkzusammenhang betrachtet werden.

2. *philanthrōpía* im inneren Werkzusammenhang der *Ekthesis*

Die erste Auseinandersetzung mit der *philanthrōpía* in der *Ekthesis* findet sich, obgleich nicht zuerst, immer noch prominent zu Beginn des Werks im sechsten Kapitel; davor werden lediglich die Gerechtigkeit, die Metapher vom Steuermann, das Erkenne-dich-selbst (τὸ γινῶναί τινα ἑαυτὸν) und die bereits oben erwähnte Mahnung, sich nicht mit den Vorfahren zu brüsten, sowie die Ehrfurcht vor Gott, die zugleich als Voraussetzung für das im folgenden Unterabschnitt Exemplifizierte fungiert, genannt. Agapet lässt hier zwei Kausalketten aneinander anschließen: Ansehen (εὐδόκιμον ἐργάζεται ἄνθρωπον) folge aus der Macht (δύνασθαι), Dinge, die man wolle, umzusetzen; das Wollen und Handeln habe wiederum stets menschenfreundlich (φιλόανθρωπος) zu erfolgen. Nachdem nun dem Kaiser seine Macht (δύναμις) durch Gottes Gnade gewährt worden sei, solle Wollen und Handeln zu Gottes Gefallen sein.²⁷ Ergebnis dieser Verknüpfung ist folglich, dass es gottgefällig ist, so zu agieren.

Nachdem die Tugend auf diese Weise hervorgehoben ist, wird sie in den Kapiteln 19 und 20 präzisiert, wobei sie nur in letzterem namentlich benannt ist. Beide Abschnitte werden mit dem Komplex Anerkennung, Ehre und Verehrung, also einem Motiv, das an Kapitel 6 anschließt, verbunden.

Wenn du von allen Ehre ernten willst, dann werde für alle ein Wohltäter (εὐεργέτης); denn nichts führt so zum Wohlwollen, wie der Dank der Bedürftigen für Wohltaten, die sie empfangen haben. Denn aus Angst erwachsene Verehrung ist verkleidete Schmeichelei, die unter dem Namen der Ehre diejenigen täuscht, die darauf sinnen.²⁸

Zu Recht wird unsere Kaiserherrschaft verehrt, weil sie den Feinden ihre Macht (ἐξουσία) aufzeigt, den Untertanen aber Menschenfreundlichkeit (φιλανθρωπία) erweist; erstere besiegt sie mit der Macht der Waffen, von der unbewaffneten Liebe (ἀγάπη) ihrer Untertanen aber lässt sie sich besiegen. So groß nämlich der Unterschied zwischen Bestien und Vieh ist, so sehr herrscht sie [sc. die Kaiserherrschaft] unterschiedlich über beide.²⁹

Sich als Wohltäter zu gebärden, scheint hier zunächst instrumentell darauf ausgerichtet zu sein, sich dem Wohlwollen und damit der Zustimmung der Bedürftigen zu versichern, eine Strategie, die ferner als besonders effizient charakterisiert wird. Die Herrschertugend wird im Nachsatz von einer anderen Methode abgegrenzt, nämlich Verehrung durch Furcht zu generieren, ein Weg, der einerseits zum Scheitern verurteilt sei, weil er nur in Schmeichelei, nicht

²⁷ Agap. *ekth.* 6: Οὐδὲν οὕτως εὐδόκιμον ἐργάζεται ἄνθρωπον ὡς τὸ δύνασθαι μὲν ἃ βούλεται πράττειν, αἰεὶ δὲ φιλόανθρωπα καὶ βούλεσθαι καὶ πράττειν. ἐπειδὴ τοίνυν ἐκ θεοῦ σοι κεχάρισται δύναμις, ἧς ἐδεῖτο δι' ἡμᾶς ἡ ἀγαθὴ σου βούλησις, πάντα καὶ βούλου καὶ πράττε, ὡς ἀρέσκει τῷ ταύτην σοι δεδωκότι. Der mit αἰεὶ eingeleitete Nachsatz ließe sich auch beordnend verstehen; die Lesart als eigenständige Betonung trifft m. E. den Sinn etwas besser. Vgl. auch die jeweils unterschiedlichen Nuancierungen in den Übersetzungen von BLUM: Byzantinische Fürstenspiegel, S. 61, und FROHNE: Agapetus Diaconus, S. 117.

²⁸ Agap. *ekth.* 19: Εἰ τὴν ἐκ πάντων βούλει καρποῦσθαι τιμὴν, γίνου τοῖς ἅπασιν εὐεργέτης κοινός· οὐδὲν γὰρ οὕτω πρὸς εὐνοίαν ἐφέλκεται ὡς εὐποιᾶς χάρις διδομένη τοῖς χρήζουσιν· ἢ γὰρ διὰ φόβον γινομένη θεραπεία κατεσχηματισμένη ἐστὶ θωπεία, πεπλασμένης τιμῆς ὀνόματι φενακίζουσα τοὺς αὐτῇ προσανέχοντας.

²⁹ Agap. *ekth.* 20: Σεπτὴ δικαίως ἐστὶν ἡ ὑμῶν βασιλεία, ὅτι τοῖς πολεμίοις μὲν δεικνύει τὴν ἐξουσίαν, τοῖς ὑπηκόοις δὲ νέμει φιλανθρωπίαν· καὶ νικῶσα ἐκείνους τῇ δυνάμει τῶν ὀπλῶν, τῇ ἀόπλῳ ἀγάπῃ τῶν οικείων ἡττᾶται· ὅσον γὰρ θηρίου καὶ προβάτου τὸ μέσον, τοσοῦτον ἀμφοτέρων ἡγεῖται τὸ διάφορον.

aber in echte Ehrerbietung münde. Andererseits lässt der Autor durchblicken, dass nur Ignoranten auf diese Weise verfahren, wenn er schreibt, dass Schmeichelei, d. h. vorgetäuschte Ehrerbietung, nur jene täusche, die danach trachten (τοὺς αὐτῇ προσανέχοντας), nämlich – wie man sich dazudenken darf – so sehr, dass sie die bittere Realität nicht mehr wahrnehmen. Das folgende Kapitel schließt direkt daran an, indem die Verehrung der Kaiserherrschaft auch hier den Ausgangspunkt darstellt. Begründet wird dies einerseits durch die gegenüber den Feinden demonstrierte Autorität, andererseits mit der Menschenfreundlichkeit, die den Untertanen zuteilwerde. Die Differenz zwischen innen und außen wird mit dem Vergleich unterstrichen, dass sich die Herrschaft über beide in einem Maße unterscheidet wie wilde (θηρία) von domestizierten (πρόβατα) Tieren, womit letztendlich auch die beiden Gruppen charakterisiert werden: die Feinde in ihrer unzivilisierten Zügellosigkeit, die Untertanen als Herde, die eines guten Hirten bedarf. Es sei hier an die entsprechende Passage des Johannesevangeliums erinnert: „Ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός· ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων.“ – „Ich bin der gute Hirte. Der gute Hirte lässt sein Leben für die Schafe.“³⁰ Trotz dieser christlichen Obertöne scheint die Konzeption von *philanthrōpia* zunächst weniger auf alle Menschen abzielen als auf Bürger bezogen zu sein, zumal diejenigen, die nicht dazugehören, in *ekth.* 20 dezidiert ausgeschlossen werden. Obgleich im vorausgehenden Kapitel keine direkte Unterscheidung vorgenommen wird, da grundsätzlich alle Bedürftigen (τοῖς χρηζούσιν, davor: ἄπασιν) als Empfänger der Wohltaten infrage zu kommen scheinen, verweist das in der Tendenz utilitäre Abzielen auf Dankbarkeit, Ehrerbietung und Zustimmung auf eine Akzeptanzgruppe³¹ innerhalb des Einflussbereichs der Herrschaft, auf die der Monarch aber zugleich innerhalb dieser Konzeption in geringem Maße angewiesen ist, da er einerseits von Gott selbst die Macht verliehen bekommt und andererseits, Gott nachahmend,

³⁰ Joh 10,11. (Die Übersetzung entstammt der Lutherbibel.) In Joh 10,1–18 kommt πρόβατον allein dreizehnmal, in der Erwiderung Joh 10,25–30 zweimal vor.

³¹ Der von FLAIG, EGON: Den Kaiser herausfordern. Die Usurpation im Römischen Reich, Frankfurt 2019² (Erstauflage: 1992), pointiert: S. 72f.; passim, im Kontext der Kaiserzeit eingeführte Begriff wurde durch ihn selbst, FLAIG, EGON: Für eine Konzeptionalisierung der Usurpation im Spätromischen Reich, in: PASCHOUD, FRANÇOIS; SZIDAT, JOACHIM (Hg.): Usurpationen in der Spätantike, Stuttgart 1997 (Historia Einzelschriften 111), S. 15–34, sowie von MARTIN, JOCHEN: Das Kaisertum in der Spätantike, in: SCHMITZ, WINFRIED (Hg.): Bedingungen menschlichen Handelns in der Antike. Gesammelte Beiträge zur Historischen Anthropologie, Stuttgart 2009 (Alte Geschichte), S. 543–558; PFEILSCHIFTER, RENE: Der Kaiser und Konstantinopel. Kommunikation und Konfliktaustrag in einer spätantiken Metropole, Berlin; Boston, MA 2013 (Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des Ersten Jahrtausends n. Chr. 44), S. 1–40, auf das spätantike Kaisertum angewandt. Das Volk verlor als Akzeptanzgruppe indes in justinianischer Zeit dramatisch an Bedeutung. Vgl. dazu v. a. MEIER, Das andere Zeitalter Justinians, S. 119f. PIEPENBRINK: Zur ‚Christianisierung‘ des ‚Fürstenspiegels‘, S. 339, konstatiert, dass das herkömmliche Akzeptanzsystem bei Agapet nicht mehr von Belang gewesen sei. DIEFENBACH, STEFFEN: Frömmigkeit und Kaiserakzeptanz im frühen Byzanz, in: Saeculum 47, 1996, S. 35–66, wendet sich gegen die These, dem Kaiser sei eine „Verlagerung von Handlungsmotivationen und Verantwortung in den göttlichen Bereich eine Immunisierung seiner Person“ gelungen und argumentiert, MARTIN, JOCHEN: Zum Selbstverständnis, zur Repräsentation und Macht des Kaisers in der Spätantike, in: Saeculum 35, 1984, S. 115–131, kritisierend, dass der Kaiser dennoch auf Akzeptanz angewiesen gewesen sei. PETRUSI, AGOSTINO: I principi fondamentali della concezione del potere a Bisanzio. Per un commento al dialogo „Sulla scienza politica“ attribuito a Pietro Patrizio (secolo VI), in: Bollettino dell' Istituto Storico Italiano per il medio evo 80, 1968, S. 1–23, wiederum war von einer Mischform aus Akzeptanz und göttlicher Legitimation ausgegangen.

seine Untertanen liebt und für sie sorgt,³² ein Entwurf, der überaus anschlussfähig an Justinians *ek theou*-Verständnis ist.³³ Darüber hinaus steckt in der Formulierung „Untertanen“ (ὕπηκοίς) eine weitere Hierarchisierung, die mit anderen Stellen der *Ekthesis* korrespondiert, in denen die Anliegen des Volkes herabqualifiziert werden.³⁴

Die Unterscheidung zwischen Untertanen, denen mit Menschenfreundlichkeit, und Feinden, denen mit Stärke begegnet werden müsse, mutet zunächst so an, als ob der Autor eine eher klassische Vorstellung von *philanthrōpia* propagieren würde, zumal die drastische Unterscheidung zwischen innen und außen als wilde Bestien und Herde die Assoziation eines Gegensatzes zwischen zivilisierten *cives Romani* auf der einen und zügellosen Barbaren auf der anderen Seite wecken kann, was indes ein Missverständnis wäre; denn Agapet bedient sich dieser Kategorien nicht. Vielmehr erfolgt die Grenzziehung, da wo sie denn tatsächlich vorgenommen wird, zwischen zu bekriegenden Feinden (πολέμιοι) und Untertanen (ὕπηκοι).³⁵ Noch bemerkenswerter ist, dass im Nachsatz wörtlich von „Einwohnern“³⁶, von

³² Vgl. zur Sorge Justinians etwa Nov. Iust. 1 praef.; 8 praef.; 15 epilog.; 72 praef. Bereits HUNGER, HERBERT: Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen und Urkunden, Wien 1964 (Wiener byzantinische Studien 1), S. 74–102, (mit weiteren Belegen) erkennt hierin auch ‚propagandistische‘ Absichten. Vgl. auch JONES, HUGUETTE: Justiniani Novellae ou l'autoportrait d'un législateur, in: Revue Internationale des Droits de l'Antiquité 35, 1988, S. 149–208, und MEIER: Das andere Zeitalter Justinians, S. 123f., der betont, dass Justinian diese diskursive Hervorhebung der Tugend der *philanthrōpia* angesichts seines tatsächlichen, mitunter brutalen Umgangs mit dem Volk durchaus nötig hatte.

