



universität
wien

DISSERTATION

Titel der Dissertation

Das Wunderbare in den politischen Gedichten Claudians

Studien zum Verhältnis von menschlicher und übermenschlicher Ebene
in der römischen panegyrischen Literatur

Verfasser

Mag. Lukas Julius Dorfbauer

angestrebter akademischer Grad

Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

| | |
|--|--------------------------------|
| Wien, 2009 | |
| Studienkennzahl lt. Studienblatt: | A 092 337 |
| Dissertationsgebiet lt. Studienblatt: | Klassische Philologie – Latein |
| Betreuer: | Univ. Prof. Dr. Kurt Smolak |

INHALTSVERZEICHNIS

| | |
|--|-----|
| Einführung 1: Forschungsüberblick..... | 1 |
| Einführung 2: Claudian und der Charakter seiner politischen Dichtung..... | 9 |
| Einführung 3: Das Element des Wunderbaren in Claudians politischer Dichtung..... | 34 |
| 1. 1. Übermenschliches Sein und Wirken..... | 55 |
| a) Göttliche Abstammung – Wunderbare Geburt und Erziehung..... | 57 |
| b) Sympathie der Natur – Macht über die Elemente..... | 83 |
| c) Etablierung des Goldenen Zeitalters..... | 103 |
| 1. 2. Die irdische und die himmlische Sphäre..... | 119 |
| a) Der Wortgebrauch: <i>caelestis</i> | 120 |
| b) Lebende Menschen als Sterne und ihre strahlende Schönheit – <i>sidereus</i> | 129 |
| c) Himmelfahrt und Apotheose von Menschen..... | 144 |
| 2. Claudians Vokabular und die religiös konnotierte Sprache des römischen Kaisertums... .. | 170 |
| a) <i>adorare (colere – venerari)</i> | 173 |
| b) <i>deus</i> | 180 |
| c) <i>divus / divinus</i> | 186 |
| d) <i>maiestas</i> | 190 |
| e) <i>numen</i> | 193 |
| f) <i>sacer / sanctus</i> | 199 |
| 3. Die Götter in den politischen Gedichten Claudians..... | 207 |
| a) Verschiedene Arten von Götterfiguren und ihre Benutzung durch Claudian..... | 209 |
| b) Interaktion zwischen Menschen und Götterfiguren..... | 227 |
| c) Die menschliche Sphäre im Spiegel der reinen Götterhandlung..... | 238 |
| d) Das Fehlen der göttlichen Ebene..... | 249 |
| Appendix: Die Vernichtung eines politischen Gegners als kultisches Opfer..... | 251 |

| | |
|---------------------------|-----|
| Zusammenfassung..... | 256 |
| Literaturverzeichnis..... | 260 |

Einführung 1: Forschungsüberblick

Die Beschäftigung mit dem Wunderbaren (zu diesem Begriff vgl. u. 34–54) bei Claudian war zu Beginn des 20. Jahrhunderts gleichbedeutend mit der Frage der persönlichen Religiosität des Dichters und den daraus vermeintlich resultierenden Auswirkungen auf sein literarisches Schaffen.¹ Diese Sichtweise, die einer angemessenen Beurteilung des poetischen Oeuvres Claudians oft zum Nachteil gereichte, wirkt mehr oder minder stark und in unterschiedlichen Ausprägungen bis heute nach. Nur langsam verdrängte das poetische Werk in seiner Eigenart die Person Claudians aus dem Mittelpunkt des Interesses, und bis in jüngste Zeit wurden die Gedichte immer wieder eher unter dem Aspekt ihres historischen Zeugniswerts denn als primär literarische Schöpfungen betrachtet. Der folgende Überblick soll in aller Kürze einige maßgebende Arbeiten der letzten hundert Jahre vorstellen, welche sich mit dem Wunderbaren in Claudians politischer Dichtung beschäftigt haben; aufgenommen sind auch Beiträge, die für die inhaltliche Auseinandersetzung mit der politischen Dichtung Claudians im Allgemeinen von großer Bedeutung sind.

Typisch für den Umgang mit Claudian, wie er bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts stattgefunden hat, ist in vielen Punkten ein 1931 erschienener Aufsatz Rudolf Helms über „Heidnisches und Christliches bei spätlateinischen Dichtern“.² Er sammelt viel Material und bietet einige interessante Beobachtungen, ist methodisch heute aber völlig überholt. Helm diskutiert die Gedichte Claudians ausschließlich, um auf die persönliche religiöse Überzeugung des Autors Rückschlüsse zu ziehen. Das als Gelegenheitsgedicht entstandene Spott-epigramm c.m. 50, in dem Claudian die Kritik eines *dux* Iacobus an seinen Versen zurückweist und sich über das Vertrauen jenes Iacobus in diverse christliche Heilige lustig macht, sieht Helm ebenso als Beleg für die heidnische Einstellung Claudians an wie er in der Behandlung von mythologischen Figuren innerhalb der politischen Gedichte die „Vorstellungswelt des Dichters“ zu erkennen glaubt, und wie er aus dem Prooemium der fragmentarisch erhaltenen griechischen *Gigantomachia*, also eines mythologischen Epos, einen „Beweis heidnischen Glaubens“ zieht. Helms zentrale These, Claudian verwende immer dann, wenn er „selbst redend“ erscheine, den Plural *di*, nicht den Singular *deus*, lässt sich nur aufrecht erhalten, indem diverse Stellen „uminterpretiert“ werden; vor allem aber zeigt auch sie,

