

VESTIGIA

BEITRÄGE ZUR ALTEN GESCHICHTE

BAND 74

SERAINA RUPRECHT

Unter Freunden

Nähe und Distanz
in sozialen Netzwerken der Spätantike

VERLAG C.H.BECK MÜNCHEN

KOMMISSION FÜR ALTE GESCHICHTE UND EPIGRAPHIK
DES DEUTSCHEN ARCHÄOLOGISCHEN INSTITUTS

VESTIGIA

BEITRÄGE ZUR ALTEN GESCHICHTE
BAND 74

SERAINA RUPRECHT

Unter Freunden

Nähe und Distanz
in sozialen Netzwerken der Spätantike

VERLAG C. H. BECK

1. Auflage. 2021

© Verlag C.H.Beck oHG, München 2021

ISBN Buch 978 3 406 77399 0

ISBN eBook 978 3 406 77400 3

Die Reihe VESTIGIA wird von der Kommission für Alte Geschichte und Epigraphik des Deutschen Archäologischen Instituts herausgegeben: www.dainst.org/standort/muenchen

Die gedruckte Ausgabe dieses Titels erhalten Sie im Buchhandel sowie versandkostenfrei auf unserer Website

www.chbeck.de.

Dort finden Sie auch unser gesamtes Programm und viele weitere Informationen.

In liebevoller Erinnerung an
Alexandra Ruprecht
21. 9. 1987 – 19. 4. 2011

Zum Buch

Freundschaftsbeziehungen waren im Römischen Reich der Spätantike von herausragender Bedeutung. Sie verbanden die sozialen, politischen und religiösen Eliten miteinander und integrierten sie in komplexe Netzwerke. Diese Studie untersucht zum ersten Mal systematisch und vergleichend Freundschaftskonzeptionen und -praktiken im paganen wie im christlichen Milieu des 4. Jahrhunderts n. Chr. Dabei liegt der Fokus auf dem griechischsprachigen Osten des Imperium Romanum. Zum einen werden unter Rückgriff auf begriffsgeschichtliche Methoden die Normen und Konventionen analysiert, die mit Freundschaft (*philia*) als Beziehungsform verbunden waren. Zum anderen wird nach der Sichtbarkeit und Performanz von Freundschaft gefragt. Hierzu werden verschiedene Formen symbolischer Kommunikation unter Freunden rekonstruiert, durch die unterschiedliche Grade von Nähe und Distanz ausgedrückt werden konnten. Das Augenmerk richtet sich sowohl auf Interaktionsformen von Freunden, die sich am selben Ort aufhielten, als auch auf Beziehungen, die über Briefe geführt wurden. Indem pagane und christliche Kontexte gleichermaßen Gegenstand der Betrachtung sind, kann der Einfluss der zunehmenden Christianisierung auf die Bildung von sozial und politisch wirksamen Netzwerken bestimmt werden.

Über die Autorin

Seraina Ruprecht hat Geschichte und Griechische Philologie an den Universitäten Basel, Bern und St Andrews studiert. Sie wurde 2019 an der Universität Bern promoviert. 2020/21 war sie Early Postdoc.Mobility-Stipendiatin des Schweizerischen Nationalfonds und Rokos Postdoctoral Research Associate am Queens' College in Cambridge. Seit August 2021 ist sie Assistenzdozentin für Antike Kulturen und Antikekonstruktionen an der Universität Bern.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	1
I. Einleitung	3
1. Freundschaft im Blick der Forschung	6
2. Kommunikation unter Freunden und die Performanz von Nähe und Distanz	14
3. «One uses what one has, and there is work to be done»	19
II. Libanius	23
1. Libanius als Vertreter der paganen Elite	23
1.1. Die soziale Stellung des Libanius	27
1.2. Die Beziehungen des Libanius	45
2. <i>Philia</i> bei Libanius	57
2.1. <i>Philia</i> und <i>charis</i>	60
2.2. <i>Philia</i> und sozialer Status	74
2.3. <i>Philia</i> und Religion	88
2.4. Stabilität und Vertrauen in <i>philia</i> -Beziehungen	97
3. Kommunikation unter Anwesenden	106
3.1. Interaktion zwischen Tradition und Legislation: Die <i>salutatio</i>	111
3.2. Performanz von Nähe und Distanz	121
4. Kommunikation mit Abwesenden	144
4.1. Der Brief als multimediale und multifunktionale Kommunikationsform	147
4.2. Sichtbarkeit und Inszenierung brieflicher Beziehungen	156
4.3. Performanz von Nähe und Distanz über das Medium des Briefes	170
III. Die Kappadokier und Johannes Chrysostomus	189
1. Die Kappadokier und Johannes Chrysostomus als Vertreter der christlichen Eliten	189
1.1. Soziale Stellung	189
1.2. Beziehungen	197
2. <i>Philia</i> und <i>agape</i> bei christlichen Autoren	199
2.1. <i>Philia</i> : Kontinuitäten und christliche Umdeutungen	202
2.2. <i>Agape</i> : Eine alternative Strategie sozialer Inklusion	214

3. Kommunikation unter Anwesenden	236
3.1. Interaktion zwischen Tradition und Religion: Das Gastmahl	241
3.2. Performanz von Nähe und Distanz	249
4. Kommunikation mit Abwesenden	270
4.1. Sichtbarkeit und Inszenierung brieflicher Beziehungen	273
4.2. Der Brief als Medium der In- und Exklusion	281
IV. Fazit	297
V. Bibliographie	307
1. Abkürzungen	307
2. Quelleneditionen	308
3. Literaturverzeichnis	310
VI. Indices	339
1. Quellenindex	339
2. Personen- und Ortsindex	350
3. Sachindex	356

Vorwort

Das vorliegende Buch ist die geringfügig überarbeitete Version meiner im Februar 2019 an der Philosophisch-historischen Fakultät der Universität Bern verteidigten Dissertationsschrift.

Von der ersten Idee bis zum Abschluss der Arbeit konnte ich immer auf die fachliche und persönliche Unterstützung meines Doktorvaters Prof. Dr. Stefan Rebenich zählen. Er gewährte mir den nötigen Freiraum, um meine eigenen Gedanken und Hypothesen zu entwickeln, und stand jederzeit für Diskussionen zur Verfügung. Sein kritischer Blick half, manche Schwachstelle aufzudecken. Ihm gebührt mein grösster Dank.

Prof. Dr. Harmut Leppin hat das Zweitgutachten der Arbeit übernommen. Ich danke ihm für die wohlwollende Kritik, mit der er die Entstehung dieser Arbeit begleitet und gefördert hat. Seine Aufmunterung zur rechten Zeit half mir, auch als es stockte, nicht aufzugeben. Besonders dankbar bin ich für die Einladung zu einem zweimonatigen Forschungsaufenthalt an die Universität Frankfurt a. M. im Rahmen des Reinhart-Koselleck-Projektes der DFG «Christianisierungen im Römischen Reich» und für die Möglichkeit, meine Thesen im dortigen Kolloquium vorzustellen und zu diskutieren.

Während eines dreimonatigen Aufenthaltes an der University of Nottingham stand mir Prof. Dr. Wolf Liebeschuetz als Gesprächspartner zur Verfügung. Die Ausrichtung der Arbeit wurde durch seine wertvollen Anregungen wesentlich beeinflusst.

In Bern fand ich während meiner Assistentenzeit ideale Bedingungen, um nicht nur den Wissenschaftsbetrieb kennenzulernen, sondern auch meine Arbeit voranzubringen. Ich danke Prof. Dr. Thomas Späth für seine jahrelange Unterstützung und Förderung. Mein Dank gebührt auch allen Mitgliedern der Abteilung für Alte Geschichte und Rezeptionsgeschichte der Antike an der Universität Bern, die meine Zeit als Doktorandin durch gemeinsame Pausen und aufmunternde Gespräche, aber auch anregende Diskussionen bereichert haben. Namentlich nennen möchte ich meine langjährigen GefährtInnen auf der Assistentenzeit: Dr. des. Sebastian Geisseler und Dr. des. Jasmin Welte. Dr. Adrian Brändli danke ich für unzählige Gespräche über *amicitia* und *philia* – und für gelebte Freundschaft.

Prof. Dr. Hans-Ulrich Wiemer bin ich für zahlreiche weiterführende Kommentare und wichtige Anregungen zu grossem Dank verpflichtet. Das Manu-

skript ganz oder in Teilen gelesen haben überdies Urs Fitze, Thomas Gartmann und Dr. Astrid Habenstein. Ihnen verdanke ich nicht nur fachliche Hinweise; ohne sie wäre auch mancher Fehler stehen geblieben und manches Komma verloren gegangen.

Hilfreich für die abschliessende Überarbeitung waren auch die beiden anonymen Gutachten der *Vestigia*. Der Kommission für Alte Geschichte und Epigraphik des DAI sowie dem Herausbergremium der *Vestigia* möchte ich meinen Dank aussprechen für die Aufnahme in diese Reihe und die freundliche sowie kompetente redaktionelle Betreuung.

Für finanzielle Unterstützung danke ich dem Schweizerischen Nationalfonds, der das Projekt während dreier Jahre gefördert hat. Die Schweizerische Studienstiftung und die Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften haben mir die Teilnahme an internationalen Tagungen in New York und Oxford ermöglicht.

Last but not least möchte ich meiner Familie und meinen Freunden danken, die mit Nachsicht ertragen haben, dass ich zeitweise zu viel Zeit am Schreibtisch verbracht habe. Meine Eltern und Eugen Schwyn haben mich in meinen Interessen von jüngster Kindheit an unterstützt. Ohne ihre Hilfe wäre dieses Buch nicht zustande gekommen. Meine liebe Schwester Alexandra hat leider nur noch von meinem Wunsch erfahren, eine Doktorarbeit zu verfassen, und mich ermutigt, diese Idee zu verwirklichen. Mit ihrer Kraft und ihrer Lebensfreude allen widrigen Umständen zum Trotz war und ist sie mir ein grosses Vorbild. Ihr sei dieses Buch gewidmet.

Cambridge, im Oktober 2020

Seraina Ruprecht

I. Einleitung

Ἐμοὶ δὲ ἐγγυὸς μὲν ἴσως ἡ τελευτὴ δηλουμένη τῷ τῶν ἐτῶν ἀριθμῷ, τάχα δ' ἂν τύχοιμι τότε λόγου παρὰ τῶν δυναμένων λέγειν, οἷς ἀφορμὴ καὶ τῶν φίλων ἢ κτῆσις ἦν ἐκτησάμην μάλα δὴ φίλων σαφῶν.

«Mir steht nun wohl das Ende kurz bevor – wie die Zahl meiner Jahre anzeigt. Vielleicht wird mir, wenn es so weit ist, eine Rede zuteil von denen, die reden können. Für sie wird der Ausgangspunkt der Besitz der Freunde sein, der zuverlässigen Freunde, die ich erworben habe.»

Lib. or. 21.33

Der antiochenische Rhetoriklehrer Libanius imaginierte im hohen Alter, wie man seiner nach dem Tod gedenken könnte. Integraler Bestandteil einer solchen posthumen Würdigung sollten die zuverlässigen Freunde sein, die er sich im Laufe seines Lebens erworben hatte. Eine solche Gedenkrede verfasste Gregor von Nazianz für seinen Freund Basilius von Caesarea. Dem Thema der Freundschaft, ihrer Freundschaft, gewährte er dabei grossen Raum.¹ Freunde waren wichtig, und sie waren ein zentrales Element der Selbstdarstellung. Sowohl der heidnische Autor Libanius als auch der christliche Bischof Gregor sprachen nicht ohne Absicht über ihre Beziehungen.

Libanius' Wunsch nach einer Gedenkrede steht am Ende eines Panegyricus auf den *magister officiorum* Caesarius, der sich gegenüber Kaiser Theodosius I. für Libanius' Heimatstadt Antiochia eingesetzt hatte.² In der zitierten Passage geht es deshalb nur vordergründig um einen *epitaphios logos* für Libanius. Vielmehr stellt die Aussage ein Lob für den einflussreichen Beamten dar. So führt Libanius weiter aus:

ἐν τούτῳ δὴ καὶ πλέον τι περὶ σοῦ λέγειν ἔξουσι μέγιστον τοῦτο τῶν ἐμῶν τιθέμενοι καὶ τὴν γε ἀπόδειξιν ἐξ ὧν εἴληφα ποιοῦμενοι.