³³ Vgl. dazu neben den Ausführungen gegen Ende des folgenden Kapitels insbesondere MEIER: Das andere Zeitalter Justinians, S. 118–136. Besonders deutlich wird dieses Verständnis in Dig. C. *Deo auctore* 1; dazu MEIER: Das andere Zeitalter Justinians, S. 107f. Daneben finden sich zahlreiche weitere Stellen in der Gesetzgebung Justinians: etwa Nov. Iust. 73,1,1; 81 praef.; 113,3. Vgl. ferner die Zusammenstellung bei HUNGER: Prooimion, S. 49–63. Vgl. für einen knappen Aufriss PFEILSCHIFTER, RENE: Die Spätantike. Der eine Gott und die vielen Herrscher, München 2017 (C.H. Beck Geschichte der Antike 6156), S. 209f.

³⁴ So etwa in Agap. *ekth.* 1, wo die Willensbekundung des Volkes als Hundegekläff (ὕλακή) abgetan und zugleich hervorgekehrt wird, dass der Kaiser das Szepter, also seine Herrschaft, von Gott erhalten habe. Vgl. dazu MEIER, MISCHA: Ostrom–Byzanz, Spätantike–Mittelalter. Überlegungen zum „Ende“ der Antike im Osten des Römischen Reiches, in: Millennium 9, 2012, S. 187–253.

³⁵ PIEPENBRINK: Zur ‚Christianisierung‘ des ‚Fürstenspiegels‘, S. 339, konstatiert, Agapet bediene sich hier eines ‚klassischen Freund-Feind-Schema[s], das im Zusammenhang mit einer christlichen Schrift ungewöhnlich‘ sei. GRÜNBART, MICHAEL: Anleitungen zum guten Regieren und kaiserlichen Entscheiden in Byzanz, in: DELGADO, MARIANO; LEPPIN, VOLKER (Hg.): Fürstenspiegel von der Antike bis zur Gegenwart, Fribourg u. a. 2017 (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 24), S. 62–77, hier: S. 69, vermutet mit IRMSCHER: Das Bild des Untertanen, passim, das von Agapet empfohlene Handeln zielt darauf ab, dass sich die Untertanen freiwillig und beeinflusst durch das Wohlwollen des Herrschers in ihren Status fügen sollten. Ferner stellt unter Zuhilfenahme von MUNITZ, JOSEPH A.: War and Peace Reflected in Some Byzantine Mirrors of Princes, in: MILLER, TIMOTHY S.; NESBITT, JOHN (Hg.): War and Peace in Byzantium. Essays in Honor of GEORGE T. DENNIS, SJ., Washington, DC 1995, S. 50–61, fest, dass der Einsatz militärischer Mittel bemerkenswerterweise bei Agapet lediglich an einigen wenigen Stellen angedeutet sei.

³⁶ Die hier verwendete Form ist mehrdeutig: τῶν οἰκειῶν (bzw. οἰκειῶν) ist entweder ein aus οἰκειῶ oder οἰκέω gebildetes Partizip oder eine Form des Adjektivs οἰκεῖος. Gegen οἰκέω spricht, dass man eigentlich das geläufigere οἰκῶν erwarten würde, wobei im Kontext – selbst, wenn τῶν οἰκειῶν (bzw. οἰκειῶν) primär als Variatio von ὑπήκοοι – dieses Partizip m. E. am ehesten mit dem Gesagten korrespondieren würde. Die mir via Frohne: Agapetus Diaconus, zugängliche Edition von Migne verweist nicht darauf, dass mitunter οἰκῶν überliefert worden sein könnte. Während οἰκεῖος lediglich auf Zugehörigkeit – ursprünglich zum Oikos und zur Familie, später auch allgemeiner zu einer Gemeinschaft – hindeutet, hat οἰκειῶ die Bedeutung, Menschen in ein solches Nahverhältnis zu bringen, so dass aus dem Partizip eine Umschreibung für ‚jene, die in dieses Nahverhältnis gebracht wurden‘ würde. Angesichts dieser Uneindeutigkeit erscheint es mir eingedenk FRISK, HJALMAR: s. v. οἶκος, in: Griechisches Etymologisches Wörterbuch 2, 1970, S. 360, der für οἰκεῖος *heimisch* gibt, sowie LIDDELL, HENRY GEORGE;

deren unbewaffneter Liebe sich der Herrscher schließlich besiegen lasse, die Rede ist. Diese, wie mir scheint, sorgsame Wortwahl verweist möglicherweise auf einen Versuch, ein dem Themenkomplex zugrundeliegendes Problem zu lösen, weswegen hierauf in der Auseinandersetzung mit den Agapet vorausgehenden Diskursen noch einmal eingegangen wird.

Darüber hinaus regt die Verwendung von *agápē* hier zu weiteren Überlegungen an. Der Begriff wird zumindest nicht direkt mit der *philanthrōpía* des Herrschers gleichgesetzt, da die Liebe ja ihm entgegengebracht wird. Wenn aber die kaiserliche Menschenliebe auch als eine Form der Nächstenliebe verstanden werden kann, ließe sich *agápē* so auffassen, da diese dann als – gewissermaßen reziprok – erwiderte Liebe unter Christen verstanden werden könnte. Ferner erscheint eingedenk der darauffolgenden Charakterisierung der Untertanen/Einwohner als Herde eine suggestive Wirkkraft von *agápē* im Sinne von Nächstenliebe nicht unwahrscheinlich.

Wenn Agapet in Kapitel 40 das Thema wieder aufgreift, stellt er, wie bereits in *ekth.* 6, 19 und 20, den Bezug mithilfe des Ehrbegriffs her. Daneben kehren weitere Termini, die er im Umfeld der *philanthrōpía* gebraucht, wieder: der des Tierischen und der Bezug zu Gott. Bemerkenswert daran ist, dass in der Passage, die sich als eine Art Bekräftigung der vorangegangenen Ausführungen liest, mithilfe der gebrauchten Begriffe die Konzeption noch einmal eine andere Wendung erhält und auf diese Weise präzisiert wird. Das ehrenvollste von allem – so schreibt Agapet in diesem Kapitel – sei die Kaiserherrschaft, die wiederum am stärksten sei, wenn der Träger dieser Gewalt nicht zu Eigenmächtigkeit und Anmaßung neige. Vielmehr müsse er auf Recht und Billigkeit achten bei allem, was er tue, indem er das Menschenfeindliche, das ja ganz tierisch sei, ablege und stattdessen Menschenfreundlichkeit demonstriere.³⁷ Die hier aufgebaute Kausalkette ist ähnlich zu den vorangegangenen, da auch hier Verehrung der Herrschaft als eine Folge der *philanthrōpía* dargestellt ist. Eine regelrechte Umdeutung erfährt der Begriff des Tierischen, der noch in Kapitel 20 dazu verwendet wurde, die Feinde der Herrschaft zu charakterisieren. Nun wird damit die Menschenfeindlichkeit, also das Gegenbild zur hier verhandelten Herrschertugend, als nicht zugehörig ausgesondert.

Am Ende des Kapitels erfolgt ein weiterer Rückgriff, mit dem zugleich die folgenreiche Präzisierung vorgenommen wird. In *ekth.* 6 wird expliziert, dass alle Macht von Gott verliehen sei, weswegen Handeln und Wollen zum Gefallen Gottes sein müssten, wobei – wenn auch nicht im Wortlaut³⁸ – *philanthrōpía* als gottgefällig identifiziert ist. Im übertragenen Sinne bedeutet dies, dass sie eben darum gottgefällig ist, weil Gott die Menschen liebe, womit der Herrscher, der nach dieser Tugend handelt und all sein Wollen danach ausrichtet, sich

SCOTT, ROBERT; JONES, HENRY STUART: A Greek-English Lexicon, Oxford 1940, s. v. οἰκεῖος. Online: <http://stephanus.tlg.uci.edu/ljsj/#eid=74597>, Stand: 23.11.2021, (u. a. „in or of the house“, „of or for household affairs“ oder „domestic“), angebracht von „Einwohnern“ zu sprechen, womit das angedeutete Nahverhältnis nicht überstrapaziert und zugleich die potenziell größere Offenheit für jene, die neu hinzukommen, deutlich wird. In der Gesetzgebung Justinians wiederum wird der Begriff als Synonym für Personen gebraucht, die in seinem Herrschaftsbereich leben. Vgl. etwa Nov. Iust. 8,10,2. Zudem stellt PIEPENBRINK, KARIN: Christliche Explikationen in der Gesetzgebung Justinians I., in: ZAC 21, 2017, S. 361–382, fest, dass u. a. diese Novelle die „Sorge für die Rechtssicherheit der Bürger“ dokumentiere.

³⁷ Agap. *ekth.* 40: Τιμιώτατον πάντων ἐστὶν ἡ βασιλεία· τότε δὲ μάλιστα τοιοῦτόν ἐστιν, ὅταν ὁ τοῦτο περικείμενος τὸ κράτος μὴ πρὸς αὐθάδειαν ῥέπη, ἀλλὰ πρὸς ἐπιείκειαν βλέπη, τὸ μὲν ἀπάνθρωπον ὡς θηριῶδες ἀποστρεφόμενος, τὸ δὲ φιλόανθρωπον ὡς θεοεἰκελον ἐνδεικνύμενος.

³⁸ AGAPET verwendet nämlich das Adjektiv φιλόανθρωπος.

Gott annähert. Hier setzt nun die Synthese in Kapitel 40 an: Mit dem Üben von *philanthrōpia* zeige der Herrscher nämlich, gottähnlich (θεοείκελος) zu sein. Während die *mīmēsis theou*, die Nachahmung Gottes, zu Beginn der *Ekthesis* im Bezug zu *philanthrōpia* lediglich angedeutet ist, wird sie nun prononciert.

Die Ratschläge, die die *philanthrōpia* des Herrschers betreffen, verteilen sich gleichmäßig über das Werk; der erste findet sich prominent positioniert am Anfang. Verbunden mit der Verknüpfung mit der *mīmēsis theou*, einem Leitmotiv der *Ekthesis*,³⁹ kündigt beides von der Relevanz, die der Autor dieser Herrschertugend beigemessen hat,⁴⁰ obgleich der Begriff die Ausführungen nicht dominiert. Vielmehr erscheint er eingebettet in eine Hierarchie, in der Gott und das Ziel der *mīmēsis*, die seit langem eine vom Kaiser erwartete Tugend war,⁴¹ über der *philanthrōpia* stehen, ihr aber zugleich einen Wert zuweisen, der so immens ist, dass sie bis zu einem gewissen Grade essentiell für die Kaiserherrschaft ist.

3. Agapets Konzeption im Kontext vorangegangener Diskurse

Die Analyse der Quellenstellen im inneren Werkzusammenhang lässt bereits erahnen, dass sich hinter sorgsam formulierten Positionierungen eine komplexere Struktur verbirgt, was wiederum auf Agapets Vorlagen und die damit verbundenen Diskurse verweist. Der Begriff der *philanthrōpia* hat, wie eingangs bereits angedeutet, eine lange Geschichte, in der der Terminus durchaus unterschiedlich konzipiert war.⁴² Allmählich wurde sie zum festen Bestandteil kaiserlicher Repräsentation, wobei der Herrscher diese in der Regel gegenüber den Bürgern des Imperium Romanum zeigte, nicht jedoch gegenüber Barbaren. Diese Form der *philanthrōpia* entspricht damit eher der klassischen Konzeption, obgleich eine solche Zuordnung angesichts der Entwicklungsgeschichte des Begriffs *cum grano salis* zu nehmen ist. Dieser Befund korrespondiert mit dem Bild, das sich hinsichtlich der Quellen Agapets abzeichnet. Wie Peter Bell in seiner Übersicht zeigt, reichen die Diskurse, an die Justinians Diakon anknüpft, in klassische bzw. hellenistische Zeit zurück.⁴³ Unter Kaiser Julian erfuhr die Konturierung des Terminus im Zuge von dessen Versuchen, das Christentum zugunsten

³⁹ Ihr sind dezidiert *ekth.* 21; 37; 40; 45; 63 gewidmet. Vgl. HENRY III: A Mirror for Justinian, S. 305–308; MEIER: Das andere Zeitalter Justinians, S. 132f.

⁴⁰ So zählt MÜLLER, ANDREAS: ‚Caritas‘ im Neuen Testament und in der Alten Kirche, in: COLLINET, MICHAELA (Hg.): Caritas – Barmherzigkeit – Diakonie, Münster 2014 (Religion – Kultur – Gesellschaft: Studien zur Kultur- und Sozialgeschichte des Christentums in Neuzeit und Moderne 2), S. 17–47, hier: S. 43, *philanthrōpia* zu Recht zu den für Agapet „wesentlichen Tugenden“.