¹ Die wichtigsten älteren Arbeiten, die sich mit dem „Glaubensbekenntnis“ Claudians beschäftigen, nennt Döpp (1980), 25, Anm. 4, der auch einen allgemeinen Forschungsüberblick vom 16. Jh. bis 1980 bietet (2–11). Mit Recht wird in der neueren Forschung – vgl. etwa die bei Schindler (2008), 331, Anm. 1 genannte Literatur sowie u. Anm. 118 – der Gebrauch von Termini wie „pagan“ oder „heidnisch“, zumal in ihrer Anwendbarkeit auf Literatur, verstärkt diskutiert und problematisiert, doch gibt es kaum praktikable Alternativen zu den althergebrachten und im Diskurs fest verankerten Bezeichnungen.

² Helm (1931), insbesondere 28–41.

dass die Werke des Dichters nicht vor dem Hintergrund unterschiedlicher Gattungstraditionen und im Kontext ihrer spezifischen historischen Funktionalität bewertet, sondern unterschiedslos als Ausdruck der persönlichen Überzeugung des Autors gelesen werden, auch wenn Helm anmerkt, dass gewisse Szenen „nach klassischen Mustern gegeben“ sind (32), und grundsätzlich davon ausgeht, dass Claudian als „Hofdichter ... von Kaisern abhängig ist, die wenigstens äußerlich für das Christentum eintreten“ (29).³

Pierre Fargues' 1933 veröffentlichte Monographie „Claudian. Études sur sa poésie et son temps“ bedeutet gemeinsam mit der großen Claudian-Edition, die Theodor Birt für die Monumenta Germaniae Historica vorgelegt hat, eine Art von erster Summe der wissenschaftlichen Diskussion über den Dichter.⁴ Sie beschäftigt sich ausführlich mit seiner Biographie und mit seinem gesamten Oeuvre. Hervorgehoben wird vor allem Claudians angebliche Begeisterung für die „Romidee“, die dieser sowohl in der Politik Stilichos als auch in der römischen Aristokratie verwirklicht sehe. Beiden gelte seine aufrichtige Zuneigung und das Lob in seinen politischen Gedichten („Il a eu, en effet, un véritable culte pour la Ville Eternelle et il a admiré sincèrement son dernier défenseur“ 332). Fargues arbeitet zwar die literarischen bzw. rhetorischen Traditionen, vor deren Hintergrund Claudians Werke zu sehen sind, heraus, er hält die Gedichte aber letztlich doch recht unkritisch für Äußerungen der privaten Dichterpersönlichkeit und schließt so z.B. auf eine grundsätzlich heidnische Einstellung Claudians, die allerdings nicht besonders profiliert sei (153–189). Was die Darstellung des Wunderbaren angeht, so hält Fargues dieses Element innerhalb der politischen Dichtung für eine Geschmacksverirrung und tut es in wenigen Seiten ab (256–260; „Claudian ... n'a pas compris que le rôle joué par ces divinités dans les affaires humaines ... était un artifice déplacé dans les poèmes dont le sujet n'était pas reculé dans un passé légendaire“), während die mythologischen Gedichte ernst genommen und recht ausführlich behandelt werden (260–284). Trotz vielem nützlichen Material und einigen nach wie vor lesenswerten Ausführungen entwirft das Buch von Fargues insgesamt ein etwas uneinheitliches Bild von Claudian und ist heute über weite Strecken überholt bzw. ersetzt.⁵

Freilich bedeutet die 1958 veröffentlichte Monographie „Claudiano“ von Domenico Romano einen deutlichen Rückschritt gegenüber Fargues. Romanos Zweiteilung von Claudians Schaf-

³ Dass man mit Bezug auf *principes Christianissimi* wie Theodosius und Honorius von Herrschern spricht, die dem Christentum „wenigstens äußerlich“ anhängen, verkennt die Tatsachen völlig. Im Übrigen ist es bezeichnend für die Arbeit Helms (1931), wie oft in Claudians Versen dessen vermeintlich „eigenes Herz“, „heidnisches Empfinden“, „eigenes Gefühl“ usw. erkannt wird. Derartige Einschätzungen halten sich allerdings vereinzelt bis in die Gegenwart: Vgl. u. Anm. 10. Weitere ältere Literatur, die in Claudian einen mehr oder weniger scharf profilierten Heiden erblickt, nennt Schindler (2008), 333, Anm. 6.

⁴ Fargues (1933); Birt (1892).