«In dieser Rede werden sie aber mehr über dich zu sagen haben, wenn sie herausstellen, dass das grösste Gut, das ich besitze, meine Freunde sind, und als Beweis können sie all das anführen, was ich von ihnen erhalten habe.»³

¹ Greg. Naz. or. 43.

² Zu Caesarius vgl. PLRE I, 171 (Fl. Caesarius 6).

³ Lib. or. 21.33. Die Übersetzungen stammen, sofern nicht anders ausgewiesen, von mir.

Libanius betont am Ende des Panegyricus also den Wert von Freunden, und stellt dabei seine Freundschaft zu Caesarius besonders heraus. Ein wie guter Freund Caesarius sei, lasse sich an dem ablesen, was der *magister officiorum* für ihn getan habe. Was war es, das Caesarius für den antiochenischen Rhetoriklehrer erwirkt hatte? Es war nicht weniger als die Rettung der Stadt.

Caesarius wurde im Jahre 387 vom Kaiser nach Antiochia entsandt, nachdem dort aufgrund einer neuen Steuer heftige Unruhen ausgebrochen waren.⁴ Dabei war es zu einer folgenschweren Eskalation gekommen. Um ihren Unmut an der kaiserlichen Politik zum Ausdruck zu bringen, hatten Teile der Bevölkerung ihren Ärger an kaiserlichen Bildnissen ausgelassen: Die aufgebrachte Menge hatte Porträts der Kaiserfamilie mit Steinen beworfen und Statuen von ihren Sockeln gestürzt. Kaiserliche Bronzestatuen waren durch die Stadt geschleift und in Stücke zerschlagen worden.⁵ Das war nicht weniger als Majestätsbeleidigung, und darauf stand die Todesstrafe für alle Beteiligten. Mehrere Aufrührer waren sofort hingerichtet worden. In der Verantwortung standen aber auch die Ratsherren von Antiochia, die nicht für Ruhe und Ordnung gesorgt hatten. Zahlreiche *curiales* waren deshalb geflohen, um der drohenden Bestrafung zu entgehen; andere waren inhaftiert worden. In der Stadt herrschte Ausnahmezustand. Nachdem das Ausmass der Verheerung sichtbar geworden war, schickte man sofort eine Gesandtschaft zum Kaiser mit der Bitte um Vergebung. Antiochia musste um seinen Rang als Metropole Syriens fürchten; denn der Kaiser konnte sämtliche Privilegien entziehen. Als sofortige Massnahme wurden die Bäder und die Theater geschlossen. Auch die Getreideversorgung für die ärmere Bevölkerung wurde sistiert. Caesarius sollte als ziviler Richter zusammen mit dem *magister militum* Ellebichus die Umstände der Unruhen rekonstruieren und die Schuldigen zur Verantwortung ziehen.⁶

Libanius schildert, wie er Caesarius aufsuchte und sich für die inhaftierten Kurialen aussprach.⁷ Caesarius versicherte ihm, dass keiner der Ratsherren hingerichtet werde. In der Folge brach der hohe Magistrat auf, um dem Kaiser Bericht zu erstatten. Bange Tage und Wochen verharrten die Antiochener im Ungewissen über ihr Schicksal, bis endlich ein kaiserliches Edikt mit der erlösenden Bot-

⁴ Um welche Art von Steuer es sich handelte, ist nicht klar. BROWNING 1952, 14f. diskutiert verschiedene Möglichkeiten.

⁵ Vgl. z. B. Lib. *or.* 21.5; 22.7–8. Für eine detaillierte Rekonstruktion der Ereignisse vgl. u. a. PETIT 1955, 238–244; FRENCH 1998 und LEPPIN 1999 mit weiteren Literaturhinweisen. Die folgenden Ausführungen orientieren sich an diesen Darstellungen. Die wichtigsten Quellen sind fünf Reden des Libanius (*or.* 19–23) sowie die sogenannten Statuenhomilien (*hom. stat.* 1–21), die Johannes Chrysostomus während dieser Zeit in Antiochia hielt.

⁶ Zu Ellebichus vgl. PLRE I, 277 f. (Ellebichus).

⁷ Lib. *or.* 21.8–11.

schaft eintraf: Der Kaiser hatte die Appelle an seine *philanthropia* erhört und die meisten seiner Strafen wieder aufgehoben. Auch die Ratsherren kamen mit dem Leben davon. Als Dank verfasste Libanius je eine Rede an die beiden zuständigen Beamten Ellebichus und Caesarius.⁸ Er lobte die Beteiligten für ihr massvolles Verhalten und ihren Einsatz für die Stadt. Indem er seine eigene Intervention bei Caesarius herausstellte und die Rede mit den eingangs zitierten Worten enden liess, präsentierte Libanius sich selbst als Freund (*philos*) des Caesarius. Als Vermittler zwischen dem mächtigen Beamten einerseits und den Ratsherren sowie der Bevölkerung Antiochias andererseits schrieb er sich selbst eine zentrale Rolle in der Bewältigung der Krise zu.

Dieselbe Strategie verfolgten auch zwei Reden, die den Eindruck erwecken sollten, er habe sie direkt vor dem Kaiser gehalten.⁹ Allerdings hatte Libanius seine Heimatstadt während der Unruhen nicht verlassen. Zugleich übergang er ein zentrales Faktum: Während er selbst in Antiochia geblieben war, hatte der Bischof Flavianus die Reise nach Konstantinopel tatsächlich auf sich genommen, um beim Kaiser persönlich ein gutes Wort für die Stadt am Orontes und ihre Bevölkerung einzulegen. In der Zwischenzeit beruhigte sein Prediger Johannes Chrysostomus die aufgebrachten Bürger und informierte sie über das Engagement ihres Bischofs. Wir fassen hier also konkurrierende Ansprüche auf die prestigeträchtige Tätigkeit eines städtischen Patrons.¹⁰ Indem sich Libanius zum *philos* des Caesarius stilisierte und dessen Einsatz für Antiochia als Freundschaftsdienst an ihm selbst darstellte, versuchte er seine eigene Bedeutung im Nachhinein hervorzuheben.

Auch Gregor von Nazianz verfolgte bei der Gedenkrede auf seinen 379 verstorbenen Freund Basilius nicht primär altruistische Motive. Die Rede hielt er wahrscheinlich drei Jahre nach dem Tod des Basilius in dessen Heimatstadt Caesarea.¹¹ Seit dem Tod seines Freundes war in seinem Leben einiges passiert: Er war zum Bischof der nizänischen Gemeinde von Konstantinopel ernannt worden, nur um dann wenig später kläglich zu scheitern und während des Konzils von 381 von seinem Amt zurückzutreten. Er verliess die kirchenpolitische Bühne und zog sich ins beschauliche Kappadokien zurück. Sein Ansehen versuchte er zu steigern, indem er seine Biographie mit der des allseits geachteten Basilius verband und sich als dessen intimer Freund inszenierte. Dies war umso nötiger, als wohl allgemein bekannt war, dass die Freundschaft gerade in der zweiten Lebenshälfte alles andere als eng gewesen war. Das Verhältnis zwischen den beiden hatte

⁸ Lib. or. 21 und 22.

⁹ Lib. or. 19 und 20. Vgl. hierzu LEPPIN 1999, 113 f.

¹⁰ LEPPIN 1999, 120 f.

¹¹ Zum Kontext der Rede vgl. bes. ELM 2000; NORRIS 2000; MCLYNN 2001.

nämlich gelitten, weil Gregor, als Basilius ihn zum Bischof von Sasima machen wollte, diesen Sitz als zu unbedeutend abgelehnt hatte. Gregor versuchte in der Gedenkrede, seine Beziehung zu Basilius im Nachhinein positiver erscheinen zu lassen, als sie tatsächlich gewesen war, und seinen eigenen Einfluss auf den grossen Theologen gebührend herauszustellen.¹² Damit sollten sein eigenes Ansehen und seine Stellung in der christlichen Gemeinschaft wieder gefestigt werden.

Die beiden Reden von Gregor und Libanius zeigen exemplarisch die grosse Bedeutung von Beziehungen, die als Freundschaft bezeichnet wurden. Ihre Wirkung entfalten konnten diese Beziehungen allerdings nur dann, wenn sie öffentlich bekannt waren. In dieser Arbeit soll deshalb die Bedeutung von Freundschaftsbeziehungen erforscht und nach ihrer Sichtbarkeit gefragt werden. Hierbei interessieren einerseits die Regeln, nach denen sich Freundschaften richteten, und andererseits symbolische Formen der Interaktion, welche den Beteiligten wie auch einem breiteren Publikum die Beziehung und ihre graduellen Abstufungen kenntlich machten. Geographisch wird der Fokus dieser Studie auf dem griechischsprachigen Osten des Imperium Romanum liegen, der bislang für diese Fragestellung von der Forschung vernachlässigt wurde. Zeitlich rückt mit dem vierten Jahrhundert eine Phase des Umbruchs in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit: Nach dem Bekenntnis von Kaiser Konstantin zum Christentum hatte sich die neue Religion zunehmend im Römischen Reich ausgebreitet. Dieser Prozess der Christianisierung wirkte sich auf die verschiedensten Lebensbereiche aus.¹³ Deshalb sollen die Bedeutung und die Performanz von Freundschaft nicht nur im paganen, sondern auch im christlichen Milieu erforscht und nach Unterschieden sowie Gemeinsamkeiten gefragt werden.

Bevor die Fragestellungen und die Methoden dieser Arbeit präzisiert werden, ist es angebracht, einen Blick auf den Stand der Forschung zu werfen und Freundschaft als Forschungsgegenstand zu umreissen.

1. FREUNDSCHAFT IM BLICK DER FORSCHUNG

Im Sinne einer Minimaldefinition kann Freundschaft als freiwillig eingegangene, reziproke interpersonale Beziehung verstanden werden. Eine spezifischere, interpersonal und interkulturell gültige Definition ist kaum möglich, da Freundschaft zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Kulturkreisen inhaltlich anders gedeutet wird. Als besondere Nahbeziehung wird ihr in sozialwissenschaftlichen Untersuchungen eine wichtige Funktion bei der Generierung von Vertrauen und

¹² Vgl. hierzu auch III.4.1.

¹³ Zum Begriff der Christianisierung vgl. LEPPIN 2012.

Gemeinschaft in einer Gesellschaft zugesprochen.¹⁴ Freundschaftsbeziehungen sind deshalb zusammen mit verwandtschaftlichen Verbindungen massgeblich an der Konstituierung von sozial und politisch wirksamen Netzwerken beteiligt.

Welche Bedeutung der Freundschaft allerdings neben anderen Beziehungsformen zukommt, hängt von dem jeweiligen kulturellen und sozio-politischen Kontext ab. Soziale Strukturen und Normen bestimmen nicht nur die Art und Weise, wie Freundschaftsbeziehungen in die Gesellschaft eingebettet sind, sondern auch die Funktionen, welche ihnen zugeschrieben werden. Die Bedeutung von Freundschaft in einer Gesellschaft und ihr Stellenwert neben anderen inter-personalen Beziehungen wie Verwandtschaft und Patronage ist somit kulturell bedingt. Dadurch wird Freundschaft als sozial- und kulturwissenschaftlicher Forschungsgegenstand interessant, da die Untersuchung von freundschaftlichen Bindungen auch Aufschlüsse über gesellschaftliche Strukturen sowie soziale, kulturelle und politische Organisationsformen geben kann.¹⁵

Diese gesellschaftlich geprägte Ausformung von Freundschaft impliziert, dass mit dem Freundschaftsbegriff unter Umständen sehr unterschiedliche Konzepte von interpersonalen Beziehungen verbunden sein können. Freundschaftskonzepte fremder Kulturen sollten deshalb nicht mit der Erwartungshaltung des eigenen Freundschaftsverständnisses und Freundschaftsideals interpretiert werden.¹⁶

Insbesondere der Umgang mit instrumentellen Aspekten von Freundschaft wird in verschiedenen Gesellschaften unterschiedlich gehandhabt. Oftmals erlauben es kulturelle Normen nicht, Freundschaft als etwas Utilitaristisches zu sehen, auch wenn dieser Aspekt aus soziologischer Perspektive nicht geleugnet werden kann.¹⁷ Freundschaftsbeziehungen kommt häufig eine wichtige Funktion in der Bewältigung von alltäglichen Problemen zu, indem Freunde regelmässig Güter und Hilfeleistungen austauschen. Gerade moderne westliche Gesellschaften tendieren allerdings dazu, primär die emotionale Bedeutung von Freundschaften zu betonen. Dabei wird der praktische Nutzen, der aus einer Freundschaftsbeziehung resultieren kann, ausgeblendet, auch wenn die Vorteile von freundschaftlicher Unterstützung in privaten wie beruflichen Angelegenheiten wohl bekannt sind. Freundschaft soll zumindest im Idealfall zweckfrei sein, weshalb sich dann

¹⁴ Vgl. u. a. TENBRUCK 1964; WOLF 2004 [1966]; SCHMIDT ET AL. 1977; KON 1979; BELL 1981; EISENSTADT/RONIGER 1984; ALLAN 1989; REOHR 1991; ADAMS/ALLAN 1998; GRÄTZ/MEIER/PELICAN 2003; SCHINKEL 2003.