⁴¹ MEIER: OSTROM–BYZANZ, Spätantike–Mittelalter, S. 219, argumentiert, dass die Ordnungskonfiguration des Römischen Reichs die himmlische Ordnung spiegelte, dem Herrscher also als „irdischem Pendant zum himmlischen Herrscher eine fundamentale Rolle zukam“, wobei die *mīmēsis theou* seit dem vierten Jahrhundert eine seiner zentralen Aufgaben war. Vgl. etwa auch Eus. *Trik.* 1,6; 2,5; 3,5–6; 7,12; Synes. *De regno* 8,4–5. Vgl. auch die Zusammenstellung bei HUNGER: Prooimion, S. 58–63.

⁴² Vgl. dazu den Überblick von HILTBRUNNER: s. v. *humanitas* (φιλανθρωπία) sowie NESSELRATH, THERESA: Kaiser Julian und die Repaganisierung des Reiches. Konzept und Vorbilder, Münster 2013 (Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband Kleine Reihe 9), S. 171–175.

⁴³ BELL: Three Political Voices from the Age of Justinian, S. 27–32.

einer von ihm vorangetriebenen ‚Repaganisierung‘ zurückzudrängen, einen Schub. Der Rhetor Libanios, der sich seiner Freundschaft zu Julian rühmte, sah in der *philanthrōpía* eine der größten Tugenden, die der Kaiser, aber auch jene, über die er herrsche, besitzen könnten.⁴⁴

Einige christliche Gelehrte hatten sich den Begriff der *philanthrōpía* angeeignet und ihn neu ausgedeutet, so dass er mitunter beinahe zu einem Synonym für den urchristlichen Begriff *agápē* geworden war.⁴⁵ Gregor von Nyssa etwa argumentierte, wobei er sich u. a. der Metapher des Heilens der schwachen menschlichen Natur (ἐδέετο γὰρ τοῦ ἰατροῦντος ἢ φύσις ἡμῶν ἀσθενήσασα) bediente, Christus sei wegen seiner *philanthrōpía* zum Bild Gottes unter den Menschen geworden; denn die Liebe zu den Menschen sei Teil der göttlichen Natur,⁴⁶ eine Begründung, die sich ähnlich auch bei Origenes und Eusebios findet.⁴⁷ An anderer Stelle sieht Gregor den Grund zum Üben dieser Tugend wie auch Gregor von Nazianz⁴⁸ gerade in der Ebenbildlichkeit zu Gott.⁴⁹ Auch Eusebios von Kaisareia, Johannes Chrysostomos, Kyrrill von Jerusalem und Athanasios sprachen von der *philanthrōpía* Gottes,⁵⁰ wobei Eusebios auch Kaiser Konstantin diese Tugend zuschrieb und besonders hervorhob.⁵¹ Ein Aspekt der christlichen *agápē*, die Liebe, die die Menschen zu Gott empfinden, konnte aus semantischen Gründen freilich nicht durch *philanthrōpía* ausgedrückt werden.⁵²

In einem seiner Briefe verglich nun Julian die christliche Nächstenliebe mit dem betrügerischen Treiben von Menschenhändlern, erkannte aber, dass die Christen mit der Sorge um die Armen eine Lücke gefüllt hatten.⁵³ In einem anderen identifiziert er drei Strategien, derer sich die Christen bedienten, um Anhänger zu werben:⁵⁴ die Wohltätigkeit (φιλανθρωπία), die

⁴⁴ Lib. *or.* 3,29; 11,155,243. Vgl. dazu DOWNEY: *Philanthropia in Religion*, S. 204.

⁴⁵ Diese treffende Kurzcharakterisierung habe ich von DOWNEY: *Philanthropia in Religion*, entlehnt. Vgl. auch CONSTANTELOS, DEMETRIOS J.: *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, New Rochelle, NY 1991 (Studies in the Social & Religious History of the Mediaeval Greek World 1), S. 25. Für einen Überblick zur christlichen Aneignung des *philanthrōpía*-Begriffs vgl. HILTBRUNNER: s. v. *humanitas* (φιλανθρωπία), S. 736–748; NESSELRATH: *Kaiser Julian und die Repaganisierung*, S. 175–180. Vgl. ferner LEPPIN, HARTMUT: *Zum Wandel des spätantiken Heidentums*, in: *Millennium-Jahrbuch* 1, 2004, S. 59–81, und LEPPIN, HARTMUT: *Kaisertum und Christentum in der Spätantike*, in: LEPPIN, HARTMUT; SCHNEIDMÜLLER, BERND; WEINFURTER, STEFAN (Hg.): *Kaisertum im ersten Jahrtausend. Wissenschaftlicher Begleitband zur Landesausstellung „Otto der Große und das Römische Reich. Kaisertum von der Antike zum Mittelalter“*, Regensburg 2012, S. 153–172, der konstatiert, dass, wenn Themistios den Begriff der *philanthrōpía* gebrauchte, „Heiden“ ihn als „Milde“, Christen als „Nächstenliebe“ auffassten, der Terminus aber für beide gleichermaßen positiv besetzt war, was es Themistios ermöglicht habe, ihn ins Zentrum seiner Reden zu stellen.

⁴⁶ Greg. Nyss. *katech.* 14. Vgl. dazu DOWNEY: *Philanthropia in Religion*, S. 204; HILTBRUNNER: s. v. *humanitas* (φιλανθρωπία), S. 743.

⁴⁷ Orig. *comm. in Joh.* 25,6; 83,26; Eus. *E. Th.* 1,3,64,6–8; 1,3,73,34. Vgl. dazu HUNGER: *Φιλανθρωπία*, S. 8.

⁴⁸ Greg. Naz. *or.* 14,2.

⁴⁹ Greg. Nyss. *paup.* 1,5. Vgl. HILTBRUNNER: s. v. *humanitas* (φιλανθρωπία), S. 743, und auch CONSTANTELOS: *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, S. 26, der dies einer großen Anzahl der Kirchenväter zuschreibt.

⁵⁰ Eus. *E. Th.* 2,18; Ioh. Chrys. *Ep. Olymp.* 10,9e; Ioh. Chrys. *de sacerdot.* 3,4; Athan. *de incarn. verb.* 1,3; 12,6.

⁵¹ Eus. *vita Const.* 4,54. Athan. *ad Const.* 2; 22, sieht dies ebenfalls als eine wichtige Herrschertugend an. Vgl. dazu DOWNEY: *Philanthropia in Religion*, S. 204f.; BOOJAMRA, JOHN L.: *Christian Philanthropia. A Study of Justinian's Welfare Policy and the Church*, in: *Byzantina* 7, 1975, S. 345–373.

⁵² DOWNEY: *Philanthropia in Religion*, S. 200.

⁵³ Iul. *ep.* 89b,305b–d Bidez.

⁵⁴ Vgl. zu dieser Interpretation der Briefe Julians HILTBRUNNER: s. v. *humanitas* (φιλανθρωπία), S. 745; NESSELRATH: *Kaiser Julian und die Repaganisierung*, S. 168.

sie gegenüber Fremden übten, die Sorge (προμήθεια), die sie den Gräbern zuteilwerden ließen, und die Würde (σεμνότης), die sie vortäuschen würden.⁵⁵ Als Antwort darauf entwarf Julian ein Philanthropiekonzept, das als jenes „Heilmittel“ (ιατρεία) fungieren sollte, nach dem er an anderer Stelle verlangte. So riet er einem Priester der alten Götter:⁵⁶

Vor allem anderen musst du *philanthrōpia* praktizieren; auf diese folgen nämlich viele andere der Tugenden und davon am erhebensten und größten ist das Wohlwollen der Götter. Denn jene, die mit ihren Herren hinsichtlich ihrer Freunde, ihres Eifers und ihrer Liebe übereinstimmen, werden mehr geliebt als ihre Mitklaven, so dass wir annehmen müssen, dass die Gottheit jene Menschen liebt, die philanthropisch (φιλανθρώπους τῶν ἀνδρῶν) sind.⁵⁷

Diese Form der *philanthrōpia*, die Julian skizziert, weist eine Ähnlichkeit zu *ekth.* 6 (und auch *ekth.* 40) auf, da das Göttliche als menschenliebend charakterisiert ist und daher derjenige, der diese Tugend selbst ausübt, sich dem Göttlichen annähert.⁵⁸ Darüber hinaus ist die Parallele zu einem anderen Kapitel der *Ekthesis*, in der eigentlich die Grenzen von Unnahbarkeit und Zugänglichkeit verhandelt werden, überaus deutlich: Der Kaiser solle zwar unnahbar sein, aber dennoch sein Ohr den Bittstellern (spezifiziert als Arme und Unterdrückte) öffnen, was Agapet mit dem Willen Gottes begründet; denn wenn er zugänglich für jene sei, würde auch Gott ihm sein Ohr leihen, da sich der Herr einem so gegenüber verhalte, wie man sich seinen Mitknechten gegenüber gebärde.⁵⁹ Es scheint, dass Agapet die Hierarchisierung unter nun christlichen Vorzeichen⁶⁰ übernommen und umgedeutet hat, indem er den Umstand der Armut der Bittenden hervorhebt, womit er eine Komposition schafft, die Justinians Selbstverständnis als Herrscher recht nahegekommen sein dürfte.

Obgleich Julian den Aspekt der Gottgefälligkeit der *philanthrōpia* besonders betonte, konnte er sich auf Autoritäten stützen:⁶¹ So stellte bereits Isokrates die Attribute der guten Sorge um die Polis „gottliebend“ und „menschenliebend“ in eine Reihe. Areios Didymos, der durch Eusebios überliefert ist, habe bereits *philanthrōpia* zu den Eigenschaften der Gottheit

⁵⁵ Iul. *ep.* 84,429d–430a Bidez.

⁵⁶ Iul. *ep.* 89b,305b Bidez.

⁵⁷ Iul. *ep.* 89b,289a–b Bidez: Ἀσκητέα τοίνυν πρὸ πάντων ἡ φιλανθρωπία: ταύτη γὰρ ἔπεται πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα τῶν ἀγαθῶν, ἐξαιρετόν δὲ δὴ καὶ μέγιστον ἢ παρὰ τῶν θεῶν εὐμένεια. καθάπερ γὰρ οἱ τοῖς ἑαυτῶν δεσπότης συνδιατιθέμενοι περὶ τε φιλίας καὶ σπουδᾶς καὶ ἔρωτας ἀγαπῶνται πλέον τῶν ὁμοδούλων, οὕτω νομιστέον φύσει φιλάνθρωπον ὄν τὸ θεῖον ἀγαπᾶν τοὺς φιλανθρώπους τῶν ἀνδρῶν.

⁵⁸ MÜLLER: ‚Caritas‘, S. 45f., erkennt deutliche Bezüge Agapets auf Julian und stellt fest: „Die karitative Entwicklung des Philanthropie-Ideals geht deutlich auf die Vorstellungen zurück, die wir bereits bei Julian kennengelernt haben. Es ist bemerkenswert, dass in der *Ekthesis* Agapets eben solche Gedanken wieder auftauchen, die im vierten Jahrhundert besonders von paganen Autoren stark gemacht wurden.“

⁵⁹ Agap. *ekth.* 8: Ἀπρόσιτος μὲν ὑπάρχεις ἀνθρώποις διὰ τὸ ὕψος τῆς κάτω βασιλείας, εὐπρόσιτος δὲ γίνῃ τοῖς δεομένοις διὰ τὸ κράτος τῆς ἄνω ἐξουσίας· καὶ ἀνοίγεις τὰ ὄρα τοῖς ὑπὸ πενίας πολιορκουμένοις, ἵνα εὖρης τὴν τοῦ θεοῦ ἀκοὴν ἀνεφωγμένην. οἷοι γὰρ τοῖς ἡμετέροις γινόμεθα συνδούλους, τοιοῦτον περὶ ἡμᾶς εὐρήσομεν τὸν δεσπότην. Vgl. auch Agap. *ekth.* 52.

⁶⁰ Vgl. zum Verständnis der Passage aus dieser Perspektive PFEILSCHIFTER: Der Kaiser und Konstantinopel, S. 117–119.