⁵ Zur Kritik an Fargues vgl. auch Döpp (1980), 6f.

fen in eine frühe „ägyptische Phase“, in der alle seine mythologischen Dichtungen entstanden seien, und in eine spätere „römische Phase“, in welcher der Dichter ausschließlich zeitgeschichtliche Stoffe behandelt habe, kann nicht ausreichend abgesichert werden und erscheint heute abwegig. Vor allem aber verkennt Romano den Charakter des claudianischen Oeuvres, indem er grundsätzlich annimmt, sowohl der Mythos als auch die Zeitgeschichte seien dem Dichter lediglich Rahmen gewesen, um seine poetische Persönlichkeit („mondo interiore“ 7; 141) und seine eigenen politischen Ideale (konservativ, senatsfreundlich) zum Ausdruck zu bringen.⁶ Für die vorliegende Arbeit erscheint Romano auf den ersten Blick interessant, weil er das „elemento mitologico e fantastico“ in den politischen Gedichten als konstitutiv ansieht („...che è un errore considerare semplicemente come esornativo“ 6) und immer wieder auf die für Claudian typische Verbindung von Mythos und Zeitgeschichte hinweist. Allerdings erschöpft sich seine Darstellung im Einzelnen oft in bloßen Zusammenfassungen und Nacherzählungen, sodass aus dieser Arbeit letztlich kaum Nutzen gezogen werden konnte.⁷

Das grundlegende Werk der neueren Claudian-Forschung hat Alan Cameron 1970 mit „Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius“ vorgelegt.⁸ Cameron fügt sozialhistorisch-politische Ansätze, wie es sie bei der Interpretation Claudians immer gegeben hat, konsequent zu einem Ganzen zusammen und entwirft ein – zumindest auf den ersten Blick – bestechend klares Bild vom Auftragsdichter und „Propagandisten“ Claudian: Der Dichter wird einer für die Spätantike typischen Bewegung von *wandering poets* zugerechnet, welche sich durch das Verfassen von Lob-, Fest- und Schmähdichten, Epithalamien usw. für diverse Auftraggeber ihren Lebensunterhalt verdient haben und oft zu hohen staatlichen Posten aufgestiegen sind. Camerons Hauptthese, Claudian sei in den Jahren 395 bis 404 der offizielle Propagandadichter des *magister militum* Stilicho und somit ein enger Mitarbeiter jenes Gefolgsmannes des Kaisers Theodosius und Erzieher von dessen Sohn Honorius gewesen, hat nicht zuletzt durch die Kritik, die sie hervorgerufen hat, in höchstem Maße stimulierend auf die Forschung gewirkt.⁹ Dass es sich bei den Gedichten Claudians trotz ihres

⁶ Romano (1958). Vgl. etwa: „Il panegirico, l'epos storico, l'invetta politica, saranno le forme esterne a cui si rivolgerà il suo spirito per significare (...) i suoi convincimenti politici, le sue aspirazioni, le sue idealità.“ (47) Diese Grundeinstellung führt manchmal zu beinahe naiven Aussagen: „...è difficile credere che qui Claudiano (...) fosse convinto che quello [Stilicone] fosse un uomo così perfetto ed immune da vizi, e, per converso, ornato di tutte le virtù.“ (118)

⁷ Zur Kritik an Romano vgl. auch Döpp (1980), 7f.

⁸ Cameron (1970). Wichtig sind auch die übrigen in der Bibliographie genannten Arbeiten Camerons zu Claudian und zur spätantiken Literatur. Cameron (2000) setzt sich mit der seit 1970 vorgebrachten Kritik an seinen Thesen auseinander und verdeutlicht bzw. revidiert frühere Ansichten.

⁹ Fruchtbare Ansätze zu einer kritischen Modifikation der Thesen Camerons bietet weniger die manchmal polemische Kritik von Gnilka (1976) und (1977), als vielmehr gattungstheoretische Überlegungen, wie sie z.B. Hof-

zeitgeschichtlich-politischen Inhalts um Literatur handelt, die in bestimmten Traditionen verwurzelt ist, wird von Cameron zur Kenntnis genommen und in einiger Ausführlichkeit dargestellt (v.a. 253–348), aber letztlich wird dieser Aspekt völlig dem eigentlichen Anliegen der Arbeit untergeordnet, nämlich Claudian als geschickten Propagandisten zu präsentieren, dessen Aufgabe es gewesen sei, für das Handeln Stilichos Werbung zu machen, Siege zu verherrlichen und Misserfolge herunterzuspielen bzw. in Erfolge umzudeuten. Auf die Behandlung des Göttlichen und Wunderbaren durch Claudian geht Cameron kaum ein: Das Auftreten der traditionellen Götter in den politischen Gedichten wird – was ein bedeutender Fortschritt ist – nicht mehr als Ausdruck eines persönlichen Heidentums Claudians aufgefasst; allerdings wird es auch nicht ausführlich diskutiert, sondern rasch als „counterpart to the divine machinery of epic“ (225) bzw. als „traditional divine machinery of epic“ (264) abgetan; ebenso werden die auftretenden göttlichen Personifikationen lediglich als „lay figures for a colourful description, or as mouthpieces for a necessary speech“ (277) angesehen. Inwieweit Claudian auch seine menschlichen Protagonisten in die Aura des Wunderbaren taucht, berücksichtigt Cameron nicht.