¹⁵ TENBRUCK 1964, 436.

¹⁶ Vgl. z. B. OSCEMA 2006, 83. WILLIAMS 2012, 26–35 zeigt anschaulich die Unterschiede in den Freundschaftsbegriffen antiker und moderner westeuropäischer Sprachen.

¹⁷ ALLAN 1989, 154.

auch der moderne Freundschaftsbegriff in den westlichen Gesellschaften einem instrumentellen Zugriff widersetzt.

Im Vergleich zu modernen Vorstellungen von Freundschaft sind die antiken Freundschaftskonzepte – die griechische *philia* und die lateinische *amicitia* – wesentlich breiter gefasst. So ist die Abgrenzung gegenüber patronalen Beziehungen nicht immer einfach, und auch ein utilitaristischer Aspekt ist den beiden Konzepten nicht fremd.

Für den griechischen Begriff *philia*, der für diese Arbeit zentral ist, lohnt sich ein Blick auf die Ausführungen des Aristoteles. Aus seiner Feder stammt die längste erhaltene philosophische Theoriebildung zu *philia*. Seine Reflexionen erwiesen sich als besonders wirkmächtig und wurden in den folgenden Jahrhunderten immer wieder rezipiert und adaptiert – von lateinischen und griechischen Autoren paganer wie christlicher Provenienz.¹⁸ Die Ausführungen interessieren hier aber weniger wegen ihrer ideengeschichtlichen Relevanz; wichtiger ist vielmehr der Umstand, dass mit Hilfe der aristotelischen Konzeption auch das semantische Bedeutungsfeld von *philia* rekonstruiert werden kann.

Aristoteles unterscheidet in der Nikomachischen Ethik zwischen drei Arten von Freundschaft (τρία δὴ τὰ τῆς φιλίας εἶδη):¹⁹ die Nutzfreundschaft, eine Zweckverbindung, die einen meist materiellen Nutzen verfolgt, die Lustfreundschaft, die dem Vergnügen gilt, sowie die Tugendfreundschaft, welche die einzig wahre Freundschaft zwischen sittlich guten Menschen bezeichnet.²⁰ In Aristoteles' Darstellung sind die ersten zwei Typen von Freundschaft von mindermem Wert, da sie aufgrund des eigenen Vorteils eingegangen werden. Solche Freundschaften sind seiner Ansicht nach deshalb nur von beschränkter Dauer, da sie aufgelöst werden, sobald die Partner sich nicht mehr angenehm oder nützlich sind.²¹ Das anzustrebende Ideal der *philia* ist in Aristoteles' Augen die Freundschaft zwischen zwei sittlich Guten, die auf der Tugend basiert und um des Guten willen eingegangen wird.²² Allerdings räumt Aristoteles ein, dass diese Art der Freundschaft sehr selten vorkomme.²³ Weit häufiger seien die beiden anderen

¹⁸ Einen prägnanten Überblick über die klassischen Freundschaftsvorstellungen vom archaischen Griechenland bis in die Spätantike bietet WHITE 1992, 13–44. S. auch DUGAS 1894; BOHNENBLUST 1905; FRAISSE 1974; PIZZOLATO 1993; FÜRST 1996; KONSTAN 1997; FITZGERALD 1997b; BANATEANU 2001.

¹⁹ Aristot. *eth. Nic.* 1156a7. Zu Freundschaft bei Aristoteles vgl. u. a. FRAISSE 1974, 189–286; PIZZOLATO 1993, 47–66; FÜRST 1996, 77–120; SCHROEDER 1997; SMITH PANGLE 2003; SIEMENS 2007; GARTNER 2017.

²⁰ Aristot. *eth. Nic.* 1156b7.

²¹ Aristot. *eth. Nic.* 1156a19–23.

²² Aristot. *eth. Nic.* 1156b7–12.

²³ Aristot. *eth. Nic.* 1156b24–25.

Beziehungsarten, die zwar keine vollkommenen Freundschaften darstellten, aber von den Leuten (οἱ ἄνθρωποι) gemeinhin als solche bezeichnet würden.²⁴

Aristoteles reflektiert damit den Sprachgebrauch seiner Zeit, als *philia* nicht nur für die uneigennützig und auf gegenseitigem Wohlwollen beruhende Beziehung zwischen zwei «Tugendhaften und an Tugend Ähnlichen» (ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία καὶ κατ' ἀρετὴν ὁμοίων) verwendet wurde,²⁵ sondern ein breiteres Spektrum an interpersonellen Beziehungen umschrieb. Auch zwischen Ungleichen konnte *philia* entstehen. Aristoteles führt als Beispiel die *philia* zwischen Vater und Sohn, einer älteren und einer jüngeren Person, zwischen Herrscher und Beherrschten an. In diesen Beziehungen sei der Nutzen der einen und der anderen Seite nicht identisch.²⁶ *Philia* war somit im klassischen Griechenland weder eindeutig von verwandtschaftlichen Beziehungen abzugrenzen noch von paternalen Verhältnissen. Vielmehr war der Begriff ambivalent genug, um die verschiedensten Formen von Beziehungen zu umfassen.²⁷

Studien zur Freundschaft in der römischen Gesellschaft, die ihren Ausgang meist in Ciceros berühmter Definition nehmen, dass *amicitia* die «Übereinstimmung in allen göttlichen und menschlichen Belangen, verbunden mit Wohlwollen und Liebe» sei,²⁸ haben ebenfalls gefragt, inwiefern unter *amicitiae* Bindungen emotionaler Natur zu verstehen seien oder vielmehr politische

²⁴ Aristot. *eth. Nic.* 1157a25–33. Damit wird bereits die Spannung zwischen philosophischem Ideal und sozialer Praxis deutlich, die auch spätere Ausführungen zu Freundschaft prägt. Die Diskrepanz zwischen Ideal und Praxis hat insbesondere FÜRST 1996; FÜRST 1997 ausgewertet.

²⁵ Aristot. *eth. Nic.* 1156b7.

²⁶ Aristot. *eth. Nic.* 1158b12–14. Zu Freundschaft zwischen Ungleichen bei Aristoteles vgl. auch FÜRST 1996, 81 f. mit weiteren Belegstellen.

²⁷ Zum Begriff der *philia* vgl. KONSTAN 1996a; FITZGERALD 1997a. Zur Bedeutung von *philia* in der athenischen Gesellschaft vgl. u. a. BLUNDELL 1989; MILLETT 1991, bes. 109–126; MITCHELL/RHODES 1996. Die Entwicklung des *philia*-Begriffes unter den sozialen und politischen Bedingungen in römischer Zeit wurde bislang nicht systematisch untersucht. Vgl. aber insbesondere die Studien zu *philia* bei Plutarch von FRAISSE 1974, 434–441; PIZZOLATO 1993, 187–192; O'NEIL 1997 und GIANNATTASIO ANDRIA 2008. KONSTAN 1997 bietet eine diachrone Studie, allerdings geht es ihm primär darum, zu zeigen, dass auch in der griechisch-römischen Antike Freundschaft auf affektiver Verbundenheit beruht habe (vgl. z. B. pointiert S. 5). Er räumt zwar ein, dass *philia* deutlich breiter gefasst sei als das englische «friendship», will aber *philos* als «friend» im englischen Sinne übersetzt wissen (vgl. z. B. KONSTAN 1996a, 71; KONSTAN 1997, 55 f.). Während ihm zuzustimmen ist, dass *philia* wie auch *amicitia* durchaus affektive Beziehungen beschreiben konnten, wird die Reduzierung auf diesen Aspekt der sozialen Realität weder in Griechenland noch in Rom gerecht.

²⁸ Vgl. Cic. *Lael.* 20: *est enim amicitia nihil aliud, nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio.* Zu Freundschaft bei Cicero vgl. u. a. HELDMANN 1976; SPIELVOGEL 1993; FÜRST 1996, 138–184; ROLLINGER 2014, 52–79 mit weiteren Literaturhinweisen.

Bündnisse der römischen Aristokraten.²⁹ Bereits Ciceros Definition ist vage genug, um beide Beziehungsarten zu integrieren. In den Quellen lässt sich überdies *amicitia* nicht immer eindeutig von Patron-Klient-Verbindungen trennen, da sich *patronus* und *cliens* gegenseitig als *amici* bezeichneten und damit die Asymmetrie der Beziehung semantisch nicht notwendigerweise zum Ausdruck gebracht wurde.³⁰

Die Schwierigkeit der genauen Abgrenzung von *amicitia* und *clientela* spiegelt sich in der Begrifflichkeit, welche moderne Studien zur Beschreibung der römischen Verhältnisse wählten: Matthias GELZER analysierte die horizontalen und vertikalen Beziehungen, welche die römische Gesellschaft durchzogen, unter dem Sammelbegriff der Nah- und Treuverhältnisse, während Christian MEIER von Bindungswesen sprach.³¹ Richard SALLER schied auf der Grundlage anthropologischer Konzepte zwischen Patronage und Freundschaft, auch wenn diese strikte Trennung in der Quellensprache oftmals nicht gegeben ist.³² Dieselben Phänomene werden in der Forschung folglich unter verschiedenen Begrifflichkeiten untersucht. Unbestritten ist jedoch die Bedeutung dieser vertikalen und horizontalen Verflechtungen für die Kohäsion der römischen Gesellschaft.³³

Amicitia und *clientela* waren Beziehungen, die von wechselseitiger Unterstützung geprägt waren. Einflussreiche Aristokraten gewährten ihresgleichen und sozial Schwächeren Hilfeleistungen in ökonomischen, juristischen und politischen Angelegenheiten.³⁴ Sie konnten ihrerseits auf den Beistand ihrer *amici* und *clientes* zählen, wenn es darum ging, Wählerstimmen auf sich zu vereinen. Jüngere Studien haben in diesem Kontext vermehrt die performativen Aspekte von

²⁹ SYME 1939, 157 bezeichnete *amicitia* beispielsweise als «a weapon of politics, not a sentiment based on congeniality» und TAYLOR 1949, 7 f. sah *amicitia* als Synonym für politische Partei. Demgegenüber hat bereits BRUNT 1965 (= BRUNT 1988) eingewandt, dass die Bandbreite der als *amicitia* bezeichneten Beziehungen weiter sei und darunter sowohl affektive Verbindungen als auch politische Bündnisse fallen konnten. Für die Funktionen, welche eine affektive Sprache in Zweckbündnissen erfüllen konnte, ist insbes. auf HALL 2009 zu verweisen. Einen prägnanten Überblick über die jüngste Forschung bietet ROLLINGER 2017.

³⁰ Vgl. z. B. EISENSTADT/RONIGER 1984, 61; VERBOVEN 2002, 49; WALLACE-HADRILL 1989, 77. Für die Begrifflichkeit römischer Freundschaft massgebend ist HELLEGOUARC'H 1963.

³¹ GELZER 1983 [1912]; MEIER 1966. Zu GELZER vgl. auch die Einordnung von STRAUSS 2017, bes. 175–189.

³² SALLER 1982; SALLER 1989.

³³ Dies haben zuletzt die Studien von ROLLINGER 2014; ROLLINGER 2017 für *amicitia* und GANTER 2015 für Patron-Klient-Verbindungen nochmals herausgestellt. Für einen ausführlichen Forschungsüberblick, der auch die verschiedenen in der Forschung verwendeten Begriffe diskutiert, vgl. ROLLINGER 2014, 17–52.