⁶¹ KABIERSCH: Untersuchungen zum Begriff, S. 18, erkennt in Julians Konzeptionen zudem, dass insbesondere die erste Rede des Themistios auf JULIAN Eindruck gemacht haben müsse. Indes ist freilich zu bedenken, dass Themistios selbst mit Julian nicht ausgekommen zu sein scheint. Vgl. dazu ERRINGTON, R. MALCOM: Themistius and His Emperors, in: Chiron 30, 2000, S. 861–904; GERHARDT, THOMAS: Philosophie und Herrschertum aus der Sicht des Themistios, in: GOLTZ, ANDREAS; LUTHER, ANDREAS; SCHLANGE-SCHÖNINGEN, HEINRICH (Hg.): Gelehrte in der Antike. ALEXANDER DEMANDT zum 65. Geburtstag, Köln 2002, S. 187–218; LEPPIN: Zum Wandel des spätantiken Heidentums, S. 69.

gezählt, eine Zuschreibung, die für Plutarch belegt ist.⁶² Ebenso fällt die konzeptionelle Nähe zu zeitgenössischen, christlichen Entwürfen auf. Tatsächlich war Julian bemüht darum, Widersprüche zwischen dem klassischen Konzept von *philanthrōpía* und christlichen Erweiterungen aufzulösen, um sich ihrer zu bemächtigen und durch sein Gegenangebot dieser Religion ihre Basis zu entziehen.⁶³ Im selben Brief referiert er, dass man seine Mittel zwar mit allen Menschen teilen müsse, aber dabei freigiebiger mit den Besseren sein solle und den Mittellosen lediglich so viel zumesse, damit es die Not hinreichend abwende. Ferner sei es, auch wenn es paradox erscheinen möge, lobenswert, Kleidung und Nahrung mit den Elenden zu teilen, da man dem Menschen und nicht seinen Gewohnheiten dies gebe.⁶⁴ Dieser Versuch einer Synthese offenbart einen Unterschied zu der Konzeption Agapets (v. a. in *ekth.* 19), im Rahmen derer er, obgleich instrumentell auf Dank abzielend, alle Bedürftigen (*χάρις διδομένη τοῖς χηρῶσιν*) als Adressatenkreis der Hilfe definiert. Die Ausführungen des Diakons stehen damit also nicht in Opposition; vielmehr wird in ihnen ein die Herrschaft stabilisierendes und so für den Kaiser nützliches Werkzeug mit religiös-normativen und traditionellen Verhaltenserwartungen harmonisiert.

Der Philosoph Themistios, ein Zeitgenosse Julians, stellte die Tugend der *philanthrōpía* ins Zentrum dreier Reden,⁶⁵ die wie auch seine anderen Oraciones in der griechischen Tradition stehen,⁶⁶ dabei aber christliche Kaiser adressieren. Auch darüber hinaus entwickelt Themistios ausgehend von Aristoteles und Platon, die Lehre von der *philanthrōpía* als zentrale Herrschertugend, die noch vor allen anderen komme und an die alle übrigen gebunden seien.⁶⁷ Insbesondere scheinen zwei Motive, die in der Forschung bereits als zentrale Elemente der Reden identifiziert wurden,⁶⁸ auch für Agapet wesentlich gewesen zu sein: die durch die *phil-*

⁶² Isokr. *or.* 9,43; 12,29; Eus. *Pr. Ev.* 15,15,5; Plut. *mor.* 1075e. Vgl. HUNGER: *Φιλανθρωπία*, S. 4–6.

⁶³ So etwa HILTBRUNNER: s. v. *humanitas* (*φιλανθρωπία*), S. 746, der hier mit RAEDER, HANS: *Kaiser Julian als Philosoph und religiöser Reformator*, in: *Classica et Mediaevalia: Revue Danoise de Philologie et d'Histoire* 6, 1944, S. 179–193, argumentiert.

⁶⁴ Iul. *ep.* 89b,290–291a: Κοινωνητέον οὖν τῶν χρημάτων ἅπασιν ἀνθρώποις, ἀλλὰ τοῖς μὲν ἐπιεικέσιν ἐλευθεριώτερον, τοῖς δὲ ἀπόροις καὶ πένησιν ὅσον ἐπαρκέσαι τῇ χρεΐᾳ. φαίην δ' ἂν, εἰ καὶ παράδοξον εἶπειν, ὅτι καὶ τοῖς πονηροῖς ἐσθῆτος καὶ τροφῆς ὅσιον ἂν εἶη μεταδιδόναι: τῷ γὰρ ἀνθρωπίνῳ καὶ οὐ τῷ τρόπῳ δίδομεν.

⁶⁵ Them. *or.* 1; 6; 19.

⁶⁶ HILTBRUNNER: s. v. *humanitas* (*φιλανθρωπία*), S. 747; PIEPENBRINK: *Zur ‚Christianisierung‘ des ‚Fürstenspiegels‘*, S. 332.

⁶⁷ Insbesondere Them. *or.* 1,5c: ἀλλ' ὁμῶς τούτων ἀπάντων αὐτῷ χορηγὸν εὐρίσκω τὴν ζυμφῦσαν φιλανθρωπίαν. τὸ δὲ αἴτιον μανθάνοιτε ἂν μοι. Ἔστι δέ, οἶμαι, καθάπερ ἀνθρώπου φαμὲν ἑτέραν ἀρετὴν, ἑτέραν δὲ κυνῶν, ἑτέραν δὲ καὶ ἵππων, οὕτω καὶ βασιλέως ἴδιος καὶ βασιλικῆ παρὰ τὰς ἄλλας, εἰς ἣν ζυνοῦνται καὶ αἱ λοιπαί, ὥσπερ εἰς μίαν κορυφὴν ἀνημμένα. ἐπεὶ εἴ γε ἐπισκοποῖμεν καθ' ἑαυτὴν ἀκριβῶς οἷον νόμισμα μεταστρέφοντες, οὐχ οὕτως ἐμφαίνουσαν εὐρήσομεν τὸν βασιλικὸν χαρακτῆρα οἷον τὴν καλουμένην ἀνδρείαν. – „Gleichwohl aber ist meiner Ansicht nach die Philanthropia, die sich mit seinem Wesen verbunden hat, der Leitstern all dieses Handelns. Lasst euch den Grund dafür erfahren! Es gibt, meine ich, so wie es anerkanntermaßen eine spezifische Qualität des Menschen gibt, eine spezifische der Hunde und eine spezifische der Pferde, so auch eine spezielle der Kaiser, die wie eine Herrscherin über den anderen steht und mit der auch die anderen verknüpft sind, als wenn sie alle auf einen Scheitelpunkt zuliefen. Wenn wir nun jede für sich genau prüfen, wie wenn wir ein Geldstück in der Hand drehen, werden wir herausfinden, dass die königliche Prägung nicht so deutlich erkennbar ist wie bei der Philanthropia, und als erstes wollen wir uns der Tapferkeit zuwenden.“ Übersetzung: LEPPIN; PORTMANN. Vgl. ferner Them. *or.* 1,5a; 1,6b; 1,8a; 1,9a-b; 6,78c-d; 11,146c; 19,226d; dazu Downey: *Philanthropia in Religion*, S. 201, der weitere Belege anführt.

⁶⁸ So etwa DOWNEY: *Philanthropia in Religion*, S. 199–208; HUNGER: *Φιλανθρωπία*, S. 7; S. 11; mit einer detaillierten Analyse der einschlägigen Stellen Kabiersch: *Untersuchungen zum Begriff*, S. 7–11; VOGT, JOSEPH:

anthrōpía erreichte *mímēsis theou* und die Bestimmung, wem gegenüber jene wichtige Herrschertugend geübt werden musste. Themistios begründet die Sonderstellung der *philanthrōpía* u. a. damit, dass Gott selbst diese Tugend zugeschrieben werde, Tapferkeit oder gar Enthaltbarkeit bezogen auf Gott aber deplatziert wirken würden.⁶⁹ Auch deswegen stehe dem Kaiser diese Qualität nicht nur gut an, sondern er agiere durch sie auch gottgefällig:

So ist zu Recht der philanthropische ein gottgefälliger Kaiser. Diejenigen nämlich, die dasselbe lieben sind untereinander Freunde. Er weiß nämlich als einziger genau, dass es nötig ist Gott zu verehren, indem man ihm nach Kräften die eigene Gesinnung angleicht.⁷⁰

Damit schließt der Rhetor an Vorläufer aus hellenistischer Zeit an, die postulierten, dass der Herrscher im selben Verhältnis zum Gemeinwesen stehe wie Gott als Verkörperung der Ordnung zum Kosmos. So gilt bei Sthenidas der Monarch als legitimer Nachahmer der Gottheit, während er in der Konzeption des Ekphantos die Inkarnation des göttlichen *Logos* sei. Dieser dient wiederum dem Regenten bei Plutarch als Richtschnur, um die Gottheit durch tugendhaftes Handeln zu imitieren.⁷¹

Die Rede wurde wohl vor Kaiser Constantius II. gehalten, wobei die Begnadigung der Anhänger des Usurpators Magnentius (ähnlich wie die Amnestie durch Theodosios für die 19. Rede) als Ausgangspunkt fungiert haben dürfte; die genaue Datierung und auch der konkrete Anlass sind in der Forschung allerdings umstritten.⁷² Letztendlich empfiehlt sich der Philosoph dem Kaiser mit dieser Lobrede.⁷³ Wenngleich sich die Formulierungen unterscheiden und die Situation, in der die Kommunikation erfolgte, eine andere ist, bedient sich Themistios

Kulturwelt und Barbaren. Zum Menschheitsbild der spätantiken Gesellschaft, Mainz 1967 (Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz 1967, 1), S. 18–22; DALY, LAWRENCE J.: Themistius' concept of *φιλανθρωπία*, in: *Byzantion* 45, 1975, S. 22–40; HILTBRUNNER: s. v. *humanitas* (*φιλανθρωπία*), S. 747. Auch DEMANDT, ALEXANDER: Der Fürstenspiegel des Agapet [2002], in: DEMANDT, ALEXANDER: *Zeitenwende. Aufsätze zur Spätantike*, Berlin 2013 (Beiträge zur Altertumskunde 311), S. 361–371, identifiziert die *philanthrōpía* als Schlüsseltugend bei Themistios und stellt die Verbindung zu Agapet her. PIEPENBRINK: Zur ‚Christianisierung‘ des ‚Fürstenspiegels‘, S. 332f., sieht in Themistios einen Vorläufer Agapets, der indes „hellenistische und kaiserzeitliche Traditionen ungebrochener“ fortsetzte.

⁶⁹ Them. or. 1,8a-b.

⁷⁰ Them. or. 1,9a: ὅστ' εἰκότως θεοφίλης βασιλεὺς ὁ φιλάθρωπος. φίλοι γὰρ ἀλλήλων οἱ τὰ αὐτὰ ἀγαπῶντες. μόνος γὰρ οἶδεν ἀκριβῶς ὅτι χρῆ τὸν θεὸν θεραπεύειν ἐκ τοῦ κατὰ δύναμιν ὁμοιοῦν ἐκείνῳ τὴν γνώμην. Übersetzung: Leppin; Portmann.

⁷¹ Vgl. BELL: *Three Political Voices from the Age of Justinian*, S. 29.

⁷² Vgl. PORTMANN, WERNER: Zum Datum der ersten Rede des Themistius, in: *Klio* 74, 1992, S. 411–421; ERRINGTON, R. MALCOLM: The Date of Themistius' First Speech, in: *Klio* 83, 2001, S. 161–166; kritisch HEATHER, PETER; MONCUR, DAVID: *Politics, Philosophy, and Empire in the Fourth Century*, Liverpool 2001, S. 69–71. OMISSI, ADRASTOS: *Emperors and Usurpers in the Later Roman Empire. Civil War and Panegyric, and the Construction of Legitimacy*, Oxford u. a. 2018 (Oxford Studies in Byzantium), S. 167, überlegt, ob die Ursachen für die wenig konkreten politischen Bezüge und das allgemeine Rekurren auf die Tugend der *philanthrōpía* in der politischen Unerfahrenheit des Themistios während dieses frühen Stadiums seiner Karriere zu suchen sind. Allgemein wichtig ist der Kontext der Bürgerkriege, die die konkreten Ausgestaltungen nicht weniger Panegyriken trotz der formelhaften Sprache erheblich beeinflussten. Vgl. dazu neben dessen Monographie den kurzen Aufriss von OMISSI, ADRASTOS: *Civil War and the Late Roman Panegyric Corpus*, in: OMISSI, ADRASTOS; ROSS, ALAN J. (Hg.): *Imperial Panegyric from Diocletian to Honorius*, Liverpool 2020 (Translated Texts for Historians, Contexts 3), S. 211–231.

⁷³ Um sich von den üblichen Lobrednern abzuheben, verweist THEMISTIOS ostentativ auf seinen Status als Philosoph. Dieser gebiete es ihm, die Wahrheit und nicht hohle Schmeicheleien zu verkünden. Vgl. STENGER, JAN: *Hellenische Identität in der Spätantike. Pagane Autoren und ihr Unbehagen an der eigenen Zeit*, Berlin u. a. 2009 (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 97), S. 115–119.

hier derselben Gedankenfigur, die eine Parallele zu *ekth.* 6 und 40 darstellt, wie Julian (*ep.* 89b; s. o.). Derjenige, der *philanthrōpía* übt, handelt der Gottheit bzw. Gott zu Gefallen, indem er dessen Werte teilt und danach handelt.