Als wohl schärfster Kritiker Camerons und dessen Deutung Claudians als offizieller Propagandadichter ist in mehreren Arbeiten Christian Gnilka hervorgetreten. Für die vorliegende Untersuchung ist v.a. sein 1973 erschienener Aufsatz „Götter und Dämonen in den Gedichten Claudians“ von Bedeutung.¹⁰ Gnilka weist – im Anschluss an Cameron – darauf hin, dass Claudian in Rom von Anfang an für christliche Gönner Gedichte verfasst und am christlichen Kaiserhof öffentlich rezitiert hat (145). Weiters stellt er heraus, dass der Dichter in seinen politischen Werken auch an solchen Stellen nicht auf das Thema Religion zu sprechen kommt, an denen er es leicht zum Vorteil der von ihm gelobten Zeitgenossen hätte ausnützen können, z.B. in der Auseinandersetzung des katholischen Kaisers mit den arianischen Goten (155). Daraus zieht Gnilka den wichtigen Schluss, dass die zeitgenössische Religionsproblematik des späten 4. Jahrhunderts nicht nur dem Dichter selbst, sondern auch seinem Publikum als

mann (1988) und Schindler (2004) vorgebracht haben, sowie die unerlässliche grundlegende Problematisierung des Begriffes „Propaganda“, wie sie Long (1996), 202–212 oder Eich (2003) durchführen. Dazu später mehr.

¹⁰ Gnilka (1973). Es muss erwähnt werden, dass Gnilka Passagen dieses Aufsatzes beim Wiederabdruck (2007), 131–151 stark abgeändert hat, weil er inzwischen zur Ansicht gelangt ist, „daß das eminent Dichterische hier zugleich das eminent Heidnische ist“ (131). Dementsprechend wird die Zurückhaltung von (1973), wenn es um die Frage von Claudians „Glaubensbekenntnis“ geht, aufgegeben; stattdessen spricht Gnilka u.a. vom „Heidnische(n) par excellence, das gerade in der Dichtung seinen angemessenen und keineswegs zufälligen Ausdruck findet“ (146). Es ist bezeichnend, dass diese Einschätzung, die weitgehend auf dem unbestimmbaren „Gefühl“ basiert, das Claudians Dichtung hervorrufe, zu folgender Neufassung des Schlussworts führt: „Denn für uns alle heute sind Claudians Götter nur noch Dichtung. Aber für ihn und für viele seiner Zeitgenossen waren sie mehr – ohne daß wir sagen könnten, was genau sie ihnen waren und wie viel sie ihnen bedeuteten, weil die Unsicherheit und Unbestimmtheit der persönlichen Überzeugung gerade den Unterschied ausmacht zwischen heidnischer Religiosität und christlichem Glauben“ (151). Gnilkas Arbeiten von (1976) und (1977) erscheinen im Wiederabdruck (2007) nicht dermaßen stark verändert.

dem spezifischen Medium dieser Art von Dichtung unangemessen erschienen ist, was einen weiteren Schritt wegführt von älteren Ansichten, welche die politischen Werke Claudians mehr oder weniger bedenkenlos als Quellen für die persönliche Einstellung des Dichters ausgewertet haben. Bedeutsam ist auch Gnilkas Kritik an einer anderen in der Forschung oft anzutreffenden Einschätzung des Wunderbaren bei Claudian, welche dieses Element als rein ornamental, als leere rhetorische Hülse aus der epischen Vergangenheit bei Seite schiebt. Freilich kann Gnilkas Gegenthese, Claudians Neigung zur Darstellung von göttlichen Personifikationen sowie zur Einführung von Göttern und Dämonen als Handlungsträger entsprechen der „Empfindung“ der Zeit, welche diesen Figuren gedanklich näher gewesen sei als der moderne Beobachter (158–160)¹¹, kaum festgemacht werden und greift wieder auf den für die Interpretation der politischen Gedichte Claudians problematischen Begriff der „Empfindung“ zurück.

In den folgenden Jahren erschienen mehrere separate Ausgaben und Kommentare, in denen einzelne Werke Claudians ausführlich interpretiert und meist in Zusammenhang mit den Thesen Camerons untersucht und bewertet wurden; in diesen Arbeiten finden sich zahlreiche Beobachtungen gesammelt, die für die vorliegende Arbeit von Nutzen waren.¹²

In Auseinandersetzung mit den Thesen Camerons haben sich 1976 Peter L. Schmidt („Politik und Dichtung in der Panegyrik Claudians“) und 1980 Siegmund Döpp („Zeitgeschichte in Dichtungen Claudians“) noch einmal intensiv mit dem Spannungsfeld „Zeitgeschichte – Politik – Literatur“ beschäftigt, welches für das Oeuvre Claudians so bedeutend ist.¹³ In ihren Arbeiten wurden wesentliche Erkenntnisfortschritte erzielt, was die Frage der Gattungszugehörigkeit und der Funktionalität des poetischen Oeuvres Claudians betrifft (Schmidt), bzw. die historischen Fakten hinter den vom Dichter verarbeiteten und oft tendenziös dargestellten Ereignissen im Vergleich mit dem übrigen Quellenmaterial minutiös untersucht (Döpp). Für die vorliegende Arbeit interessant sind zumal Schmidts knappe Bemerkungen über Götter und göttliche Personifikationen bei Claudian (26f.; 37f.), in denen einerseits das bewusste Anknüpfen an die literarische Tradition erkannt, andererseits ein Absinken der Götterfiguren zu bloßen Symbolen (z.B. Diana = Jagd; Mars = Krieg) konstatiert wird, sowie

¹¹ In neuerer Zeit akzeptiert von James (1998), 154.