³⁴ Vgl. u. a. VERBOVEN 2002; ROLLINGER 2014.

amicitia in den Blick genommen.³⁵ So wurden Freundschaften durch eine Reihe von festgelegten Interaktionen täglich inszeniert und perpetuiert: Bei morgendlichen Begrüssungen (*salutationes*) warteten *amici* und *clientes* wichtigen Senatoren auf. Im Anschluss an die *salutatio* begleitete eine Schar von Freunden und Klienten den Hausherrn bei seinem Gang aufs Forum (*deductio*) oder bei Spaziergängen durch die Stadt (*adsectatio*). Auch ins Bad wurden Patrone begleitet. Aristokraten luden sich gegenseitig zu Gastmählern (*convivia*) ein. Bei diesen Interaktionen wurde immer auch auf die Hierarchie der Teilnehmer Rücksicht genommen: Die Reihenfolge des Zugangs zur *salutatio* etwa oder die Platzzuweisung beim *convivium* gaben Aufschluss über die soziale Stellung der Beteiligten. Für den einzelnen Aristokraten war es wichtig, eine möglichst grosse Schar an Freunden und Klienten zu haben: Sie zeugten von seinem Ansehen und seinem Einfluss. Nicht zuletzt standen sie auch für seine politische Durchsetzungskraft, da sich sein Anhang in Form von Wählerstimmen bei Magistratswahlen materialisieren liess.

Mit den geänderten politischen Verhältnissen verlor die Klientel in der frühen Kaiserzeit ihre unmittelbare politische Bedeutung.³⁶ Ein volles Haus am Morgen blieb dennoch ein Zeichen von Prestige.³⁷ Für politischen und sozialen Erfolg wurde jedoch die Nähe zum Kaiser wichtig. Senatoren warteten deshalb nun ihrerseits dem *princeps* auf. Wer zu den *amici Caesaris* gehörte, genoss wichtige Privilegien.³⁸ Auch wenn sich das Gravitationszentrum der Macht hin zum Kaiser und seinem Hof verschoben hatte, so blieben *amicitia* und *clientela* dennoch wichtige Institutionen.

Für die Spätantike wurde ebenfalls die Konstanz von Patronage- und Freundschaftsbeziehungen herausgestellt, und zwar im christlichen wie im paganen Bereich. An die Seite einflussreicher Senatoren und Amtsinhaber gesellten sich nun auch christliche Patrone in Form von Bischöfen und «Heiligen Männern», an die sich Schutzbedürftige mit weltlichen wie religiösen Sorgen wandten.³⁹

³⁵ Vgl. GOLDBECK 2010; ROLLINGER 2014, 134–155 zu *salutationes*; STEIN-HÖLKESKAMP 2005; SCHNURBUSCH 2011; ROLLINGER 2014, 156–180 zum *convivium*; O’SULLIVAN 2011; ÖSTENBERG 2015 zu Begleitungen. Vgl. allg. HARTMANN 2016.

³⁶ Dass dadurch patronale Beziehungen gänzlich an Bedeutung verloren, wie PREMIERSTEIN 1937 postulierte, ist von SALLER 1982; SALLER 1989 und WALLACE-HADRILL 1989 widerlegt worden. S. zu dieser Diskussion auch WINTERLING 2008, der die Positionen von PREMIERSTEIN und SALLER zu vereinen sucht, indem er herausstellt, dass für die Bedeutung von Patronage nicht nur der Austausch von Gütern wichtig sei, sondern auch damit verbundene performative und symbolische Aspekte, die der Inszenierung von Rangverhältnissen und sozialem Prestige dienen.

³⁷ Vgl. GOLDBECK 2010, 263–281 zur *salutatio* in der Kaiserzeit.

³⁸ Siehe v. a. WINTERLING 1999.

³⁹ Zu spätantiken Patronatsformen vgl. die grundlegende Studie von KRAUSE 1987. Zu den

Genauso wie in früheren Jahrhunderten war auch die spätantike Gesellschaft durch vielfältige vertikale wie horizontale Verbindungen gekennzeichnet. Eindeutlich bezeugen die aus dem vierten und fünften Jahrhundert besonders zahlreich erhaltenen Briefsammlungen die Freundschaftsbeziehungen, welche die christlichen und die nicht-christlichen Eliten miteinander verbanden.⁴⁰ Mehrere prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen haben sich diesen Verbindungen angenommen und die Bedeutung von weitreichenden Netzwerken für den sozialen und politischen Erfolg Einzelner sowie für die Durchsetzung von kirchenpolitischen Anliegen ausgewertet.⁴¹

Die Forschung hat sich indes vor allem mit philosophischen und theologischen Konzeptionen spätantiker Freundschaft auseinandergesetzt und nach den Veränderungen in der Freundschaftstheorie gefragt, die durch die zunehmende Bedeutung des Christentums bedingt waren.⁴² Denn in der christlichen Theologie war nicht das soziale Konzept der Freundschaft, sondern das der Verwandtschaft von zentraler Bedeutung. Im Neuen Testament erscheint *philia* nur ein einziges Mal (Jak 4,4) und bezeichnenderweise negativ als Freundschaft mit der Welt (φιλία τοῦ κόσμου), die Feindschaft gegen Gott (ἐχθρα τοῦ θεοῦ) bedeutet.⁴³ Der Kern der christlichen Lehre bestand gerade darin, dass sich ihre Liebe und Fürsorge nicht auf die Freunde beschränkte, sondern alle mit einbezog, auch Feinde. Zur Umschreibung der christlichen Nächstenliebe wurde deshalb nicht auf die Freundschaftsterminologie, sondern auf *caritas* und ἀγάπη zurückgegriffen.⁴⁴ Zwar bezeichnete Jesus seine Jünger auch als Freunde, doch dominiert im Neuen Testament und unter den frühen Christen zur Beschreibung von Beziehungen die Verwandtschaftsterminologie.⁴⁵ In Bezug auf die gemein-

«holy men» als Patrone vgl. BROWN 1971. Zur christlichen Patronage allgm. vgl. REBENICH 2001 mit weiteren Literaturhinweisen.

⁴⁰ Einen Überblick über die erhaltenen Briefsammlungen bietet der Sammelband von SOGNO/STORIN/WATTS 2017.

⁴¹ Vgl. u. a. MATTHEWS 1974; MATTHEWS 1975; CLARK 1991; CLARK 1992; REBENICH 1992; MORGENSTERN 1993; FÜRST 1999; CONRING 2001; MRATSCHEK 2002; VAN DAM 2003; CAIN 2009; LUCHNER 2008; LUCHNER 2010; SCHOR 2007; SCHOR 2009; SCHOR 2011.

⁴² Siehe u. a. FABRE 1949; VISCHER 1953b; LIENHARD 1990; WHITE 1992; PIZZOLATO 1993; KONSTAN 1996b; CASSIDY 1999; FÜRST 1999; KONSTAN 2000; CARMICHAEL 2004. Für die nicht-christliche Konzeption von Freundschaft ist auf die Studie von SCHRAMM 2013 hinzuweisen, der sich mit dem Einfluss des Neuplatonismus auf die *philia*-Konzeption u. a. in den Schriften Julians und Themistius' beschäftigt hat.

⁴³ Vgl. TREU 1972, 435 f.

⁴⁴ Siehe PÉTRÉ 1948.

⁴⁵ Zur Freundschaftsterminologie im Neuen Testament vgl. HARNACK 2018 [1924], 433–436; TREU 1972, 425 f.; WHITE 1992, 48–53 und bes. MITCHELL 1997, der seine Untersuchung nicht auf die Freundschaftsbegrifflichkeit beschränkt, sondern auf Freundschaftstopoi auswei-

same Vaterschaft Gottes verstanden sich die Christen gegenseitig als Brüder und Schwestern.⁴⁶ Das schloss Freundschaft nicht prinzipiell aus. So spricht Ambrosius von der *amicitia cum fratribus*.⁴⁷

Aufgrund der Unterschiede zwischen der bedingungslosen Nächstenliebe und der auf Gegenseitigkeit beruhenden klassischen Freundschaft haben sich zahlreiche Studien mit der Frage auseinandergesetzt, wie christliche Autoren klassische Freundschaftstheorien rezipierten und gegebenenfalls adaptierten, um sie mit der christlichen Lehre in Einklang zu bringen. Die Schriften von Augustinus haben dabei besonders viel Aufmerksamkeit erhalten.⁴⁸ Ein wichtiger Aspekt der christlichen Theoriebildung war die Umdeutung des klassischen Tugendbegriffes (*virtus* / ἀρετή). Das Ideal der Tugendfreundschaft verband nun nicht mehr die sittlich guten Menschen, sondern diejenigen, die sich im christlichen Glauben und in der christlichen Lebensweise auszeichneten.

Adrian BRÄNDLI hat in einer diachronen Studie zum Freundschaftsbegriff im Westen des Römischen Reiches zu Recht darauf hingewiesen, dass sich theoretische Reflexion und soziale Praxis immer interdependent entwickelten und dass angesichts der zahlreichen theologischen Debatten im vierten und fünften Jahrhundert das Bedürfnis nach Exklusion die Theoriebildung genauso sehr beeinflusste wie die Notwendigkeit zur Inklusion.⁴⁹ In der Realität erreichte die christliche Nächstenliebe ihre Grenze dort, wo Häretiker, die zu Feinden Gottes stilisiert wurden, betroffen waren.⁵⁰ Zur Konstituierung von christlicher Freundschaft war die *recta fides* zentral, wie Stefan REBENICH an der Auseinandersetzung zwischen Hieronymus und Augustinus exemplarisch gezeigt hat.⁵¹ An diese Ergebnisse werden meine Untersuchungen anschließen.

Bei der Betrachtung der bisherigen Forschung zum Thema der spätantiken Freundschaft fällt zum einen auf, dass Studien zu Freundschaftstheorien stärker vertreten sind als solche, welche die soziale Praxis berücksichtigen. Zum anderen ist ein eindeutiger Schwerpunkt auf den westlichen Autoren und damit auf dem

tet. S. auch KLAUCK 1991. Zum Thema der Gottesfreundschaft vgl. PETERSON 1923; TREU 1972, 424; TREU 1981; KONSTAN 1996b, 95.

⁴⁶ HARNACK 2018 [1924], 436. S. zur Bruderterminologie auch SCHEKLE 1954 und bes. DUJARIER 1991.

⁴⁷ Ambr. *off.* 3.132. Zu Freundschaft bei Ambrosius vgl. BRÄNDLI 2016, 119–168.

⁴⁸ Vgl. u. a. McNAMARA 1958; MONAGLE 1971; PIZZOLATO 1974; BRECHTKEN 1975; McEVOY 1986; CASSIDY 1992; FÜRST 1999 und REBENICH 2012 mit weiteren Literaturhinweisen.

⁴⁹ BRÄNDLI 2016.

⁵⁰ Vgl. BRÄNDLI 2013, der gezeigt hat, dass sich bereits Cyprian des klassischen Freund-Feind-Schemas bediente, um Häretiker als Feinde Gottes aus der Brüdergemeinschaft auszuschließen.

⁵¹ REBENICH 2008a; REBENICH 2009; REBENICH 2012.

lateinischen Konzept der *amicitia* feststellbar. So ist bislang das umfangreiche Briefkorpus des Libanius noch nicht systematisch auf die Frage nach der Bedeutung von *philia* als soziale Beziehung ausgewertet worden.⁵²

Weiter ist festzustellen, dass im letzten Jahrzehnt zwar eine Reihe von Studien zur performativen Funktion von *amicitia* in der römischen Republik und der frühen Kaiserzeit veröffentlicht wurden, die Frage nach der Performanz von Freundschaft in der Spätantike jedoch bislang weder für nicht-christliche noch für christliche Beziehungen gestellt worden ist.⁵³ Auch Interaktionsformen zwischen den verschiedenen Eliten des Imperium Romanum sind bislang noch nicht eingehend untersucht worden.

Hier möchte die vorliegende Studie, die Freundschaft bei Libanius sowie den Kappadokiern und Johannes Chrysostomus untersuchen wird, einsetzen. Mit den gewählten Autoren wird der Blick auf die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts gelenkt. Die Untersuchung von Zeugnissen, die zeitlich nah beieinander liegen, ermöglicht den synchronen Vergleich von Freundschaftsvorstellungen im christlichen wie im nicht-christlichen Kontext. Auch von den Kappadokiern und Johannes Chrysostomus sind umfangreiche Briefsammlungen erhalten. Ihnen kommt für die Rekonstruktion des Freundschaftskonzeptes im christlichen Kontext dieselbe Bedeutung zu wie den Werken des Libanius im nicht-christlichen Bereich.