Hinsichtlich des Adressatenkreises bleibt Themistios zumeist vage, wobei er bemerkenswerterweise noch die Freunde (φίλοι) des Herrschers vor alle anderen Menschen setzt.⁷⁴ Eine Passage deutet indessen darauf hin, dass zumindest die Wirkung der demonstrierten Tugend sich nicht auf den Herrschaftsbereich und damit die Untertanen beschränkte, sondern auch jenseits davon Resonanz erzeugt haben dürfte. Eine tugendhafte Gesinnung erweise sich für den Kaiser als wirkungsvoller denn viele Schilde und überwinde jene als Freiwillige, die den Zwang verachten; so vermögen es *philanthrōpía* und Frömmigkeit (εὐσέβεια) nicht nur große Heere zu besiegen, sondern sie auch zu retten.⁷⁵

Der Vergleich mit der Behandlung des Themas bei Agapet (*ekth.* 20) offenbart einige bemerkenswerte Unterschiede. Beide sprechen zwar jeweils christliche Herrscher an. Themistios, der selbst kein Christ war, erscheint aber dahingehend als mit christlichen Konzeptionen kompatibler, dass sowohl Untertanen als auch Außenstehende, ja sogar Feinde von der *philanthrōpía* des Herrschers profitieren konnten. Der Philosoph und Rhetor zeigt dem Kaiser eine Alternative dazu auf, die Waffen sprechen zu lassen, während Agapet ausdrücklich betont, dass Feinden mit der „Macht der Schilde“ (νικῶσα ἐκείνους τῆ δυνάμει τῶν ὀπλῶν) begegnet werden müsse. Für Themistios fügt sich dies ins Gesamtbild, zumal auch Hartmut Leppin und Werner Portmann ihm eine Aufwertung „friedliche[er] Tugenden [...] gegenüber den traditionellen kriegerischen Tugenden der Römer“ attestieren.⁷⁶ Ferner hat Jan Stenger darauf hingewiesen, dass der Philosoph darum bemüht war, seinen Entwurf der kaiserlichen Tugend *par excellence*, der *philanthrōpía*, sowohl für christliche als auch ‚pagane‘ Perzipienten anschlussfähig zu halten, indem er zwar ein ursprünglich ‚heidnisches‘ Konzept bemühte, das aber hinsichtlich ihres Ergebnisses, nämlich menschenfreundlichem und mildem Regieren, durchaus mit christlichen Vorstellungen kompatibel war; dabei schrieb er von Gott, dem der Herrscher durch dieses Handeln nacheifern solle, meist in recht allgemeiner Weise (z. B. ὁ θεός, seltener im Plural) und ohne spezifische Attribute.⁷⁷ Indessen verrät die Komposition Agapets, dass er – auch nicht punktuell – zu den *mores* der Vorfahren zurückkehren wollte.⁷⁸ Vielmehr lässt sich bei Justinians Diakon eine andere Schwerpunktsetzung fassen. Indem er einmal von Untertanen (ὕπηκοοι), einmal von Feinden (πολέμιοι) und einmal von Einwohnern (οἰκείων) spricht, gelingt ihm eine Differenzierung hinsichtlich der Adressaten

⁷⁴ Them. *or.* 1,17b-18a.

⁷⁵ Them. *or.* 15,191a: οὕτω δόξα ἀγαθῆ βασιλεῖ πολλῶν ἀσπίδων δυνατωτέρα καὶ ὑπάγεται ἐθελουσίους τοὺς τῆς ἀνάγκης καταφρονοῦντας, καὶ οὐχ οὕτω σοφὸν βούλευμα τὰς πολλὰς χεῖρας νικᾷ ὡς εὐσέβεια καὶ φιλανθρωπία οὐ μόνον νικᾷ τὰς πολλὰς χεῖρας, ἀλλὰ καὶ σώζει. Ich habe in der Paraphrase die Anspielung auf Euripides ausgelassen. Die Rede wurde 381, also noch vor Theodosios' Friedensschluss mit den Goten und deren Ansiedlung im Reich, gehalten. Vgl. für eine Diskussion im Hinblick auf die Rolle der Barbaren STONE, ROBERT: Inviting the Enemy. Assimilating Barbarians in Theodosian Panegyric, in: OMISSI, ADRASTOS; ROSS, ALAN J. (Hg.): Imperial Panegyric from Diocletian to Honorius, Liverpool 2020 (Translated Texts for Historians, Contexts 3), S. 233–254, hier: 242–244.

⁷⁶ Sie werten dies als Folge der Hervorhebung der *philanthrōpía*: LEPPIN, HARTMUT; PORTMANN, WERNER: Einleitung, in: LEPPIN, HARTMUT; PORTMANN, WERNER (Hg.): Themistios. Staatsreden, Stuttgart 1998, 1–26, 25.

⁷⁷ Vgl. dazu mit zahlreichen Belegen STENGER: Hellenische Identität, S. 120–123.

⁷⁸ Dies wäre ohnehin ein Anachronismus.

der *philanthrōpía* des Herrschers und in welchen Situationen sie angebracht ist; denn Feinde müssten im Krieg niedergedrungen werden und Untertanen sei mit Menschenfreundlichkeit zu begegnen. Durch die Liebe (*agápē*) der Einwohner, also eines Personenkreises, zu dem auch ehemalige Feinde zählen können,⁷⁹ lässt sich die Herrschaft wiederum besiegen. Diese Komposition scheint sowohl christlichen Konzeptionen von *philanthrōpía* als auch realpolitisch-militärischen Herausforderungen der kaiserlichen Herrschaft verpflichtet zu sein und wagt so den Spagat zwischen einer Liebe, die gegenüber allen Menschen geübt werden muss, und der Notwendigkeit, Krieg zu führen, die vor dem Hintergrund der frühen Phase der Regentschaft Justinians nur zu deutlich zutage tritt.⁸⁰ Agapet betont also die Tugend der *philanthrōpía*, während er argumentativ Handlungsspielräume für den Kaiser schafft.

4. Bezüge zur Selbstdarstellung Justinians

In der Forschung wurde die Anschlussfähigkeit der *Ekthesis* an die Selbstdarstellung Justinians, insbesondere im Kontext seiner Gesetzgebung, bereits mehrfach festgestellt.⁸¹ Auch die bedeutende Rolle, die die *philanthrōpía* in der Regierungszeit dieses Kaisers innehatte, wurde vehement, mitunter sogar schwärmerisch hervorgehoben, wobei man sich nicht selten auf philanthropische Praktiken konzentrierte.⁸² Nicht zuletzt sind diese Ausweis dafür, dass jene Tugend in dieser Zeit eine wesentliche Rolle einnahm. Demgegenüber scheinen normative Konzeptionen besser geeignet, sich der *Ekthesis* zu nähern.⁸³ Insbesondere die *Novellae* weisen vielversprechende Passagen auf. Geradezu programmatisch mutet die *Praefatio* einer von Justinian unter dem Eindruck der Pestpandemie und weiteren Katastrophen angeordneten Steuerbefreiung an:

Die größten Tugenden der Menschen sind Gerechtigkeit und *philanthrōpía*, die eine teilt jedem das seine zu und zielt dabei nicht auf das, was anderen gehört, ab, die andere eilt zum Mitleid und befreit die Bedürftigen von den drückenden Schulden. [...] Daher, auch weil wir das Szepter von Gott erhalten haben, wird es ein

⁷⁹ Vgl. dazu die Ausführungen in Anm. 36. Darüber hinaus scheint die Wortwahl nicht allein der Variatio geschuldet zu sein, da sich dann der Rückgriff analog zu den zuvor behandelten Feinden auf ein Demonstrativpronomen angeboten hätte.

⁸⁰ Der noch unter seinem Onkel Justin I. ausgebrochene Konflikt mit den Persern, der 532 eine (vorübergehende) Beilegung mit dem sogenannten ‚Ewigen Frieden‘ fand, der Vandalenkrieg (533–534) und die Rückeroberung Africas sowie die anfangs von nicht minder spektakulären Erfolgen begleiteten Gotenkriege (535–553) sind Ausweis dessen. Gerade im Hinblick der beiden letztgenannten wird zudem deutlich, dass mitunter Feinde im Krieg künftige Einwohner waren, denen mit *philanthrōpía* begegnet werden konnte, nicht zuletzt zur Festigung der neuerrungenen Herrschaft.

⁸¹ Etwa HUNGER: Φιλανθρωπία, S. 11; KAPITÁNFY: Justinian and Agapetus, besonders S. 67f.; MEIER: Das andere Zeitalter Justinians, S. 132.

⁸² Sowohl CONSTANTELOS, DEMETRIOS J.: Philanthropy in the Age of Justinian, in: The Greek Orthodox Theological Review 6, 1960/1961, S. 206–226, der schwärmerisch über die seines Erachtens in justinianischer Zeit weit verbreitete Philanthropie referiert und dabei mitunter die Innovationskraft der christlichen Religion in dieser Hinsicht als zu wirkmächtig einschätzt, als auch die detailliertere Arbeit von BOOJAMRA: Christian Philanthropia, der differenzierter argumentiert, zählen zahlreiche philanthropische Praktiken auf. In seiner späteren Monographie setzt CONSTANTELOS: Byzantine Philanthropy and Social Welfare, S. 43–206, Schwerpunkte auf Praktiken und Institutionen, wenngleich im ersten Teil der Arbeit auch geistesgeschichtliche Aspekte zum Tragen kommen. Vgl. ferner HUNGER: Φιλανθρωπία, S. 13f.; HENRY III: A Mirror for Justinian, S. 306f.; BOOJAMRA: Christian Philanthropia, S. 349–353; MEIER: Das andere Zeitalter Justinians, S. 132.

⁸³ Vgl. an dieser Stelle die Zusammenstellung bei HUNGER: Prooimion, S. 149f.

wichtiges Anliegen, um diese tugendhaften Handlungen bemüht zu sein, damit wir, indem wir den Untertanen das Benötigte geben, von ihnen für unsere Tugendhaftigkeit und unseren Ratschluss entschädigt werden.⁸⁴

In diesen Zeilen wird nicht nur die *philanthrōpía* zur wichtigsten Tugend gemacht, sondern auch zu Gott, der dem Kaiser seine Macht verleiht, eine Verbindung gezogen, aufgrund derer der Herrscher nach dieser Tugend handelt, wodurch er eine nicht näher bestimmte Gegenleistung der Untertanen, also mittelbar auch die Stabilisierung seiner Herrschaft, erreicht. Justinian setzt so einen Weg, die Legitimation verstärkt von Gott abzuleiten, den bereits seine Vorgänger Anastasios I. (491–518) und Justin I. (518–527) beschritten haben, fort und entledigt sich zunehmend der Notwendigkeit der Bestätigung durch Akzeptanzgruppen.⁸⁵ Die Konzeption weist eine deutliche Parallele zu jener Agapets auf, wobei eine ähnlich reziproke Vorstellung an anderer Stelle in den *Novellae* auftaucht.⁸⁶ Ebenso deutlich ist eine Passage im *Codex Iustinianus*, in der *philanthrōpía* unmittelbar als *mīmēsis theoú*, um die sich der Herrscher bemühe, umschrieben ist.⁸⁷

Obleich weniger ausführlich, berief sich Justinian in seiner Gesetzgebung häufig auf die *philanthrōpía*. So erscheint sie als Kurzcharakterisierung der eigenen Person insbesondere in der Rolle des Gesetzgebers.⁸⁸ Zugleich verwies der Kaiser auf die *philanthrōpía* Gottes bzw. Christi.⁸⁹ Während die erste Verwendung Ausweis dessen ist, dass diese Tugend Bestandteil der normativen Konzeption der Rolle des Herrschers war, deutet die zweite auch darauf hin, dass sie als eine der charakterisierenden Eigenschaften Gottes fungierte. Freilich handelt es sich bei solchen Nennungen häufig eher um einen floskelhaften Gebrauch, dem ein allgemeines Verständnis von Menschenliebe zugrunde lag. Dagegen sind einige Stellen, an denen die Grenzen der kaiserlichen *philanthrōpía* verhandelt werden, durch ihre Spezifität aufschlussreicher. So wird anhand eines Gesetzes, das sich mit der Legitimität von Kindern und deren Ansprüchen befasst, deutlich, dass Personenkreise dezidiert von jedweder *philanthrōpía*, d. h. nicht nur von der des Kaisers, ausgeschlossen werden konnten: Vätern, die außereheliche Kinder gezeugt hätten, solle dafür, dass sie eine Verbindung eingegangen seien, die nicht

⁸⁴ Nov. Iust. 163 praef.: Μέγιστα τῶν ἐν ἀνθρώποις ἐστὶν ἀγαθὰ δικαιοσύνη τε καὶ φιλοφροσύνη, ἡ μὲν τὸ ἴσον ἐκάστῳ νέμουσα καὶ τῶν ἀλλοτρίων οὐκ ἐπιεικὴ, ἡ δὲ πρὸς ἕλεον τρέχουσα καὶ χαρῶν τοὺς δεομένους ἐλευθεροῦσα δυσκόλων. [...] ὅθεν καὶ ἡμῖν ἐκ θεοῦ τὰ σκήπτρα λαβοῦσι γίνεται περισπούδαστον ἐκ τούτων δὴ τῶν ἀγαθῶν διαφαίνεσθαι πράξεων, ἵνα τὸ χρήσιμον τοῖς ὑπηκόοις παρέχοντες τὴν ἐξ ἀρετῆς τε καὶ δόξης ἄνωθεν ἔχομεν ἀμοιβήν. Vgl. dazu CONSTANTELOS: Byzantine Philanthropy and Social Welfare, S. 34f.