¹² Heute liegen zu allen längeren politischen Gedichten Claudians bis auf Hon. III und Stil. kommentierte Einzelausgaben vor, die sich im Einzelfall als mehr oder weniger nützlich erwiesen haben; vgl. Levy (1971), Frings (1975), Simon (1975), Olechowska (1978), Barr (1981), Taegert (1988), Schweckendiek (1992), Dewar (1996) und Dohr (2006). Hervorzuheben sind außerdem der „Imitationskommentar“ von Keudel (1970) zu Stil. sowie die ausführlichen Einzelinterpretationen von Balzert (1974) zu Get., von Lehner (1984) zu Hon. IV, von Long (1996) zu Eutr., von Garambois-Vasquez (2007) zu den invektivischen Gedichten Claudians, sowie von Perelli (1992) zu den Eröffnungen der einzelnen Gedichte. Benutzt wurde außerdem die kommentierte Ausgabe Gruzeliers von rapt. (1993).

¹³ Schmidt (1976); Döpp (1980).

Döppts ausführliche und ausgewogene Diskussion etwaiger „paganer Elemente“ in Claudians Dichtung (24–41), welche die bedeutende Rolle, die das Mythologische in ihr spielt, anerkennt, dabei aber betont, dass dies nicht als Ausdruck einer persönlichen heidnischen Religiosität aufgefasst werden darf.

Tatsächlich kann man heute die Claudian-Forschung mit Fritz Felgentreu¹⁴ „in eine Zeit vor und eine Zeit nach Camerons Monographie“ einteilen, da diese den Bezugspunkt gesetzt hat, mit dem sich spätere Arbeiten zu Claudian in der einen oder anderen Weise auseinanderzusetzen haben. Doch lässt sich nach 1980 beobachten, dass das Interesse am Themenbereich „Zeitgeschichte – Politik – Propaganda“ etwas zurückgeht, dass dafür aber jenes an der im engeren Sinn poetischen Komponente am Oeuvre Claudians stärker in den Vordergrund rückt. Die seit langer Zeit erste größere Arbeit, die sich fast ausschließlich mit dieser poetischen Komponente beschäftigt, legte 1982 Alessandro Fo mit seiner Monographie „Studi sulla tecnica poetica di Claudiano“ vor.¹⁵ Fo diskutiert u.a. den gattungsgeschichtlichen Hintergrund, vor dem Claudians Gedichte gelesen werden müssen (65–79) und kommt zu dem Schluss, dass das Publikum, für welches der Dichter produziert und rezitiert hat, für die Interpretation eine entscheidende Rolle spielt (81–84): Da es sich dabei durchwegs um sozial höher und höchst gestellte Einzelpersonen und Familien gehandelt hat, die größtenteils seit kürzerer oder längerer Zeit christlich waren, für die aber alte römische Traditionen von größter Bedeutung waren, könne man in den Göttergestalten der Gedichte Claudians nicht „una espressione di paganesimo“, wohl aber bewusstes Anknüpfen an jene „tradizione culturale romana“ sehen (84). Den Hauptteil der Monographie Fos bilden Untersuchungen, wie Claudian auf diversen Ebenen den Anschluss an das alte Epos hergestellt hat. Relevant für die vorliegende Arbeit ist dabei v.a. die Behandlung von einzelnen Motiven und Formelementen, in denen das Wunderbare klar hervortritt, wie z. B. die Götterversammlung („concilio divino“ 189–207) oder die Unterwelt („il mondo degli inferi“ 208–239). Fo unterscheidet dabei in einem ersten Schritt nicht zwischen mythologischer und zeitgeschichtlicher Dichtung Claudians und weist jeweils in einer Zusammenfassung auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede (z.B. in der Gestaltung des Götterkonzils in *De raptu Prosepinæ*, in der *Gigantomachia* und in *De Bello Gildonico*) hin.

Für die vorliegende Arbeit weniger direkt auszuwerten, aber von großer Bedeutung für eine Beschäftigung mit Claudian bzw. mit der spätantiken Verspanegyrik im Allgemeinen sind Heinz Hofmanns „Überlegungen zu einer Theorie der nichtchristlichen Epik der lateinischen

¹⁴ Felgentreu (2001), 80.

¹⁵ Fo (1982). Weniger ergiebig sind die diesbezüglichen früheren Arbeiten von Gualandri (1968) und Christiansen (1969).