2. KOMMUNIKATION UNTER FREUNDEN UND DIE PERFORMANZ VON NÄHE UND DISTANZ

Im Zentrum dieser Arbeit stehen zwei miteinander verbundene Fragen: Erstens soll versucht werden, das soziale Konzept der *philia* und die Bedeutung dieser Beziehungsform im vierten Jahrhundert näher zu fassen. Zweitens sollen die Formen der Kommunikation unter Freunden und die Möglichkeiten, unterschiedliche Grade von Nähe und Distanz auszudrücken, rekonstruiert werden. Beide Aspekte sollen sowohl im paganen wie im christlichen Milieu untersucht und miteinander verglichen werden. Daraus ergibt sich drittens die Frage nach dem Einfluss der zunehmenden Christianisierung auf die Bildung von sozial und poli-

⁵² Auch BRADBURY 2006 hat in dem einzigen zum Thema vorliegenden Aufsatz auf das Forschungsdesiderat hingewiesen. BRADBURY 2004a; BRADBURY 2014 und SANDWELL 2007a verweisen auf die Bedeutung der Netzwerke für Libanius.

⁵³ So widmet KRITZINGER 2016, 70–73 in seiner Studie zu Repräsentationsformen von Bischöfen den Beziehungen zwischen dem christlichen Gemeindeoberhaupt und den sozialen Eliten lediglich drei Seiten und kommt über Gemeinplätze nicht hinaus.

tisch wirksamen Netzwerken. Im Folgenden sind jedoch zunächst die zentralen Begriffe und das theoretische Instrumentarium dieser Arbeit kurz vorzustellen und die erkenntnisleitenden Fragen und Thesen zu präzisieren.

Diese Arbeit verwendet den Begriff «Freundschaft», um freiwillig eingegangene interpersonale Beziehungen zwischen Gleichrangigen oder annähernd Gleichrangigen zu bezeichnen. Dabei wird Freundschaft «als ein *cluster* sozialer Praktiken» verstanden,⁵⁴ die in Bezug auf das vierte Jahrhundert im Rahmen dieser Arbeit eruiert werden müssen. Freundschaft dient somit als heuristischer Begriff. Welche Erwartungen und Normen mit spätantiker Freundschaft verbunden waren, soll diese Arbeit klären.

Um Freundschaft als soziales Konzept zu fassen, wird zunächst auf Methoden der historischen Semantik zurückgegriffen, wie sie insbesondere von Reinhart KOSELLECK geprägt worden sind.⁵⁵ Der Fokus wird auf den Begriffen *φιλία* und *ἀγάπη* liegen. Es wird jedoch das breitere Wortfeld in die Untersuchung mit einbezogen, indem alle Begriffe des Stammes *φιλ-* und *ἀγαπ-* untersucht und implizit auch Stellen mit einbezogen werden, in denen bedeutungsverwandte Begriffe wie beispielsweise *συνήθεια*, *ἑταῖρος*, *γνώριμος* und *ἀδελφός* vorkommen. Über die begriffsgeschichtliche Methode können auch Verbindungen mit anderen Konzepten, wie beispielsweise *χάρις*, erfasst und analysiert werden. Die einzelnen Belegstellen werden dabei nicht lexikalisch aneinandergereiht, sondern immer in ihrem konkreten historischen Kontext interpretiert und ausgewertet.

Die Untersuchung wird sich an folgenden erkenntnisleitenden Fragen orientieren: Was wurde im vierten Jahrhundert unter *philia* verstanden? Mit welchen Erwartungshaltungen, Normen und Konventionen war *philia* verbunden? Wie wurden *philiai* konstituiert und zwischen wem konnten sie bestehen? Welche Bedeutung hatte die Religion für die Konstituierung von Freundschaftsbeziehungen? Wie veränderte sich *philia* durch die zunehmende Christianisierung des Römischen Reiches? Und wie verhielt sich *philia* zur christlichen *agape*? Daneben interessieren die Formen der Kommunikation, die mit *philia* verbunden waren.

Unter «Kommunikation» wird dabei nicht die Nachrichtenübermittlung von A nach B verstanden, sondern in Anlehnung an Niklas LUHMANN eine wechselseitige Bezugnahme von zwei oder mehr Akteuren. Damit Kommunikation entstehen kann, muss eine Information vorhanden sein, die mitgeteilt und als Mitteilung verstanden wird.⁵⁶ Kommuniziert werden kann verbal und nonver-

⁵⁴ Vgl. GRÄTZ/MEIER/PELICAN 2003, 5 mit Verweis auf CARRIER 1999, 35.

⁵⁵ Siehe u. a. KOSELLECK 1972; KOSELLECK 1979; KOSELLECK 2006. Vgl. auch STEINMETZ 2008; JOAS/VOGT 2011; MÜLLER/SCHMIEDER 2016; STEINMETZ/FREEDEN/FERNÁNDEZ-SEBASTIÁN 2017.

⁵⁶ Vgl. LUHMANN 1984, 191–200; LUHMANN 2008, 111. S. auch SCHLÖGL 2004, 11; STOLL-

bal. Mithin können auch Gesten und Handlungen Kommunikationsakte sein. Dabei muss das, was mitgeteilt, und das, was verstanden wird, nicht identisch sein. Jedoch setzt erst eine Reaktion, auch eine ablehnende, Kommunikation in Gang. Kommunikation ist somit immer ein reziprokes Geschehen. Vorausgesetzt wird meistens, dass die beteiligten Akteure ein gewisses Repertoire an Zeichen und Regeln kennen und teilen, so dass Verständigung möglich ist. Dazu gehören die Sprache, aber auch weitere nichtverbale Zeichensysteme. Nur wenn die kulturellen Codes bekannt sind, können sie einerseits gedeutet und reproduziert, andererseits bewusst gebrochen oder verändert werden. Da sich Kommunikation an kollektiven Normen orientiert, ist sie nie zeitlos, sondern immer eingebunden in grössere historische und soziale Zusammenhänge. Kommunikation ist performativ, indem sie durch sich selbst sowohl überindividuelle Strukturen bestätigt als auch neue schafft. Wie Barbara STOLLBERG-RILINGER betont hat, folgt «aus der Reziprozität, Kollektivität und Performativität [...], dass Kommunikationsakte immer auch Akte der Konstituierung und Selbstverständigung einer Gruppe sind. Aus den Kommunikationsakten lassen sich Regeln konstituieren, die ihnen zugrunde liegen und über die sich eine Gruppe definiert.»⁵⁷

Zur Erforschung von Freundschaft eignet sich der Zugang über die Frage nach der Kommunikation deshalb besonders gut, da damit diejenigen sozialen Praktiken in den Blick kommen, die *philia* ausmachen. In dieser Arbeit interessiert besonders, welche Formen der Kommunikation unter Freunden erwartet wurden. Gab es spezifische Kommunikationsakte, die *philia* konstituierten? Konnten über die Form und die Häufigkeit von Interaktionen graduelle Abstufungen der Verbundenheit und der Verbindlichkeit zum Ausdruck gebracht werden? Und ganz allgemein: Wie sichtbar waren Freundschaften?

Kommunikation setzt unmittelbare oder mittelbare Anwesenheit voraus. Nur wer anwesend ist oder als anwesend wahrgenommen wird, kann sich an der Kommunikation beteiligen. Interaktion wird daher nach LUHMANN als Kommunikation unter Anwesenden definiert.⁵⁸ In Bezug auf die Spätantike sind wir mit der Situation konfrontiert, dass ein Grossteil der bekannten Beziehungen nicht zwischen Anwesenden gepflegt wurde, sondern über das Medium des Briefes zwischen Freunden, die in verschiedenen Regionen des Imperium Romanum lebten. In der Analyse der Kommunikationsformen wird in dieser Studie deshalb zwischen der Kommunikation unter Anwesenden und der Kommunikation mit

BERG-RILINGER 2004, 493. Im Folgenden orientiere ich mich weitgehend an STOLLBERG-RILINGER 2004.

⁵⁷ STOLLBERG-RILINGER 2004, 496.

⁵⁸ LUHMANN 1997, 815; KIESERLING 1999.

Abwesenden unterschieden.⁵⁹ Während bei der Kommunikation unter Anwesenden ein ganzes Repertoire an Interaktionsformen zur Verfügung stand, war die Kommunikation mit Abwesenden eingeschränkter. Sie musste über Stellvertreter erfolgen, sei es in Form von Briefen oder Boten. Dies eröffnete wiederum Strategien, um Abwesende in die Kommunikation unter Anwesenden zu integrieren, die ebenfalls Teil dieser Untersuchung sein sollen.

In Bezug auf die Kommunikation mit An- sowie mit Abwesenden stehen überdies die Fragen nach der Sichtbarkeit dieser Beziehungen und nach den Möglichkeiten, über die Kommunikation graduelle Abstufungen von Nähe zum Ausdruck zu bringen, im Zentrum des Interesses. Wenn ich in diesem Zusammenhang von «Performanz» spreche, bediene ich mich eines Begriffes, der sich in den letzten Jahrzehnten «von einem *terminus technicus* der Sprechakttheorie zu einem *umbrella term* der Kulturwissenschaften verwandelt» hat, wie Uwe WIRTH die ubiquitäre und unspezifische Verwendung dieses Konzeptes auf den Punkt gebracht hat.⁶⁰ Entsprechend werden unter dem Performanzbegriff verschiedene Theorien subsumiert, die je nach Fachgebiet und Autor auf ganz unterschiedliche Aspekte fokussieren. Jürgen MARTSCHUKAT und Steffen PATZOLD haben sich der Anwendung dieser Theorieangebote für die Geschichtswissenschaft angenommen. Ich folge ihrer Definition, wonach die Performanztheorie besagt, «dass Bedeutung im Augenblick des Äusserns, Aufführens, des Sich-Verhaltens selbst hervorgebracht, also stets neu *in actu*, im Zusammenspiel aller Beteiligten generiert» wird.⁶¹ Dieser Aspekt ist für Freundschaften besonders wichtig, da sie nie als gegeben vorausgesetzt werden können, sondern im Gegensatz zu Verwandtschaft kontinuierlicher Bestätigung bedürfen, um weiterhin zu existieren. Über die Performanz von Freundschaft können graduelle Abstufungen zum Ausdruck gebracht werden. In der Kommunikation liegt somit die Möglichkeit, Veränderungen wie Bestätigungen einer *philia* zu inszenieren.

Zur Bezeichnung der graduellen Abstufungen von Beziehungen verwende ich die relativen Begriffe der «Nähe» und «Distanz». Im Gegensatz zu In- und Exklusion sind die beiden Begriffe nicht absolut zu verstehen und implizieren damit, dass es nicht immer eine klare Grenzziehung gibt. Während bei Gruppen mit eindeutigen Kriterien der Zugehörigkeit – so etwa bei christlichen Gemeinschaften – von In- und Exklusion gesprochen werden kann, sind Nähe und Distanz als Begriffe, die graduelle Abstufungen bezeichnen können, besser geeignet, um die Dynamik von Freundschaftsbeziehungen zu erfassen.

⁵⁹ Dass die Frage nach An- und Abwesenheit neue Perspektiven auf soziale Interaktionen werfen kann, haben z. B. HABENSTEIN 2015 und LEPPIN 2018 gezeigt.

⁶⁰ WIRTH 2002, 10.

⁶¹ MARTSCHUKAT/PATZOLD 2003, 27.

Nähe bedeutet *philia*. Nähe ist jedoch nicht absolut, sondern man kann mehr oder weniger nah sein. Stellt man sich eine Linie vor, so wäre auf der einen Seite Distanz, auf der anderen Seite Nähe verortet. In der Mitte könnte man eine Neutralitätszone definieren. Alle Beziehungen, die zwischen dieser Neutralitätszone und Nähe anzusiedeln sind, würden als Freundschaft bezeichnet. Wird absolute Distanz zum Ausdruck gebracht und nicht nur eine relative Distanzierung, so ist von Feindschaft auszugehen. Relative Distanzierung liegt dann vor, wenn ein früherer Freund beispielsweise nicht mehr in den Genuss von Interaktionen kommt, die eine besondere Nähe symbolisieren, jedoch grundsätzlich noch an Kommunikationen partizipiert, die für Freundschaft stehen.