⁸⁵ So etwa MEIER: Der Monarch, S. 532f.

⁸⁶ Vgl. etwa Nov. Iust. 7 praef.

⁸⁷ Cod. Iust. 5,16,21,1. Vgl. HILTBRUNNER: s. v. humanitas (φιλοφροσύνη), S. 737. PIEPENBRINK: Christliche Explikationen, S. 369f., indes betont u. a. mit Verweis auf Cod. Iust. 5,27,8 und Nov. Iust. 18 praef.; 89 praef., die antiken Traditionen, in die sich Justinian mit Vergangenheitsrekursen setze. M. E. lässt sich diese Tatsache nicht allein als ein ‚Entweder-oder‘, sondern ein ‚Sowohl-als-auch‘ interpretieren. So argumentiert CONSTANTELOS: Byzantine Philanthropy and Social Welfare, S. 34, mit Nov. Iust. 81 praef.; 89 praef.; 147 praef.; dafür, dass Justinians Gesetzgebung darauf abzielte, *philanthrōpía* gegenüber einem weiteren Personenkreis walten zu lassen, als dies bisher geschehen war.

⁸⁸ So u. a. in Nov. Iust. 4,3; 18,5; 53,3; 53,6; 81 praef.; 105,2,3; 129 praef. BARTOLETTI COLOMBO, ANNA MARIA: Legum Iustiniani Imperatoris vocabularium. Novellae, Mailand 1989 (Florentina studiorum universitas), S. 3352f., verzeichnet in den Novellae allein 59 Verwendungen von φιλοφροσύνη bzw. φιλοφροσύνη, wobei auch nach Justinians Regentschaft eine rege Verwendung erkennbar ist. Vgl. auch Cod. Iust. 1,3,55; dazu HUNGER: Φιλοφροσύνη, S. 13f.; MÜLLER: ‚Caritas‘, S. 43.

⁸⁹ Beispielsweise in Nov. Iust. 6 praef.; 12 praef.; 59,7; 77 praef.; 77,1,1; 133,6; 141 praef.; 144,1.

ohne Schärfe als „verhasst“ (μεμισημένος) bezeichnet wird, die Mittellosigkeit ihrer Nachkommenschaft eine zusätzliche Strafe⁹⁰ sein. Die Liebe zu den Menschen, die hier augenscheinlich vor allem als Form materieller Hilfe verstanden wird, ist nicht bedingungslos, eine Feststellung, die in der kurzen Passage nicht weiter begründet wird. Dagegen heißt es – nun wieder bezogen auf die kaiserliche Tugend – in einer anderen Novelle, die Erbschaftsangelegenheiten der Samaritaner betrifft, keine Sünde eines seiner Untertanen sei so groß, als dass er nicht in den Genuss seiner Menschenfreundlichkeit kommen könne. Denn auch wenn dessen Taten, so fährt die Quelle fort, seinen, d. h. Justinians, Hass entfachten, der ihn dazu bringe, den Sünder zu strafen, müsse jenem danach Möglichkeit gegeben werden erneut zur „charakteristischen *philanthrōpía*“ des Kaisers zurückzukehren.⁹¹ Der Kontext dieser abwägenden Worte ist freilich die Rücknahme eines Verbotes, das nie durchgesetzt worden war, ein pragmatischer Akt, der möglicherweise mit den großen Worten in der *Praefatio* überspielt wurde.⁹² Doch auch wenn aus der Not heraus auf die Formulierung zurückgegriffen wurde, bleibt der Kompromiss bemerkenswert. Der Kaiser schloss einige Untertanen aus, da er strafen musste, gewährte danach aber potenziell die Rückkehr, nachdem die Sanktion vollzogen worden war.⁹³ Noch eindeutiger ist eine Passage in einer Reihe von Anweisungen an den *proconsul* in Cappadocia. Wenn darin über die Notwendigkeit reflektiert wird, Ehebrecher, Vergewaltiger, Räuber und Mörder hart zu bestrafen, ist zu lesen, dass ein solches Vorgehen keinesfalls inhuman (ἀπανθρωπία), sondern im Gegenteil Ausdruck höchster *philanthrōpía* sei, da durch die Verfolgung (ἐπιστροφή) Weniger Viele gerettet würden.⁹⁴ Es wird folglich ein Widerspruch konstruiert, da nicht gegenüber jedem Einzelnen Menschenfreundlichkeit gezeigt werden kann und große Nachsicht etwa mit Verbrechern allen Übrigen als potenziellen Opfern gegenüber inhuman wäre, so dass sowohl dem Amtsträger als auch dem Kaiser nichts anderes übrig bleibt, als mitunter Härte walten zu lassen. Das Gebot, *philanthrōpía* wie Gott gegenüber allen Menschen zu pflegen, ist also für den irdischen Herrscher in der Praxis des Regierens innerhalb dieser Konzeption unerfüllbar. Damit geht indes keine Relativierung der um den Begriff der *philanthrōpía* aufgebauten Hierarchie zwischen Kaiser und Untertanen einher, da jener die Macht von Gott selbst erhalten hat. Somit handelt der Monarch im Auftrag Gottes und ahmt ihn, so sehr es einem irdischen Herrscher möglich ist, nach.⁹⁵ Der

⁹⁰ Im Griechischen ist von τιμωρία (!) die Rede.

⁹¹ Nov. Iust. 129 praef. mit CONSTANTELOS: Byzantine Philanthropy and Social Welfare, S. 34.

⁹² Dazu mit Anmerkungen MILLER, DAVID; SARRIS, PETER: The Novels of Justinian. A Complete Annotated English Translation. 2 Bde., Cambridge u. a. 2018, S. 859. Zuvor war der Samaritaneraufstand 529 mit Prok. HA 11,25–29; Ioh. Mal. 18,35. Vgl. auch BOOJAMRA: Christian Philanthropy, S. 350.

⁹³ Die Interpretation von CONSTANTELOS: Byzantine Philanthropy and Social Welfare, S. 34, dass die *philanthrōpía* letztendlich über den Zorn siegt, scheint die Textstelle m. E. indes überzustrapazieren.

⁹⁴ Nov. Iust. 30,11.

⁹⁵ Vgl. zu Justinians *ek theotí*-Verständnis MEIER: Das andere Zeitalter Justinians, S. 118–136. Auch LEPPIN: Justinian, S. 125, der eigentlich skeptisch hinsichtlich der Rekonstruierbarkeit einer Nahbeziehung Agapets zu Justinian ist, attestiert der Schrift, dass sie teilweise gut zu den „Maximen, die man aus Justinians Gesetzgebung herauslesen kann“, passe. Wenngleich auch dieses Verständnis nicht aus dem Nichts heraus entstanden ist und Vorläufer hatte, wie ENBLIN, WILHELM: Das Gottesgnadentum des autokratischen Kaisertums der frühbyzantinischen Zeit, in: Studi bizantini e neoellenici 5: Atti del V congresso internazionale di studi bizantini, Bd. I, Rom, 1939, S. 154–166, und FEARS, J. RUFUS: s. v. Gottesgnadentum (Gottkönigtum), in: RAC 11, Stuttgart 1981, S. 1103–1159, zeigen konnten, erfährt es doch unter Justinian eine neue Qualität und sollte nicht wie noch bei FEARS: s. v. Gottesgnadentum (Gottkönigtum), S. 1103–1159; NOETHLICH, KARL L.: s. v. Iustinianus (Kaiser),

Kaiser liebt seine Untertanen wie Gott die Menschen, womit nicht zuletzt das Verhältnis zwischen Herrscher und Untertanen (oder Volk) eine Neubestimmung erfährt.

Diese Beispiele aus der Gesetzgebung Justinians für den Umgang mit der kaiserlichen Schlüsseltugend sind nicht isoliert. Nicht nur begegnet uns das Motiv eines sich um seine Untertanen sorgenden Herrschers außerordentlich häufig in Rechtstexten;⁹⁶ vielmehr bietet Justinians Selbstdarstellung als Philanthropie-übender Herrscher grundsätzlich einen Referenzrahmen, in dem die spezifischen Anwendungen verstanden werden können.⁹⁷ Sie war ferner mehr als eine seit Langem bestehende Anforderung an den Herrscher.⁹⁸ Justinian deutet die Tugend neu aus, eine Arbeit, der wiederum ein jahrhundertelanger Diskurs vorausgegangen war. Sein Verständnis von *philanthrōpia* steht nicht im Widerspruch zu den verschiedenen Traditionslinien und vermag in Teilen daran anzuschließen. Felder, auf denen sich dies demonstrieren ließ, waren neben der Gesetzgebung und konkreten Handlungen Stiftungen von Bauten und Einrichtungen zum Wohle seiner Untertanen und die ostentative Versorgung jener, die auf Mildtätigkeit angewiesen waren. Der Kirchenhistoriker Euagrios Scholastikos nennt explizit die Bautätigkeit des Kaisers als Ausweis von dessen Großzügigkeit.⁹⁹ Neben Kirchenbauten habe Justinian zahlreiche „fromme Häuser“ für mittellose Männer und Frauen, Kinder, Alte sowie Kranke errichten lassen und sei für deren Versorgung aufgekommen. Prokop erwähnt in seiner Lobschrift *De Aedificiis* die Wiedererrichtung des Asyls des Samson, das prächtiger ausgestattet, erheblich vergrößert und mit jährlichen Einkünften beschenkt worden sei; damit nicht genug habe der Kaiser den Bau zweier weiterer solcher Einrichtungen direkt gegenüber befohlen. Die Bauten dieser Art, die auf Justinian zurückgingen, seien darüber hinaus so zahlreich, dass eine Aufzählung in wenigen Worten unmöglich sei.¹⁰⁰ Dennoch benennt der Historiograph im weiteren Verlauf das Krankenasyll bei Argyronion,¹⁰¹ nachdem er von der Stiftung eines Klosters berichtet, das ehemaligen Prostituierten eine Zuflucht bieten sollte.¹⁰² Ferner seien auf Veranlassung des Herrschers in Konstantinopel Fremden- und Obdachlosenasyll errichtet worden.¹⁰³ All dies erscheint als *philanthrōpia* in einem christlichen Sinne, da sie sich offensichtlich an der Bedürftigkeit und nicht am Status der Person orientiert.

Die Schlüsseltugend sticht ferner nicht aus der Selbstdarstellung des Herrschers im Sinne eines Fremdkörpers heraus; vielmehr fügt sie sich in eine größere Gesamtkonzeption. In der

in: RAC 19, Stuttgart 1999, S. 668–763, als eine allgemeine, zeitgenössische Erscheinung gewertet werden. Vgl. dazu MEIER: Das andere Zeitalter Justinians, S. 136.

⁹⁶ MEIER: Das andere Zeitalter Justinians, S. 118, Anm. 88, führt in einer nicht erschöpfenden Aufzählung allein 25 Belegstellen aus der Gesetzgebung an.

⁹⁷ Dieser Aspekt seiner Repräsentation ist gut erforscht, weswegen eine kurze Skizze genügt. Vgl. Anm. 81 u. 82.

⁹⁸ Dieser Eindruck entsteht mitunter, wenn auf das Konzept der *philanthrōpia* Bezug genommen wird. So etwa bei HEATHER, PETER: Die letzte Blüte Roms. Das Zeitalter Justinians, Darmstadt 2018, S. 23f.

⁹⁹ Euagr. *Hist. Eccel.* 4,30. In der Passage sind Justinians Geldgier auf der einen und seine Großzügigkeit auf der anderen Seite einander gegenübergestellt. Die Ähnlichkeit zu den entsprechenden Stellen bei Prokop ist deutlich. HENRY III: A Mirror for Justinian, S. 307, interpretiert den lobenden zweiten Teil des Abschnitts mit dem Hinweis darauf, dass in der Konzeption Agapets alle Ressourcen des Reichs zur Verfügung des Kaisers gestanden hätten, um gute Taten zu vollbringen.

¹⁰⁰ Prok. *aed.* 1,2,16–17.

¹⁰¹ Prok. *aed.* 1,9,13.