Spätantike“, der Claudian-Abschnitt in Wolfgang Kirschs Monographie zur Versepiik des 4. Jahrhunderts, sowie Fritz Felgentreus Untersuchung von „Claudians Praefationes“. ¹⁶ Was diese stark rezeptionsästhetisch ausgerichteten Arbeiten im Besonderen auszeichnet, ist ihre Berücksichtigung moderner Literatur- und Kommunikationstheorie, ihr souveräner Umgang mit der älteren Forschung, und ein sehr differenzierter Blick auf die poetische Schöpfung in ihrer Funktionalität, d.h. unter Berücksichtigung ihres ursprünglichen „Sitzes im Leben“. Sie stellen endgültig heraus, dass aus der politischen Dichtung Claudians keine sicheren Rückschlüsse auf etwaige persönliche Überzeugungen des Dichters gezogen werden können, und betonen die entscheidende Rolle, die dem Vortrag dieser Gedichte in einem bestimmten festlichen Rahmen vor einem elitären, literarisch gebildeten Publikum zugekommen ist.

Schließlich brachte es Claudian auch auf eine eigens ihm gewidmete Tagung: Vom 28. bis zum 30. Juni 2002 fand an der Freien Universität Berlin ein international besetztes Symposium unter dem Titel „Aetas Claudiana“ statt. Die einzelnen Beiträge liegen seit 2004 gesammelt in Buchform vor; ¹⁷ sie decken viele Aspekte der modernen Claudian-Forschung ab und bieten einen guten Überblick über diese. Besonders interessant für die vorliegende Arbeit sind Claudio Moreschinis Ausführungen zu dem Komplex „Religion – Philosophie“ im Oeuvre des Dichters sowie die Überlegungen von Claudia Schindler zur Gattungszugehörigkeit der politischen Gedichte. ¹⁸

Von der zuletzt genannten Autorin stammen außerdem ein kurzer Aufsatz, der wesentliche Kennzeichen des „Götterapparats“ bei Claudian schlüssig abhandelt, sowie insbesondere eine Monographie, die sich erstmals ausführlich mit der lateinischen Verspanegyrik der Spätantike von Claudian bis Coripp als einer zusammengehörigen Gattung auseinandersetzt. ¹⁹

Claudian ist in der Forschung seit 1970 zu einem besonders häufig und intensiv behandelten Autor geworden. Die von ihm ausgehende Faszination hat einerseits literarische Gründe: Immerhin ist der spätantike Poet immer wieder als „letzter Dichter Roms“ tituiert bzw. mit Autoren wie Vergil, Lucan oder Statius in eine Reihe gestellt worden. Sie nährt sich aber auch stark von der besonderen Verwurzelung Claudians und seines Werks in einer kritischen Periode des Imperium Romanum, welche mit all ihren Wirren und Unsicherheiten den spannungsreichen Hintergrund für diesen Dichter und sein Wirken darstellt. Claudians Oeuvre erscheint so faszinierend, weil es an so vielen unterschiedlichen Schnittpunkten angesiedelt ist:

¹⁶ Hofmann (1988); Kirsch (1989), 151–192; Felgentreu (1999).

¹⁷ Ehlers / Felgentreu / Wheeler (2004).

¹⁸ Moreschini (2004); Schindler (2004).

¹⁹ Schindler (2008) und (2009).

Von einem Ägypter griechischer Muttersprache für den lateinischen Westen geschaffen steht es als eindrucksvolles Dokument spätantiker Literatur und Geschichte zwischen panegyrischer und epischer Tradition und erscheint zumindest für den modernen Blick situiert im Spannungsfeld zwischen politisch engagierter und ästhetisch „reiner“ Kunst. Undenkbar erscheint es heute, dass die Beschäftigung mit diesem Werk vor nicht ganz fünfzig Jahren an einer Universität als „waste of time“ bezeichnet werden konnte, da es bei Claudian nichts zu entdecken gäbe.²⁰

Als Textgrundlage benutzt und zitiert wird in der vorliegenden Arbeit die kritische Claudian-Edition von J. B. Hall (Leipzig 1985; Teubner); die epochale Ausgabe von Th. Birt (Berlin, 1892; MGH AA 10) ist nicht zuletzt durch ihr umfangreiches Vorwort nach wie vor von großem Nutzen.²¹ Der leichten Orientierung halber werden die einzelnen Gedichte im Folgenden nicht mit der Nummerierung bei Birt und Hall zitiert (also als „carmen 1“ usw.), sondern mit folgenden leicht verständlichen Kürzeln:

| | |
|-------------|---|
| Ol.Prob. | <i>Panegyricus dictus Olybrio et Probino consulibus</i> |
| Ruf. 1/2 | <i>In Rufinum 1/2</i> |
| Hon. III | <i>Panegyricus dictus Honorio III consuli</i> |
| Hon. IV | <i>Panegyricus dictus Honorio IV consuli</i> |
| nupt. | <i>Epithalamium de nuptiis Honorii et Mariae</i> |
| fesc. | <i>Fescennina de nuptiis Honorii et Mariae</i> |
| Gild. | <i>De Bello Gildonico</i> |
| Mall. | <i>Panegyricus dictus Manlio Theodoro consuli</i> |
| Eutr. 1/2 | <i>In Eutropium 1/2</i> |
| Stil. 1/2/3 | <i>De consulatu Stilichonis 1/2/3</i> |
| Get. | <i>De Bello Getico</i> |
| Hon. VI | <i>Panegyricus dictus Honorio VI consuli</i> |
| rapt. 1/2/3 | <i>De raptu Proserpinae 1/2/3</i> |