Die Performanz von Nähe und Distanz sowie die gewählten Kommunikationsformen waren in der Spätantike von mehreren Bedingungen abhängig. Wie Kommunikation ablief, bestimmte nicht nur die *individuelle Nähe* zwischen zwei Personen, sondern auch ihre gesellschaftliche Stellung. Diesen letzten Aspekt möchte ich als *formalisierte Nähe* bezeichnen. Die meisten Interaktionsformen inszenierten nicht nur individuelle, sondern immer auch formalisierte Nähe oder Distanz. Jeweils nach dem hierarchischen Verhältnis, in dem zwei Personen zueinanderstanden, wurde individuelle Nähe anders ausgedrückt. Individuelle Nähe ist dabei nicht mit einer affektiven Bindung gleichzusetzen. Vielmehr bedeutete individuelle Nähe, dass eine starke *philia*-Beziehung vorlag. Diese konnte in der hier interessierenden Epoche durchaus auf persönlicher Sympathie beruhen; es wirkten jedoch auch andere Elemente verbindend, und eine emotionale Verbundenheit war kein zwingendes Kriterium für eine *philia*, wie im Laufe dieser Arbeit zu zeigen sein wird. Besondere Bedeutung erlangte im innerchristlichen Diskurs die Übereinstimmung in dogmatischen Fragen. In diesem Zusammenhang werde ich von *theologischer Nähe* sprechen. Auch die theologische Nähe wirkte sich auf die Performanz von individueller wie auch von formalisierter Nähe aus.

Die Frage nach der Performanz von Nähe und Distanz bedingt, dass vor allem diejenigen Aspekte der Kommunikation betrachtet werden, die als symbolisch zu klassifizieren sind. Während instrumentelle Kommunikation einen bestimmten Zweck verfolgt, liegt der Sinn symbolischer Kommunikation bereits im Akt der Kommunikation an sich.⁶² Meistens kommen jedem Kommunikationsakt mehrere Funktionen zu: Ein Teilnehmer an einer morgendlichen Begrüßung wollte den Anlass womöglich nutzen, um dem Hausherrn eine Bitte vorzutragen. Gleichzeitig symbolisierte aber bereits die Teilnahme an der *salutatio* das Ver-

⁶² Zur Definition von symbolischer Kommunikation vgl. bes. STOLLBERG-RILINGER 2004, 496–502, hier 498. S. auch GOLDBECK 2010, 19 f. zur Anwendung dieser Unterscheidung auf die *salutationes* in Rom.

hältnis, das zwischen Besucher und Besuchtem bestand. Dem Erkenntnisinteresse der vorliegenden Arbeit entsprechend wird der Schwerpunkt auf die zweite Funktion gelegt, die Einbettung in den grösseren Kontext soll aber nicht ausser Acht gelassen werden.

Bei der Betrachtung von Kommunikation haben Historiker immer das Problem, dass sie diese Interaktionen nicht unmittelbar miterleben können, sondern auf Berichte ihrer Quellen angewiesen sind.⁶³ Diese filtern das Erlebte und geben nur das wieder, was für ihr Narrativ von Bedeutung war. Vieles, was ihren Zeitgenossen selbstverständlich erscheinen musste, wurde ausgelassen. Vor allem Beziehungen und Kommunikationsakte, die nicht alltäglich waren, wurden betont. Ob Kommunikationen so abliefen, wie sie in den uns verfügbaren Quellen erzählt werden, kann in den meisten Fällen nicht mit Sicherheit bestimmt werden. Es wird jedoch von der Prämisse ausgegangen, dass selbst beim Nacherzählen oder Umdeuten von Kommunikationen auf ein Zeichensystem zurückgegriffen werden musste, das für die Zeitgenossen verständlich war. Berichte über Interaktionen stellen zugleich einen eigenen Kommunikationsakt mit neuen Beteiligten dar. Die Performanz von Nähe oder Distanz fand nicht nur unmittelbar vor den Anwesenden statt, sondern konnte über Reden und Briefe mündlich wie schriftlich weiterverbreitet werden. Soweit wie möglich wird dem Kontext dieser sekundären Verbreitung bei der Auswertung der Quellen Rechnung getragen. Es wird in erster Linie jedoch darum gehen, überhaupt diejenigen Kommunikationsformen zu eruieren, welche die An- und Abwesenden über eine vorhandene Beziehung informierten.

3. «ONE USES WHAT ONE HAS, AND THERE IS WORK TO BE DONE»⁶⁴

Mit Libanius, Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa und Johannes Chrysostomus wurden für diese Studie fünf Autoren ausgewählt, die geographisch und zeitlich in unmittelbarer Nähe zu verorten sind. Die Analyse von fünf zeitgleich schreibenden Autoren ermöglicht eine repräsentative Erforschung von Freundschaft im Osten des Imperium Romanum.

Libanius (ca. 314–393) und Johannes Chrysostomus (ca. 344/349–407) lebten beide in Antiochia, der Hauptstadt der römischen Provinz Syrien. Zwar ist kein direkter Kontakt zwischen ihnen nachweisbar, es ist aber davon auszugehen, dass sie sich gekannt haben. Auch die Berichte der Kirchenhistoriker, wonach Chrysostomus die Rhetorikschule des 30 Jahre älteren Libanius besucht habe, klingen

⁶³ Siehe STOLLBERG-RILINGER 2004, 496; MARTSCHUKAT/PATZOLD 2003, 27.

⁶⁴ SYME 1968, 145 (= SYME 1979, 711).

durchaus plausibel.⁶⁵ Die drei Kappadokier stammten alle, wie schon der Name besagt, aus derselben Region und waren untereinander eng vernetzt. Basilius von Caesarea (ca. 330–379) und Gregor von Nyssa (ca. 335–394) waren Brüder, Gregor von Nazianz (ca. 329–390) ein Freund von ihnen. Wahrscheinlich standen sie auch mit Libanius in Kontakt. Ein erhaltener Briefwechsel zwischen Libanius und Basilius wird jedoch zumindest in Teilen als spätere Fälschung betrachtet.⁶⁶ Ob die Protagonisten dieser Arbeit einander kannten oder nicht, ist für die Untersuchung allerdings von untergeordneter Bedeutung. Es wird nicht darum gehen, spezifische Beziehungen nachzuzeichnen, sondern allgemeine Elemente der Kommunikation unter Freunden zu identifizieren. Wichtiger sind deshalb die augenscheinlichen Gemeinsamkeiten und Unterschiede der zu betrachtenden Autoren: Es ist festzuhalten, dass alle eine vergleichbare soziale Herkunft aufwiesen, indem sie zu den sozialen Eliten ihrer Städte gehörten und in den Genuss einer guten Ausbildung kamen. Während jedoch Libanius ein überzeugter Anhänger der traditionellen griechischen Kulte und Götter war, bekannten sich die Kappadokier und Johannes Chrysostomus zum christlichen Glauben. Die Autoren werden deshalb in zwei Fallstudien untersucht. Zunächst wird Libanius als Vertreter der paganen Elite betrachtet (Teil II.), während im Anschluss (Teil III.) die christlichen Autoren untersucht werden.

Dass den vier christlichen Autoren somit nur ein einziger Repräsentant der paganen Elite gegenübersteht, ist der Überlieferungslage geschuldet. Im Osten des Imperium Romanum haben sich aus dem vierten Jahrhundert nur zwei nicht-christliche Briefsammlungen erhalten: diejenige des Kaisers Julian und diejenige des Libanius. Die Briefe Julians werden in dieser Untersuchung zwar berücksichtigt, aber immer unter dem Vorbehalt, dass sie als kaiserliche Schreiben nicht als repräsentativ für die Interaktion zwischen den sozialen Eliten gelten können. Ein Verlust ist es sicherlich, dass sich von dem Politiker und Philosophen Themistius keine Briefe erhalten haben. Er wird uns in dieser Arbeit aber zumindest als Korrespondent von Libanius begegnen.⁶⁷

Auch wenn Libanius folglich weitgehend als einziger Repräsentant nicht-christlicher Provenienz gelten muss, so ist die Quellenlage keineswegs schlecht: Libanius' Briefsammlung umfasst mehr als 1500 Episteln und damit doppelt so viele, wie von allen vier christlichen Autoren zusammen erhalten sind. Die Briefe des Libanius sind immer noch erst teilweise übersetzt. An vielen Stellen werden

⁶⁵ Socr. 6.3.1–4; Soz. 8.2.2–7. Vgl. MALOSSE 2008a.

⁶⁶ Zur Forschungsdiskussion vgl. WINTJES 2005, 24 Anm. 47; NESSELRATH 2010; NESSELRATH 2012, 126 f. und VAN HOOF 2016.

⁶⁷ Themistius verfasste eine Rede über die Freundschaft (*or.* 22), die SCHRAMM 2013 ausführlich diskutiert hat.

daher Zeugnisse vorgestellt, die bislang kaum erforscht worden sind. Die Briefe stellen die wichtigste Quelle dar, um Freundschaftskommunikation zu analysieren, da sie einerseits selbst ein Kommunikationsakt sind und andererseits oftmals über *philia* reflektieren. Wichtige Hinweise finden sich aber auch in der Autobiographie (or. 1) des Libanius sowie in denjenigen seiner *orationes*, welche an imperiale Beamte gerichtet sind und Bezug auf persönliche Interaktionen nehmen, wie in der eingangs zitierten Rede an Caesarius. Bei den christlichen Autoren werden ebenfalls Briefe als Quellen herangezogen, die bislang in der Forschung nicht intensiv bearbeitet worden sind.

Dass Heiden und Christen in zwei separaten Fallstudien behandelt werden, soll keine gesellschaftliche Trennung entlang der Religionsgrenzen implizieren.⁶⁸ Vielmehr wird die Arbeit zeigen, dass zahlreiche interreligiöse Verbindungen vorhanden waren. Bei den christlichen Autoren sollen immer sowohl Beziehungen zwischen Christen und Nicht-Christen als auch Beziehungen unter Klerikern betrachtet werden. Damit wird auch zwischen verschiedenen Kontexten geschieden, in welchen die Kommunikationen stattfanden; behelfsmässig lassen sich diese als «weltlich» und «kirchlich» beschreiben.

Wenn nachfolgend von der Kommunikation unter Freunden die Rede ist, dann ist damit die Kommunikation zwischen den Angehörigen der sozialen Eliten gemeint. Das bedeutet, dass die Interaktion von Bischöfen mit einfachen Bevölkerungsschichten im Rahmen von karitativen Projekten oder im Gottesdienst nicht betrachtet wird, da diese Personen nicht über *philia* miteinander verbunden waren.

Die beiden Fallstudien, die hier präsentiert werden, sind weitgehend analog aufgebaut, um die Ergebnisse, die sich aus der Analyse des Libanius und der christlichen Autoren ergeben, auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede prüfen zu können.

Der zweite Teil (II.) der Arbeit ist Libanius gewidmet. Da er als einziger Vertreter der paganen Elite untersucht wird, ist es notwendig, seine soziale Stellung möglichst genau zu beschreiben. Die Frage, welche Beziehungen bei Libanius überhaupt fassbar sind, ist ebenfalls zu klären. Dies soll im ersten Kapitel (II.1.) geschehen. Im zweiten Kapitel (II.2.) folgt dann eine begriffsgeschichtliche

⁶⁸ Auch wenn in dieser Arbeit die Begriffe «Christen», «Heiden» und «Pagane» verwendet werden, soll damit keineswegs impliziert werden, dass es sich dabei um statische Gruppen handelt. Insbesondere der Begriff «Heide» stellt eine Fremdbeschreibung dar, die den vielfältigen poly- und monotheistischen Glaubensformen und -praktiken, die mit der griechisch-römischen Religion verbunden sind, nicht gerecht wird. Dass sich Akteure nicht nur über ihre Religionszugehörigkeit definierten, sondern verschiedene Identitätsangebote gleichzeitig nutzten, hat z. B. REBILLARD 2012; REBILLARD 2015 gezeigt und wird nicht zuletzt auch in dieser Studie immer wieder deutlich.

Untersuchung, um das soziale Konzept der *philia* bei Libanius zu analysieren. Die Normen und Erwartungen, die an *philia* gerichtet waren, werden rekonstruiert und die Elemente, die konstituierend und vertrauensbildend wirkten, herausgearbeitet. Es ist zu fragen, zwischen wem *philiai* entstehen konnten und welche Bedeutung diese Beziehungen für den eigenen sozialen Status hatten. Auch der Umgang mit religiösen Differenzen soll an dieser Stelle diskutiert werden. Im dritten Kapitel (II.3.) werden verschiedene Formen der Kommunikation unter Anwesenden betrachtet, die Aufschluss über eine Beziehung geben konnten. Der Fokus wird auf der *salutatio*, auf Nachmittagsbesuchen, Gastmählern, dem gemeinsamen Baden und Begrüßungsformen liegen. Es folgt im vierten Kapitel (II.4.) eine Analyse der Kommunikation mit Abwesenden. Hier ist zu fragen, wie über das Medium des Briefes Nähe und Distanz ausgedrückt werden konnten.