¹⁰² Prok. *aed.* 1,9,1–10.

¹⁰³ Prok. *aed.* 1,11,27.

programmatischen Konstitution *Deo auctore* aus dem Jahr 530, mit der der Kaiser offiziell die Zusammenstellung der Digesten unter Leitung Tribonians anordnete, führt Justinian seine Herrschaft bereits deutlich auf Gott allein zurück (*Deo auctore nostrum gubernantes imperium*).¹⁰⁴ Wenige Jahre später, 535, ist die nicht minder deutliche Invokationsformel „im Namen unseres Herrn Jesus Christus“ (*in nomine Domini nostri – ἐν ὀνόματι τοῦ δεσπότου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν*) in der Kaisertitulatur bezeugt.¹⁰⁵ Agapet deutet ebenfalls die Stellung des Kaisers auf diese Weise,¹⁰⁶ was auch dessen Konzeption von *philanthrōpia* prägt. Auch bei Justinian ist beides miteinander verwoben: Die Tugend ist Ausdruck seines Selbstverständnisses als Herrscher und dient zudem als Mittel, die sich daraus ergebende Stellung zu untermauern. Wie bereits erwähnt, lässt sich die schützende Hand, die er über jene, die er regierte, ausbreitete, auch so verstehen, dass er aus einer Akzeptanzgruppe Beherrschte machte. So war es ein wesentlicher Bestandteil der Selbstdarstellung des Kaisers, seine Schlaflosigkeit aus immerwährender Sorge um die Untertanen hervorzuheben,¹⁰⁷ die ein wiederkehrendes Thema in den Praefationes der Gesetze darstellt und auch von Geschichtsschreibern als Charakteristikum des Herrschers aufgenommen wurde.¹⁰⁸ Zu der einerseits herausgestellten Askese, für die sowohl als die Annäherung eines heiligen Mannes an Gott als auch antike Attribute von Feldherren und Philosophen als Vorbild fungierten,¹⁰⁹ tritt die Betonung der Fürsorge für Untertanen und Menschen; ihr werden die körperlichen Bedürfnisse des Herrschers ganz untergeordnet. Diese Entsagung lässt sich als ostentative Form der *mīmēsis theou* verstehen, da Justinian das Menschliche zurückstellt, um letztendlich zu handeln wie Gott.

5. Zur Kontextualisierung der Komposition von *philanthrōpia* bei Agapet – Fazit

In der kaiserlichen *philanthrōpia* waren christliche und klassische Traditionen miteinander verschmolzen. Insbesondere im Verlauf des vierten Jahrhunderts entwickelte sich ein lebendiger, interdependenter Diskurs, in dessen Verlauf es sowohl zu einer Aneignung und Neukontextualisierung des Begriffs der *philanthrōpia* durch christliche Gelehrte kam als auch christliche Konzepte Eingang in zunächst ‚pagane‘ Vorstellungen von *philanthrōpia* fanden. Dieser Prozess führte indes nicht zu einem klar umrissenen und allgemeingültigen Entwurf, sondern zu einer gewissen Vielfalt, die wiederum Deutungsspielräume schuf, derer sich Agapet bediente. So sah er, wie die Kirchenväter, die Liebe zu den Menschen als Teil der göttlichen Natur an. Um Gott zu Gefallen zu handeln, sei es nötig, ihn in seinem Handeln und Wollen zu imitieren, da dem Kaiser die Macht von Gott gewährt worden sei, eine Konzeption, die wiederum hinsichtlich der Nachahmung Gottes bzw. der Götter durch Menschenfreundlichkeit Ähnlichkeiten zu Julian und auch Themistios aufweist, die sich wiederum teilweise auf ältere Traditionen stützen. Mit den Ausführungen Julians verbindet Agapet zudem der

¹⁰⁴ Dig. C. *Deo auctore* praef. Vgl. für eine detaillierte Interpretation der Konstitution MEIER: Das andere Zeitalter Justinians, S. 105–114.

¹⁰⁵ Etwa Nov. Iust. 17; 42; 43. Vgl. dazu MEIER: Das andere Zeitalter Justinians, S. 136.

¹⁰⁶ Besonders deutlich in Agap. *ekth.* 1.

¹⁰⁷ Beispielsweise Nov. Iust. 8 praef. Vgl. auch LEPPIN: Justinian, S. 98.

¹⁰⁸ Joh. Lyd. mag. 3,55. Prokop verwendete diese Eigenschaft Justinians auch in seiner Schmähchrift (Prok. HA 12,27; vgl. auch 13,28–29) gegen ihn, indem er sie als Beweis für die dämonische Natur des Kaisers anführte.

¹⁰⁹ Vgl. hierzu ausführlicher MEIER: Das andere Zeitalter Justinians, S. 619–621.

tendenziell instrumentelle Charakter, den er dieser Tugend gibt: Sie erscheint durchaus auch als Mittel, Herrschaft auszuüben und zu stabilisieren, beispielsweise wenn mit der Dankbarkeit der in Not Geratenen argumentiert wird.¹¹⁰ Justinians Diakon scheint damit zu versuchen, die moralischen Anforderungen an die Kaiserherrschaft mit den alltäglichen Notwendigkeiten bei deren Ausübung miteinander zu harmonisieren. Eine ähnliche Strategie zeigt sich bei der Bestimmung des Adressatenkreises. Als Nutznießer kamen grundsätzlich alle, die in Not geraten waren, infrage. Allerdings deutet der Kontext darauf hin, dass man hier v. a. auf Untertanen abzielte.¹¹¹ Eine Präzisierung macht – in einem bemerkenswerten Unterschied zu Themistios – deutlich, dass Feinden mit Waffengewalt, Untertanen mit *philanthrōpía* zu begegnen sei, lässt aber zugleich die Möglichkeit offen, Menschenfreundlichkeit auch gegenüber ehemaligen Gegnern walten zu lassen, nachdem die kriegerische Auseinandersetzung ausgestanden ist. So scheint es, dass die Vorteile der von Themistios entworfenen Alternative, Feinde durch diese Leittugend zu überwinden, erhalten bleiben, ohne dass kriegerische Mittel als solche disqualifiziert oder deren Notwendigkeit negiert werden. Zugleich übt der Kaiser *philanthrōpía* und handelt auf diese Weise gottgefällig und ihn nachahmend. Dem Herrscher eröffnete die spezifische und, wie mir scheint, auf ihn zugeschnittene Komposition Agapets Spielräume, die ihm zum Vorteil gereichten, was auch eingedenk der Ähnlichkeiten und vor dem Hintergrund der These eines Auftragswerks Sinn ergibt, da er damit ein Problem löst, das auch im Rahmen der Gesetzgebung Justinians auftaucht: der Zwiespalt zwischen dem Anspruch universell geltender *philanthrōpía* und der Wirklichkeit des Regierens, die etwa auftritt, wenn Verbrecher hart bestraft oder – das bleibt in der Selbstdarstellung freilich ausgespart – Aufstände niedergeschlagen werden müssen.

Indes sind die Spielräume, die Agapet schafft, nicht die einzigen dem Kaiser dienlichen Charakteristika der in der *Ekthesis* niedergelegten Konzeption von *philanthrōpía*. Komponiert in einer Kette aufeinander bezogener Folgerungen stellt Justinians Diakon ein Ideal der Kaiserherrschaft auf, innerhalb dessen der Kaiser zuerst alle Macht von Gott erhält und daher sein Wollen und Handeln ihm zu Gefallen sein muss, was der Herrscher erreicht, indem er Gott nachahmt, so dass er seinen Untertanen dieselbe Liebe entgegenbringt, wie sie auch Gott gegenüber allen Menschen übt. In dieser Konzeption wird das Verhältnis von Untertanen zum Herrscher anders bestimmt, als es bislang zwischen dem Volk als Akzeptanzgruppe und dem Kaiser bestanden hatte. Der Monarch hat hierin eine andere Rolle inne, die weitreichendere Handlungsmöglichkeiten beinhaltet und zumindest behauptet, weniger von Zustimmung abhängig zu sein. Mit der in der *philanthrōpía* zum Ausdruck kommenden Sorge wird diese Neubestimmung des Verhältnisses unterstrichen, wobei bemerkenswerterweise mit dem aus christlichen und ‚paganen‘ Ansätzen kombinierten Arrangement von *philanthrōpía* unter dezidiert christlichen Vorzeichen eine Hierarchie etabliert wird, obgleich das urchristliche Konzept der Nächstenliebe eher Egalität implizieren würde. Agapet ist es mit einer Komposition

¹¹⁰ Agap. *Ekth.* 19; vgl. zu diesem Ergebnis bereits MÜLLER: ‚Caritas‘, insbesondere: S. 46.

¹¹¹ Ebd.

aus Reminiszenzen an vorangegangene Diskurse gelungen, *philanthrōpía* sowohl als Instrument des Machterhalts nutzbar zu machen als auch diese Tugend mit religiösen Verhaltenserwartungen zu harmonisieren.¹¹²

Literaturverzeichnis

- BARTOLETTI COLOMBO, ANNA MARIA: *Legum Iustiniani Imperatoris vocabularium. Novellae*, Mailand 1989 (Florentina studiorum universitas).
- BELL, PETER N.: *Three Political Voices from the Age of Justinian. Agapetus, Advice to the Emperor, Dialogue on Political Science; Paul the Silentiary, Description of Hagia Sophia*, Liverpool 2009 (Translated texts for historians 52).
- BELLOMO, ANTONIO: *Agapeto diacono e la sua scheda regia. Contributo alla storia dell' Imperatore Giustiniano e dei suoi tempi. Con facsimili*, Bari; Avellino 1906.
- BLUM, WILHELM: *Byzantinische Fürstenspiegel. Agapetos, Theophylakt von Ochrid, Thomas Magister*, Stuttgart 1981 (Bibliothek der griechischen Literatur 14).
- BLUM, WILHELM: s. v. AGAPETOS, in: *BBKL* 14, Hamm 1998, S. 685–688.
- BOOJAMRA, JOHN L.: *Christian Philanthropia. A Study of Justinian's Welfare Policy and the Church*, in: *Byzantina* 7, 1975, S. 345–373.
- BÖRM, HENNING: *Herrscher und Eliten in der Spätantike*, in: BÖRM, HENNING; WIESEHÖFER, JOSEF u. a. (Hg.): *Commutatio et contentio. Studies in the Late Roman, Sasanian and Early Islamic Near East. In memory of Zeev Rubin*, Düsseldorf 2010 (Reihe Geschichte 3), S. 159–198.
- BÖRM, HENNING: *Procopius, his Predecessors, and the Genesis of the Anecdota. Antimonarchic Discourse in Late Antique Historiography*, in: BÖRM, HENNING; HAVENER, WOLFGANG (Hg.): *Antimonarchic Discourse in Antiquity*, Stuttgart 2016.
- BROWN, PETER: "Lover of the Poor". *The Creation of a Public Virtue*, in: BROWN, PETER: *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, Hanover, NH 2001 (The Menahem Stern Jerusalem lectures), S. 1–44.
- CONSTANTELOS, DEMETRIOS J.: *Philanthropy in the Age of Justinian*, in: *The Greek Orthodox Theological Review* 6, 1960/1961, S. 206–226.
- CONSTANTELOS, DEMETRIOS J.: *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, New Rochelle, NY 1991 (Studies in the Social & Religious History of the Mediaeval Greek World 1).
- DALY, LAWRENCE J.: *Themistius' concept of φιλανθρωπία*, in: *Byzantion* 45, 1975, S. 22–40.

¹¹² MÜLLER: ‚Caritas‘, S. 45f., deutet in anregender Weise Agapets Schrift im Rahmen der Christianisierungsbestrebungen Justinians; der Diakon habe mit der Integration ‚heidnischer‘ Herrschaftsideale in einen christlichen Fürstenspiegel faktisch ‚pagane‘ Modell usurpiert. Ob, wie MÜLLER fragt, damit möglicherweise ein „Dolchstoß gegen das ‚Heidentum““ geführt werden sollte, lässt sich zwar letztendlich nicht beantworten. Allerdings kann die Verschmelzung verschiedener Ideale, auch wenn sie politisch-instrumentell motiviert war, ebendiesen Prozess begünstigt haben. Unter umgekehrten Vorzeichen lässt sich ein ähnlicher Nebeneffekt im Kontext der Christianisierungspolitik Justinians feststellen. So traf das Verbot zahlreicher ‚heidnischer‘ Praktiken die alten Eliten, deren Traditionspflege in großen Teilen ‚pagan‘ inspiriert war, wodurch wiederum Reproduktionsmechanismen behindert wurden. Vgl. hierzu LEPPIN: Justinian, S. 101.