Die zu einzelnen der genannten Gedichte überlieferten *praefationes* werden durch den Zusatz praef. ausgezeichnet (Stil. 3 praef. 5 = „im 5. Vers der *praefatio* zum 3. Buch von *De consulatu Stilichonis*“). Die *carmina minora* werden nach der Zählung von Hall mit der Kürzel c.m. zitiert.

²⁰ Vgl. die Anekdote bei Cameron (2000), 128f.

²¹ Zum Text der modernen Claudian-Ausgaben vgl. Schmidt (2004), 187–190.

Einführung 2: Claudian und der Charakter seiner politischen Dichtung

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit den politischen Gedichten Claudians; seine mythologischen Gedichte werden nur, soweit es nötig ist, in die Diskussion einbezogen. Als „politische Gedichte“ werden all jene poetischen Schöpfungen verstanden, in denen zeitgeschichtliche Ereignisse bzw. Persönlichkeiten aus der zeitgenössischen Politik den vom Dichter behandelten Stoff bieten, während dieser in den „mythologischen Gedichten“ bestimmten Episoden aus dem klassischen Mythos entnommen ist.²² Die Bezeichnung der Gedichte als „politisch“ ist demnach grundsätzlich inhaltlich aufzufassen und will nicht von vornherein festlegen, dass mit diesen Werken in irgendeiner Weise „Politik gemacht“ oder in die Politik eingegriffen werden sollte bzw. worden ist. Auf diese Frage wird in Kürze ausführlich eingegangen werden.

Das zu untersuchende poetische Corpus setzt sich demnach in erster Linie aus den zwischen den Jahren 395 und 404 entstandenen größeren Gedichten Ol.Prob., Ruf. 1 und 2, Hon. III, Hon. IV, nupt. (mit fesc.), Gild., Mall., Eutr. 1 und 2, Stil. 1–3, Get. und Hon. VI sowie aus den zu einzelnen dieser Stücke überlieferten *praefationes*²³ zusammen. Die genannten Werke lassen sich zwar nach traditionellen Gattungen wie (Vers-)Panegyricus (Ol.Prob.; Hon. III, IV und VI; Mall.; Stil.), Epithalamium (nupt.), (Vers-)Invektive (Ruf.; Eutr.) und (Historisches) Epos (Gild.; Get.) unterscheiden, sie zeichnen sich aber durch eine so klar erkennbare strukturelle, konzeptionelle und vor allem funktionale Einheitlichkeit aus, dass man sie unter dem Begriff „Panegyrische Epen“ zusammenfassen konnte.²⁴ Das Corpus umfasst weiters einige meist deutlich kürzere Werke, die an bedeutende Zeitgenossen gerichtet sind, und die innerhalb der so genannten *carmina minora* Claudians überliefert sind (wie etwa c.m. 30 und 31). Diese Gedichte sind ihrer literarischen Gattungszugehörigkeit nach recht unterschiedlich (Epigramm, Verspanegyricus, Versepistel), werden aber durch ihren zeitgeschichtlich-politischen Inhalt stofflich zusammengehalten.²⁵

²² Ein stofflich ausgerichteter Terminus „Politische Dichtung“ erschien nicht zuletzt als Gegenstück zu einem ebenfalls stofflich bestimmten „Mythologische Dichtung“ passender denn ein funktional orientierter „Panegyrische Dichtung“: Es kann ja auch ein stofflich mythologisches Gedicht funktional panegyrisch ausgerichtet sein (vgl. etwa rapt. 2 praef.). Die panegyrische Funktion der politischen Dichtung Claudians wird im Folgenden freilich als grundlegend anerkannt.

²³ Zu Ruf. 1 und 2, Hon. III, nupt., Mall., Eutr. 2, Stil. 3, Get. und Hon. VI. Vgl. Felgentreu (1999) und Zarini (2008).

²⁴ Vgl. Hofmann (1988), Kirsch (1989), 190–192 sowie Schindler (2004), 19f. und (2009), 2f.