Im dritten Teil (III.) stehen die christlichen Autoren im Mittelpunkt. Auch hier erfolgt im ersten Kapitel (III.1.) zunächst eine kurze soziale und historische Verortung der Akteure, bevor im zweiten Kapitel (III.2.) die Begriffe *philia* und *agape* untersucht werden. Ziel ist es einerseits, Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu den bei Libanius identifizierten Normen und Erwartungen an *philia* herauszuarbeiten. Andererseits soll nach der Bedeutung des christlich konnotierten Begriffes *agape* im Kontext von Freundschaftsnetzwerken gefragt werden. Im dritten Kapitel (III.3.) zur Kommunikation unter Anwesenden steht die Frage im Mittelpunkt, an welchen Regeln und Normen sich Christen – und insbesondere Kleriker – orientierten, wenn sie einerseits mit weltlichen Eliten und andererseits untereinander interagierten. Bei der Analyse der Kommunikation mit Abwesenden im vierten Kapitel (III.4.) soll schliesslich geklärt werden, welche Bedeutung der Brief im klerikalen Kontext hatte und wie er dazu genutzt werden konnte, um theologische Debatten auszutragen und um In- sowie Exklusion auszudrücken.

II. Libanius

1. LIBANIUS ALS VERTRETER DER PAGANEN ÉLITE

Es gibt keinen Autor aus dem griechischen Osten des Imperium Romanum im vierten nachchristlichen Jahrhundert, über den wir besser unterrichtet wären als über Libanius. Nicht weniger als 1544 Briefe, 64 Reden sowie zahlreiche Deklamationen und *Progymnasmata* sind von ihm überliefert.¹ Seine Schriften, darunter insbesondere die autobiographische erste Rede, bieten hinreichende Informationen, um die wichtigsten Stationen seines Lebens nachzuzeichnen:²

Libanius wurde im Jahr 314 als Sohn einer bedeutenden kurialen Familie in Antiochia am Orontes geboren.³ Er wuchs auf einem Landgut in der Nähe der syrischen Metropole auf, die im vierten Jahrhundert zu den grossen und florie-

¹ Die massgebende Edition von Libanius' Schriften ist R. FOERSTER, *Libanii Opera*, vol. 1–12, Leipzig 1903–1922. Die verstreuten und immer noch nur partiell verfügbaren Übersetzungen zu Libanius sind bei VAN HOOF 2014a in den Appendices B–E aufgelistet. Zu ergänzen ist die Liste seither mit R. CRIBIORE, *Between City and School. Selected Orations of Libanius* (Translated Texts for Historians Bd. 65), Liverpool 2015; U. LEMPP, *Libanios. Musterreden. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert* (BGL 78), Stuttgart 2015; A. PELLIZZARI, *Maestro di retorica, maestro di vita. Le lettere teodosiane di Libanio di Antiochia*, Rom 2017 und R. J. PENELLA, *Libanius. Ten Mythological and Historical Declamations. Introduction, Translation, and Notes*, Cambridge 2020. Einen Einstieg in die verschiedenen Gattungen des libanischen Œuvres mit weiterführender Literatur bieten CABOURET 2014 (*Epistulae*); MALOSSE 2014 (*Orationes*); PENELLA 2014 (*Declamationes*) und GIBSON 2014 (*Progymnasmata*).

² In dieser Überlieferungssituation liegt auch die grösste Schwierigkeit in der Beschäftigung mit Libanius: Die meisten Informationen stammen von ihm selbst. Ein Korrektiv von aussen fehlt weitgehend. Als zeitnahe Quelle hat sich eine kurze Lebensbeschreibung in den Philosophen- und Sophistenviten des Eunapius von Sardis erhalten, der jedoch selbst in weiten Teilen auf Libanius' Schriften zurückgreift und ein sehr zwiespältiges Porträt des antiochenischen Sophisten hinterlässt, das von persönlicher Antipathie geprägt ist. Eine kritische Beurteilung von Eunapius als Quelle für Libanius findet sich u. a. bei PENELLA 1990, 100–107 und SWAIN 2004, 373–379. Zu Libanius' Leben s. die Darstellungen von SIEVERS 1868; WINTJES 2005; NESSELRATH 2008; NESSELRATH 2012 sowie die präzisen Analysen in PETIT 1955 und LIEBESCHUETZ 1972. Zur Interpretation von Libanius' Autobiographie vgl. die Kommentare von NORMAN 1965 und MARTIN/PETIT 1979 sowie LEPPIN 2011; LIEBESCHUETZ 2006a; SCHOU- LER 1993 und insbesondere VAN HOOF 2011 und VAN HOOF 2014b. Die Autobiographie wurde nachweislich in mehreren Etappen verfasst und weist ein hohes Mass an Selbststilisierung auf.

³ Angaben zu seinem Geburtsjahr macht Libanius in *or.* 1.139; 1.143 und *ep.* 1036.9. Vgl. NORMAN 1992 (Vol. 2), 405 Anm. k.

renden Städten im Osten des Römischen Reiches gehörte.⁴ Libanius genoss in seiner Heimatstadt eine erste Ausbildung in der griechischen Sprache und Literatur, bevor er 336 nach Athen ging, um seine rhetorischen Fähigkeiten zu vervollständigen. Die traditionsreiche Stadt zog die bildungshungrigen Söhne wohlhabender Familien aus dem gesamten griechischsprachigen Osten des Römischen Reiches an. Somit stellte Athen als prestigeträchtige Ausbildungsstätte auch einen wichtigen Ort der sozialen Vernetzung für die jungen Erwachsenen dar.⁵ Libanius weilte knapp fünf Jahre hier.⁶ Dann schlug er die Karriere eines Sophisten ein; das heisst, er versuchte seinen Lebensunterhalt fortan damit zu bestreiten, dass er griechische Rhetorik unterrichtete und öffentliche Reden hielt.⁷ Es gelang ihm rasch, sich durch verschiedene Auftritte einen Namen als Redner zu machen. Er übersiedelte um 340/341 nach Konstantinopel, wo er seine erste eigene Rhetorikschule eröffnete. Konstantinopel war eine prosperierende Stadt, die durch die Förderung von Konstantin und Constantius II. zu einem politischen und kulturellen Zentrum wurde. Für einen Lehrer waren dies ideale Bedingungen.⁸ Libanius konnte zudem auf familiäre Kontakte zurückgreifen, was mit dazu beitrug, dass sich seine Schule schnell regen Zustroms erfreute.⁹ Der Erfolg brachte allerdings auch Neider auf den Plan, und Libanius sah sich nach Anklagen wegen Magie gezwungen, Konstantinopel zu verlassen.¹⁰ Er erhielt zunächst eine Stelle

⁴ Lib. *or.* 1.4–5. Zu Antiochia vgl. u. a. BRANDS 2016; BRANDS 2018; CABOURET/GATIER/SALIOU 2004; CASANA 2004; DE GIORGI 2016; DOWNEY 1961; DOWNEY 1963; FESTUGIÈRE 1959; KONDOLEON 2000; LIEBESCHUETZ 1972; LIEBESCHUETZ/KENNEDY 1988; PETIT 1955; SALIOU 2006; SALIOU 2012; SALIOU 2018.

⁵ Zur Bedeutung Athens als Ausbildungsstätte in der Spätantike vgl. WATTS 2006, bes. 24–47; MALOSSE/SCHOULER 2009, 172 f.

⁶ Zu Libanius' Zeit in Athen vgl. seine Schilderung in *or.* 1.16–27. Libanius scheint sich schnell durch sein Talent ausgezeichnet zu haben: Als der amtierende Statthalter wegen Studentenunruhen drei Lehrstuhlinhaber absetzen und durch neue Kandidaten ersetzen wollte, gehörte Libanius als erst 25-Jähriger zu den Nominierten. So unverhofft wie die Chance auf einen dieser angesehenen Lehrstühle kam, verpuffte sie allerdings auch wieder, da den Sophisten verziehen wurde und sie ihre Stellen behalten konnten (Lib. *or.* 1.24–25; vgl. hierzu WATTS 2006, 45 f.). Zu Libanius' Darstellung von Athen in der Autobiographie vgl. VAN HOOF 2011, 194–196; 201.

⁷ Zu den Tätigkeiten von Sophisten und ihrer sozialen Stellung vgl. weiter unten II.1.1.

⁸ Zur Attraktivität von Konstantinopel für Lehrer vgl. Lib. *or.* 1.30; 1.79.

⁹ Lib. *or.* 1.36–37. Libanius' Start in Konstantinopel war zunächst etwas schwierig, doch nicht zuletzt dank der Kontakte des Familienfreundes Flavius Dionysius (PLRE I, 259 f. [Dionysius 11]), ehemaliger *consularis Syriae* in Antiochia, scheint Libanius innert Kürze eine beachtliche Anzahl von Schülern versammelt zu haben. Die Bedeutung des familiären Netzwerkes für die Karriere von Libanius wird hier ersichtlich. Vgl. hierzu auch II.1.2.

¹⁰ Lib. *or.* 1.43–47. Vgl. hierzu ausführlicher WINTJES 2005, 81–87. Eunapius (*vit. soph.* 16.1.7–8) berichtet überdies von Vorwürfen der Päderastie, die möglicherweise ebenfalls

in Nicaea, wo er für kurze Zeit unterrichtete, bevor er einen Lehrstuhl in Nicomedia annahm.¹¹ In Nicomedia – eine Stadt, die zeitweise ebenfalls Kaiserresidenz gewesen war – verbrachte Libanius nach eigener Schilderung fünf erfolgreiche Jahre. Dann berief ihn ein kaiserlicher Erlass zurück nach Konstantinopel, wo er einen öffentlichen Lehrstuhl erhielt und ihm ein zusätzliches Ehrendekret des Senates weitere Einkünfte zusprach.¹²

Trotz dieser Ehren fand Libanius nach eigener Aussage keinen Gefallen an der Stadt. Sein Ansehen als Sophist verschaffte ihm aber wichtige Kontakte zu Angehörigen des Senates von Konstantinopel, und die Beziehung zu nicht wenigen seiner späteren Korrespondenten lässt sich auf diese Zeit zurückführen. Insbesondere genoss Libanius auch die Gunst verschiedener Prokonsuln der Stadt.¹³ Durch den massgeblichen Einfluss des Prokonsuls von Achaea, Strategius Musonianus, wurde ihm 353 von der athenischen *boule* einer der offiziellen Lehrstühle in Athen angeboten.¹⁴ Libanius lehnte diese grosse Ehre allerdings ab; offenbar hatte er zu diesem Zeitpunkt bereits den Entschluss gefasst, nach Antiochia zurückzukehren.¹⁵ In der unterrichtsfreien Zeit im Sommer 353 reiste Libanius nach 17 Jahren Abwesenheit zum ersten Mal wieder in seine Heimatstadt. Seine Rede, die er bei diesem Anlass hielt, wurde von seinen Mitbürgern mit grosser Begeisterung aufgenommen.¹⁶ Nach dem Ende der Sommerpause begab er sich zurück nach Konstantinopel, begann aber, sich aktiv um einen Wechsel nach Syrien zu bemühen. Diesen erreichte er nicht zuletzt dank einflussreicher Fürsprecher, die sich für ihn beim Kaiser verwandten. Im Jahr 354 kehrte er endgültig nach Antiochia zurück. Zunächst unterrichtete er als freier Lehrer, bevor er im Herbst desselben Jahres den städtischen Lehrstuhl für Rhetorik erhielt.¹⁷ In dieser Position blieb Libanius bis zu seinem Tode um das Jahr 393 tätig. Als

Anlass für Libanius' Wegzug waren. Vgl. VAN HOOF 2011, 199 f. zu Ungereimtheiten in Libanius' Darstellung seiner Zeit in Konstantinopel.

¹¹ Lib. *or.* 1.48–51.

¹² Lib. *or.* 1.74; 1.80. Damit war Libanius von den Vorwürfen, die ihn aus der Stadt getrieben hatten, rehabilitiert. Vgl. Lib. *or.* 1.78–79. Für all diese Erfolge war neben rhetorischem Können auch ein weitreichendes soziales Netzwerk nötig. Vgl. hierzu WATTS 2015, 78 f. sowie die Ausführungen in II.1.2.

¹³ Lib. *or.* 1.80. Vgl. NORMAN 1965, 169 mit dem Hinweis, dass Stadtpräfekten in Konstantinopel erst ab 360 nachweisbar sind.

¹⁴ Lib. *or.* 1.81–86; 1.106. Vgl. auch *or.* 2.13. Zu Strategius Musonianus vgl. PLRE I, 611 f. (Musonianus).