- DEMANDT, ALEXANDER: Der Fürstenspiegel des Agapet [2002], in: DEMANDT, ALEXANDER: *Zeitenwende. Aufsätze zur Spätantike*, Berlin 2013 (Beiträge zur Altertumskunde 311), S. 361–371.
- DIEFENBACH, STEFFEN: Frömmigkeit und Kaiserakzeptanz im frühen Byzanz, in: *Saeculum* 47, 1996, S. 35–66.
- DOWNEY, GLANVILLE: *Philanthropia in Religion and Statecraft in the Fourth Century after Christ*, in: *Historia* 4, 1955, S. 199–208.
- DVORNIK, FRANCIS: *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*. 2 Bde., Washington, DC 1966.
- ENßLIN, WILHELM: Das Gottesgnadentum des autokratischen Kaisertums der frühbyzantinischen Zeit, in: *Studi bizantini e neoellenici 5: Atti del V congresso internazionale di studi bizantini*, Bd. I, Rom, 1939, S. 154–166.
- ERRINGTON, R. MALCOLM: Themistius and His Emperors, in: *Chiron* 30, 2000, S. 861–904.
- ERRINGTON, R. MALCOLM: The Date of Themistius' First Speech, in: *Klio* 83, 2001, S. 161–166.
- FEARS, J. RUFUS: s. v. Gottesgnadentum (Gottkönigtum), in: *RAC* 11, Stuttgart 1981, S. 1103–1159.
- FERGUSON, JOHN: *Moral Values in the Ancient World*, London 1958.
- FLAIG, EGON: *Den Kaiser herausfordern. Die Usurpation im Römischen Reich*, Frankfurt 2019² (Erstauflage: 1992).
- FLAIG, EGON: Für eine Konzeptionalisierung der Usurpation im Spät Römisches Reich, in: PASCHOUD, FRANÇOIS; SZIDAT, JOACHIM (Hg.): *Usurpationen in der Spätantike*, Stuttgart 1997 (*Historia Einzelschriften* 111), S. 15–34.
- FRISK, HJALMAR: s. v. οἶκος, in: *Griechisches Etymologisches Wörterbuch* 2, 1970, S. 360.
- FROHNE, RENATE: *Agapetus Diaconus. Untersuchungen zu den Quellen und zur Wirkungsgeschichte des ersten byzantinischen Fürstenspiegels*, Tübingen 1985.
- FUHRMANN, MANFRED: *Die Dichtungstheorie der Antike. Aristoteles – Horaz – ‚Longin‘. Eine Einführung*, Darmstadt 1992 (*Die Literaturwissenschaft*).
- GERHARDT, THOMAS: Philosophie und Herrschertum aus der Sicht des Themistios, in: GOLTZ, ANDREAS; LUTHER, ANDREAS; SCHLANGE-SCHÖNINGEN, HEINRICH (Hg.): *Gelehrte in der Antike. Alexander Demandt zum 65. Geburtstag*, Köln 2002, S. 187–218.
- GRÜNBART, MICHAEL: Anleitungen zum guten Regieren und kaiserlichen Entscheiden in Byzanz, in: DELGADO, MARIANO; LEPPIN, VOLKER (Hg.): *Fürstenspiegel von der Antike bis zur Gegenwart*, Fribourg u. a. 2017 (*Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte* 24), S. 62–77.
- HEATHER, PETER; MONCUR, DAVID: *Politics, Philosophy, and Empire in the Fourth Century*, Liverpool 2001, S. 69–71.
- HEATHER, PETER: *Die letzte Blüte Roms. Das Zeitalter Justinians*, Darmstadt 2018.
- HENRY III, PATRICK: A Mirror for Justinian. The Ekthesis of Agapetus Diaconus, in: *GRBS* 8, 1967, S. 281–308.

- HILTBRUNNER, OTTO: s. v. *humanitas* (φιλανθρωπία), in: RAC 16, Stuttgart 1994, Sp. 711–752.
- HUNGER, HERBERT: Φιλανθρωπία. Eine griechische Wortprägung auf ihrem Wege von Aischylos bis Theodoros Metochites, in: Anzeiger der Philosophisch-Historischen Klasse / Österreichische Akademie der Wissenschaften 100, 1963, S. 1–20.
- HUNGER, HERBERT: Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen und Urkunden, Wien 1964 (Wiener byzantinische Studien 1).
- IRMSCHER, JOHANNES: Das Bild des Untertanen im Fürstenspiegel des Agapetos, in: Klio 60, 1978, S. 507–509.
- IRMSCHER, JOHANNES: Christliches und Heidnisches in der Literatur der Justinianischen Zeit, in: RESE 18, 1980, S. 85–94.
- JONES, HUGUETTE: Justiniani Novellae ou l'autoportrait d'un législateur, in: Revue Internationale des Droits de l'Antiquité 35, 1988, S. 149–208.
- KABIERSCH, JÜRGEN: Untersuchungen zum Begriff der Philanthropia bei dem Kaiser Julian, Wiesbaden 1960 (Klassische Philologische Studien 21).
- KAPITÁNYFY, ISTVÁN: Justinian and Agapetus, in: Acta antiqua et archaeologica 26, 1994, S. 65–70.
- KEIL, BRUNO: Epikritische Isokratesstudien, in: Hermes 3, 1888, S. 346–391.
- KLOFT, HANS: Liberalitas principis. Herkunft und Bedeutung. Studien zur Prinzipatsideologie, Köln 1970 (Kölner historische Abhandlungen 18).
- LEPPIN, HARTMUT: Zum Wandel des spätantiken Heidentums, in: Millennium-Jahrbuch 1, 2004, S. 59–81.
- LEPPIN, HARTMUT: Justinian. Das christliche Experiment, Stuttgart 2011.
- LEPPIN, HARTMUT: Kaisertum und Christentum in der Spätantike, in: LEPPIN, HARTMUT; SCHNEIDMÜLLER, BERND; WEINFURTER, STEFAN (Hg.): Kaisertum im ersten Jahrtausend. Wissenschaftlicher Begleitband zur Landesausstellung „Otto der Große und das Römische Reich. Kaisertum von der Antike zum Mittelalter“, Regensburg 2012, S. 153–172.
- LEPPIN, HARTMUT; PORTMANN, WERNER: Einleitung, in: LEPPIN, HARTMUT; PORTMANN, WERNER (Hg.): Themistius. Staatsreden, Stuttgart 1998 (Bibliothek der griechischen Literatur Abteilung Klassische Philologie 46), 1–26.
- LETSIOS, DIMITRIOS G.: Die „Vigilantia Caesaris“ am Beispiel des „schlaflosen“ Justinian, in: CHRYSOS, EVANGELOS (Hg.): Studien zur Geschichte der römischen Spätantike. Festgabe für Johannes Straub, Athen 1989, S. 122–146.
- MARTIN, JOCHEN: Zum Selbstverständnis, zur Repräsentation und Macht des Kaisers in der Spätantike, in: Saeculum 35, 1984, S. 115–131.
- MARTIN, JOCHEN: Das Kaisertum in der Spätantike, in: SCHMITZ, WINFRIED (Hg.): Bedingungen menschlichen Handelns in der Antike. Gesammelte Beiträge zur Historischen Anthropologie, Stuttgart 2009 (Alte Geschichte), S. 543–558.
- MEIER, MISCHA: Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr., Göttingen 2004² (Hypomnemata 147).

- MEIER, MISCHA: Ostrom–Byzanz, Spätantike–Mittelalter. Überlegungen zum „Ende“ der Antike im Osten des Römischen Reiches, in: *Millennium* 9, 2012, S. 187–253.
- MEIER, MISCHA: Der Monarch auf der Suche nach seinem Platz. Kaiserherrschaft im frühen Byzanz (5. bis 7. Jahrhundert n. Chr.), in: REBENICH, STEFAN (Hg.): *Monarchische Herrschaft im Altertum*, München; Wien 2017 (Schriften des Historischen Kollegs 94), S. 509–544.
- MILLER, DAVID; SARRIS, PETER: *The Novels of Justinian. A Complete Annotated English Translation*. 2 Bde., Cambridge u. a. 2018.
- MÜLLER, ANDREAS: ‚Caritas‘ im Neuen Testament und in der Alten Kirche, in: COLLINET, MICHAELA (Hg.): *Caritas – Barmherzigkeit – Diakonie*, Münster 2014 (Religion – Kultur – Gesellschaft: Studien zur Kultur- und Sozialgeschichte des Christentums in Neuzeit und Moderne 2), S. 17–47.
- MUNITZ, JOSEPH A.: War and Peace Reflected in Some Byzantine Mirrors of Princes, in: MILLER, TIMOTHY S.; NESBITT, JOHN (Hg.): *War and Peace in Byzantium. Essays in Honor of George T. Dennis, SJ.*, Washington, DC, 1995, S. 50–61.
- NESSLRATH, THERESA: Kaiser Julian und die Repaganisierung des Reiches. Konzept und Vorbilder, Münster 2013 (Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband Kleine Reihe 9).
- NOETHLICH, KARL L.: s. v. Iustinianus (Kaiser), in: *RAC* 19, Stuttgart 1999, S. 668–763.
- OMISSI, ADRASTOS: Civil War and the Late Roman Panegyric Corpus, in: OMISSI, ADRASTOS; ROSS, ALAN J. (Hg.): *Imperial Panegyric from Diocletian to Honorius*, Liverpool 2020 (Translated Texts for Historians, Contexts 3), S. 211–231.
- OMISSI, ADRASTOS: Emperors and Usurpers in the Later Roman Empire. Civil War and Panegyric, and the Construction of Legitimacy, Oxford u. a. 2018 (Oxford Studies in Byzantium).
- PETRUSI, AGOSTINO: I principi fondamentali della concezione del potere a Bisanzio. Per un commento al dialogo „Sulla scienza politica“ attribuito a Pietro Patrizio (secolo VI), in: *Bollettino dell’ Istituto Storico Italiano per il medio evo* 80, 1968, S. 1–23.
- PFEILSCHIFTER, RENE: *Der Kaiser und Konstantinopel. Kommunikation und Konfliktaustrag in einer spätantiken Metropole*, Berlin; Boston, MA 2013 (Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des Ersten Jahrtausends n. Chr. 44).
- PFEILSCHIFTER, RENE: *Die Spätantike. Der eine Gott und die vielen Herrscher*, München 2017 (C.H. Beck Geschichte der Antike 6156).
- PIEPENBRINK, KARIN: Christliche Explikationen in der Gesetzgebung Justinians I., in: *ZAC* 21, 2017, S. 361–382.
- PIEPENBRINK, KARIN: Zur ‚Christianisierung‘ des ‚Fürstenspiegels‘ in der Spätantike. Überlegungen zur Ekthesis des Agapetos, in: ROSKAM, GEERT; SCHORN, STEFAN (Hg.): *Concepts of Ideal Rulership from Antiquity to the Renaissance*, Turnhout 2018 (Lectio), S. 329–354.
- PORTMANN, WERNER: Zum Datum der ersten Rede des Themistius, in: *Klio* 74, 1992, S. 411–421.

- PRAECHTER, KARL: Der Roman Barlaam und Joasaph in seinem Verhältnis zu Agapets Königsspiegel, in: *ByzZ* 2, 1898, S. 444–460.
- PRAECHTER, KARL: Rezension zu: Antonio Bellomo, *Agapeto diacono e la sua scheda regia. Contributo alla storia dell' Imperatore Giustiniano e dei suoi tempi. Con facsimili*, Bari u. a. 1906, in: *ByzZ* 17, 1908, S. 152–164.
- RAEDER, HANS: Kaiser Julian als Philosoph und religiöser Reformator, in: *Classica et Mediaevalia: Revue Danoise de Philologie et d'Histoire* 6, 1944, S. 179–193.
- ROCCA, STEFANO: Un trattatista di età giustiniana. Agapeto Diacono, in: *CCC* 10, 1989, S. 303–328.
- ŠEVČENKO, IHOR: A Neglected Byzantine Source of Muscovite Political Ideology [1954], in: ŠEVČENKO, IHOR: *Byzantium and the Slavs. In Letters and Culture*, Cambridge, MA 1991 (Renovatio 1), 141–180.
- STENGER, JAN: *Hellenische Identität in der Spätantike. Pagane Autoren und ihr Unbehagen an der eigenen Zeit*, Berlin u. a. 2009 (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 97).
- STONE, ROBERT: Inviting the Enemy. Assimilating Barbarians in Theodosian Panegyric, in: OMISSI, ADRASTOS; ROSS, ALAN J. (Hg.): *Imperial Panegyric from Diocletian to Honorius*, Liverpool 2020 (Translated Texts for Historians, Contexts 3), S. 233–254.
- VEYNE, PAUL: *Brot und Spiele. Gesellschaftliche Macht und politische Herrschaft in der Antike*, Darmstadt 1990.
- VOGT, JOSEPH: *Kulturwelt und Barbaren. Zum Menschheitsbild der spätantiken Gesellschaft*, Mainz 1967 (Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz 1967,1).