¹⁵ Als weiteren Grund gibt Libanius an, dass ihn die in Athen üblichen Rivalitäten zwischen den Sophisten sowie die herben Umgangsformen der Studenten abschreckten (*or.* 1.85).

¹⁶ Lib. *or.* 1.86–89.

¹⁷ Für die genaue Chronologie seiner Rückkehr vgl. die Rekonstruktionen von WINTJES 2005, 99–117 und NESSELRATH 2008, 31.

Sophist hatte sich Libanius einen Ruf erarbeitet, der weit über seine Heimatstadt hinausging und auch seinen Tod überdauerte.¹⁸

Sein langes Leben erstreckte sich fast über das gesamte vierte Jahrhundert. In einer Zeit des kulturellen und religiösen Umbruchs orientierte Libanius sich an der hellenischen Kultur und Tradition, zu der für ihn auch die Verehrung der alten Götter gehörte.¹⁹ Die Herrschaft Julian Apostatas und dessen Förderung der alten Kulte und der klassischen *paideia* begrüßte er. In Julians kurzer Regierungszeit erlebte Libanius einen Höhepunkt seiner Karriere. Er gehörte zum engeren Kreis um den Kaiser und verkehrte während dessen Aufenthalt in Antiochia vom Sommer 362 bis zum Frühling 363 am Hof. In mehreren Reden ergriff Libanius Partei für Julian, die er geschickt auch für die eigene Selbstdarstellung nutzte.²⁰ Sehr wahrscheinlich sollte er sogar ein Geschichtswerk über den geplanten Perserfeldzug verfassen.²¹ Der jähe Tod Julians vereitelte diese Pläne. Unter den nachfolgenden Kaisern gelang es Libanius nicht mehr, eine vergleichbare Position einzunehmen. Während der Regierungszeit von Kaiser Valens sah sich Libanius wiederholt mit Anklagen wegen Magie konfrontiert und fürchtete teilweise um sein Leben. Auch als Sophist konnte sich Libanius die Gunst des christlichen Kaisers nicht erwerben: Eine Rede, die er zu Ehren des Kaisers hielt, wurde frühzeitig abgebrochen.²² Libanius hatte in dieser Zeit kaum Kontakt zum Hof, obwohl der Kaiser von 371 bis 378 regelmässig in Antiochia residierte.²³ Mit Valens' Nachfolger, Kaiser Theodosius I., traf Libanius nicht persönlich zusammen, da jener während seiner langen Regierungszeit nie nach Antiochia kam. Aus der Zeit der Herrschaft des Theodosius sind jedoch eine Reihe sogenannter «Reformreden» erhalten, in welchen sich Libanius in verschiedenen sozialen, religiösen und politischen Fragen an den Kaiser wendet. Diese Reden werden gerne zum Anlass genommen, um von einem «Wiedereintreten» oder einer

¹⁸ Zum Nachwirken des Libanius vgl. NESSELRATH 2012, 118–138 und NESSELRATH/VAN HOOF 2014.

¹⁹ Zu Libanius' Religiosität vgl. MISSON 1914; PETIT 1955, 191–196; LIEBESCHUETZ 1972, 15; SANDWELL 2007b; NESSELRATH 2012, 54–64; VAN NUFFELEN 2014, bes. 294f. Vgl. auch die Ausführungen in II.2.3.

²⁰ Zum Verhältnis von Kaiser Julian und Libanius und zu einer Analyse zentraler julianischer Reden s. insbes. WIEMER 1995b. Vgl. auch WIEMER 2011b, 133–136; WIEMER 2014, 193–195; WINTJES 2005, 119–133; NESSELRATH 2012, 74–94.

²¹ Darauf deutet der ausführliche Bericht, den Julian zu Beginn seines Feldzuges an Libanius sandte. Vgl. *Jul. ep.* 98 (W 24).

²² *Lib. or.* 1.144.

²³ Zu Libanius und Valens vgl. WINTJES 2005, 163–176; WIEMER 2011b, 136–139; WIEMER 2014, 195–197. NORMAN 1965, 203 spricht von einem «enforced quasi-retirement», das Libanius aufgrund seines Bedeutungsverlustes unter Valens erlebte. WINTJES 2005, 175 übernimmt den Begriff und spricht von einem «erzwungenen Ruhestand».

«Rückkehr» des Libanius in das öffentliche Leben zu sprechen.²⁴ Ob Theodosius diese Reden je zu Gesicht bekam, ist allerdings unklar.²⁵ Sie zeugen jedoch von Libanius' gefestigter Stellung in Antiochia selbst, wo diese Reden sehr wahrscheinlich vorgetragen wurden.

Für die Untersuchung von Libanius' sozialen Beziehungen und die Deutung verschiedener Interaktionsformen ist eine genaue Bestimmung seiner gesellschaftlichen Stellung unumgänglich. Hierfür sollen zunächst (II.1.1.) Libanius' familiäre Herkunft und seine soziale Verortung innerhalb der provinziellen Eliten bestimmt werden. Auch seine Stellung als Sophist ist in diesem Zusammenhang zu erörtern.

Im Anschluss (II.1.2.) stehen dann die Beziehungen des Libanius im Mittelpunkt. Es interessieren hier die soziale Provenienz und die geographische Herkunft seiner Kontakte sowie die Entstehung seines Netzwerkes. Zudem wird auf die Überlieferungslage und den Quellenwert der Briefe und Reden des Libanius eingegangen und deren Konsequenzen für die Analyse der Kommunikation unter Freunden diskutiert.

1.1. Die soziale Stellung des Libanius

Libanius als Angehöriger der provinziellen Elite

Libanius gehörte einer bedeutenden Familie Antiochias an. Folgt man seinem Selbstzeugnis, so zeichneten sich die Mitglieder seines Geschlechts nicht nur durch ihre Bildung (*paideia*) und ihren Reichtum aus, sondern auch durch ihre Bereitschaft, Liturgien zu übernehmen und Spiele auszurichten. Zudem demonstrierten sie ihre *parrhesia* durch Reden, mit denen sie sich Forderungen von Statthaltern entgegenstellten.²⁶ Mit diesen Eigenschaften charakterisiert Libanius seine Familie als Teil der sozialen und politischen Elite, die sich aktiv für das Wohl ihrer Stadt einsetzte. Statuen seiner Vorfahren zierten öffentliche Gebäude.²⁷ Seinen Stammbaum konnte er bis zu seinem Urgrossvater väterlicherseits

²⁴ Zu Libanius' Stellung unter Theodosius vgl. WINTJES 2005, 191–237; WIEMER 2011b, 139–144; WIEMER 2014, 197–202. ERNESTI 1998, 400–443 bietet kurze Zusammenfassungen der theodosianischen Reden.

²⁵ Vgl. BRADBURY 2004b, 11 f.; WIEMER 2011b, 144; MALOSSE 2014, 85 f.

²⁶ Lib. or. 1.2: ἐν δὲ μεγίστῃ [i. e. πόλει] μεγίστους εἶναι συνέβη γένος τοῦμὸν παιδείᾳ τε καὶ πλούτῳ καὶ χορηγίαις καὶ ἀγῶσι καὶ λόγοις, ὅσοι φοραῖς ἀρχόντων ἀπαντῶσιν.

²⁷ Lib. or. 2.10. In dieser Passage kommt auch der Stolz des Libanius zum Ausdruck, zu den *principales* von Antiochia zu gehören: «Zwar hätte ich Grund, zu allen Mitbürgern mit ganz wenigen Ausnahmen zu sagen, sie dürften mir der Herkunft wegen nicht einmal in die Augen blicken; ich habe es aber noch nie gesagt und mich nie wegen der Bildnisse meiner Vorfah-

zurückverfolgen.²⁸ Sein Grossvater kam Anfang des vierten Jahrhunderts nach der Revolte des Eugenius bei einer kollektiven Bestrafungsaktion durch den amtierenden Kaiser Diokletian ums Leben.²⁹ Im Zuge dieses Vergeltungsschlages wurde auch ein Teil des familiären Vermögens konfisziert. Die Familie war aber auch danach noch relativ wohlhabend. Libanius' Vater ist nicht weiter bekannt. Er starb um das Jahr 324/325, als Libanius erst etwa zehn Jahre alt war.³⁰ Als mittlerer von drei Brüdern wuchs Libanius bei seiner Mutter auf.³¹ Sein Grossvater sowie seine beiden Onkel mütterlicherseits, Panolbius und Phasganius, hatten eine führende Stellung im Rat von Antiochia inne.³² Sie übernahmen beide die Ausrichtung der Olympischen Spiele in Antiochia.³³ Diese sehr kostspieligen Spiele erfreuten sich grosser Beliebtheit bei der Bevölkerung, und ihre Ausrichter genossen hohes Ansehen.

Panolbius starb früh,³⁴ aber Phasganius gehörte auch nach Libanius' Rückkehr nach Antiochia immer noch zu den angesehensten und einflussreichsten Bür-

ren oder wegen ihrer Bürgerleistungen überhoben.» (Übers. WOLF 1967) – ἔμοι δὲ ὑπῆρχε μὲν πλὴν ὀλίγων κομιδῆ λέγειν πρὸς ἅπαντας, ὡς ἔνεκα γένους οὐδ' ἀντιβλέπειν ἔχοιεν ἂν πρὸς ἐμέ, εἶπον δὲ οὐδέπποτε οὐδὲ ἐπήρθην ταῖς εἰκόσιν αὐτῶν οὐδὲ ταῖς λειτουργίαις [...]. Libanius wurde ebenfalls mit einem Porträt geehrt, vgl. *or.* 42.43. In *or.* 2.15 deutet er an, dass auch in anderen Städten Statuen von ihm aufgestellt wurden.

²⁸ Der Urgrossvater war des Lateinischen mächtig und stammte möglicherweise aus Italien. Libanus wehrte sich gegen solche Gerüchte (*Lib. or.* 1.2), konnte die Familiengeschichte aber offenbar nicht weiter zurückverfolgen. Vgl. hierzu auch WINTJES 2005, 46 f., der vermutet, dass Libanius' Urgrossvater erst um 270 nach Antiochia kam. Für einen Stammbaum der Familie des Libanius vgl. Appendix II «La famille de Libanius» bei PETIT 1955, 405.

²⁹ *Lib. or.* 1.3. Für eine Schilderung der Ereignisse vgl. *or.* 11.158–162; 19.45–46; 20.18–20. S. auch DOWNEY 1961, 330 f.; FATOUROS/KRISCHER 1992, 199–201 sowie WINTJES 2005, 45 f.

³⁰ *Lib. or.* 1.4–6.

³¹ *Lib. or.* 1.4. Über die Brüder ist wenig bekannt; sie treten in Libanius' Schriften nur selten in Erscheinung. Vgl. *Lib. or.* 1.86; 1.197–201; 1.215.

³² Vgl. *Lib. or.* 1.3. Zu Panolbius und Phasganius vgl. WINTJES 2005, 48–50.

³³ *Lib. or.* 1.5; 1.13; 10.9; 10.12; 53.4. Panolbius richtete die Spiele im Jahr 328 aus, Phasganius 336. Innerhalb von acht Jahren lag die Ausrichtung also zweimal bei der Familie des Libanius. Im Jahre 332 wurden die Spiele von Argyrius ausgeführt, einem jungen Kurialen, der von Libanius' Grossvater in den Rat aufgenommen worden und ebenfalls eng mit der Familie verbunden war. Vgl. LIEBESCHUETZ 1972, 136 f. für eine Rekonstruktion der Spielegeber zu Lebzeiten des Libanius. Die Darstellung von WINTJES 2005, 48 f. enthält einige Ungenauigkeiten. So schreibt er die Ausführung der Spiele von 328 und 336 Panolbius zu (S. 48 Anm. 45), nennt aber gleichzeitig Phasganius als Vorsitzenden der Spiele von 336 (S. 49). S. 49 Anm. 50 will er *Lib. or.* 53.4 nur auf Panolbius bezogen wissen, obwohl Libanius in jener Passage die Spiele von Panolbius (328), Argyrius (332) und Phasganius (336) getrennt auflistet und zugleich sein eigenes Alter zum jeweiligen Zeitpunkt der Spiele angibt, so dass eine genaue Datierung möglich ist. Zu den Olympischen Spielen in Antiochia vgl. grundlegend REMIJSEN 2015, 93–104. S. auch WIEMER 2017, 184–189; HAHN 2018.

³⁴ *Lib. or.* 1.13. Panolbius starb wahrscheinlich um 336.