²⁵ Freilich wurden Gedichte wie c.m. 30 und 31 vom Dichter nicht öffentlich rezitiert und preisen mit der Gattin Stilichos eine Person, die in der Politik zumindest offiziell keine Rolle spielte. Andererseits war Serena zweifellos eine wichtige Persönlichkeit am kaiserlichen Hof – Janßen (2004), 60 spricht gar von ihrem „kaum zu überschätzenden Einfluß auf die Regierungsgeschäfte“ – und c.m. 30 zeigt die strukturellen Merkmale eines regelrechten Panegyricus, wie sie z.B. auch Hon. IV auszeichnen. Außerdem lassen sich bei den politischen *carmina maiora* ebenfalls Unterschiede im Einzelnen feststellen: Es hatte ja entsprechende Auswirkungen, ob ein Festgedicht anlässlich einer Hochzeit (nupt.) oder eines militärischen Siegs (Get.) konzipiert wurde, ob ein

Um den Charakter dieser Gedichte näher bestimmen zu können, muss zunächst darauf eingegangen werden, vor welchem historischen Hintergrund und in welchem literarischen und sozialen Umfeld sie entstanden sind.

Über die Familie und die Erziehung des Claudius Claudianus ist nichts Sicheres bekannt. Alle Daten vor 395 können nur grob erschlossen werden: Der Dichter wurde wohl um 370 n. Chr. in Ägypten, und zwar in Alexandria, geboren; seine Muttersprache war Griechisch.²⁶ Spätestens 394 kam Claudian nach Rom, wo er anlässlich des Konsulatsantritts der Brüder Olybrius und Probinus, stammend aus der prominenten *gens Anicia*, einen Verspanegyricus (Ol.Prob.) verfasste und Anfang des Jahres 395 rezitierte. Nicht zuletzt der Erfolg dieses Werks²⁷ dürfte den Poeten für den westlichen Kaiserhof interessant gemacht haben: Bis 404 hielt er sich im Umfeld des jungen Herrschers Honorius (geb. 384) – über weite Strecken wohl am Hof von Mailand – auf; es entstanden die übrigen der bereits genannten politischen Gedichte. Einige feiern die Heirat (nupt.) bzw. Konsulate (Hon. III, IV und VI) des Honorius oder anderer Mächtiger (Stil.; Mall.), die übrigen verunglimpfen missliebige Politiker des Ostriches (Ruf., Eutr.) oder erzählen von erfolgreichen militärischen Unternehmungen des weströmischen Reiches (Gild., Get.). Ihnen allen ist gemeinsam, dass der eigentliche „starke Mann“ des Westreiches, der *magister militum* Flavius Stilicho, mehr oder weniger stark ins gedankliche Zentrum gerückt und panegyrisch verherrlicht wird. Stilicho (geb. um 360), der Sohn eines Vandalen, hatte sich im Militärdienst empor gearbeitet und war ein Vertrauensmann des Kaisers Theodosius geworden, der ihn vor seinem Tod am 17. Jänner 395 mit der

Konsulatspanegyricus recht schematisch nach den epideiktischen „Regeln“ gestaltet (Mall.) oder teilweise narrativ zu einem Historischen Epos ausgebaut wurde (Hon. VI) usw. Gild. erscheint ebenso unfertig wie c.m. 30 und wurde, wie viele der *carmina minora*, wahrscheinlich nie öffentlich vorgetragen. Die von Claudian für seine politische Dichtung entwickelte poetische Form erweist sich im Einzelnen als so flexibel, dass sich allgemein gültige Aussagen immer wieder schwer treffen lassen. Der genannte stoffliche Rahmen (zeitgeschichtliches Ereignis bzw. zeitgenössische politische Persönlichkeit) wurde bewusst weit gesteckt und großzügig ausgelegt.

²⁶ Eine Reihe kleinerer griechischer Gedichte sowie Fragmente einer griechischen *Gigantomachie* sind überliefert; die genaue Entstehungszeit dieser Stücke ist ebenso ungewiss wie jene der Mehrzahl der lateinischen *carmina minora*. Zur Herkunft Claudians aus dem Osten und zu seiner unsicheren Biographie vgl. Mulligan (2007). Zum Erlernen von Latein im spätantiken Ägypten Criore (2007), 58–63, die annimmt, dass die meisten griechischen *native speakers* Latein nur zu lesen und notdürftig zu verstehen lernten; allerdings verweist sie auch auf eine Vergilparaphrase (Aen. 1,477–493) in Hexametern, die sich auf Papyrus erhalten hat, und meint dazu: „...the exercise seems unusually advanced and betrays the effort of a poet or aspiring poet with notable language skills...“ Derartige Übungen werden auch am Anfang von Claudians lateinischen Dichtungen gestanden haben. Zum Schulbetrieb im spätantiken Ägypten vgl. außerdem Miguélez Caveró (2008), 210–260.

²⁷ Dass die Chroniken des Prosper bzw. des Cassiodor zum Konsulat von Olybrius und Probinus 395 notieren *hoc tempore Claudianus poeta insignis innotuit* (bzw. *habetur* oder *claruit*), ist sicherlich darauf zurückzuführen, dass der Dichter mit dem Konsulatspanegyricus den literarischen Durchbruch im lateinischen Westen schaffte; rapt. und v.a. die Sammlung der *carmina minora* bezeugen seine vielfältigen Kontakte zum Kaiserhof und zu anderen Persönlichkeiten des weströmischen Reiches.

Obsorge über seine Söhne Arcadius – nun Kaiser im Ostreich – und Honorius betraut hatte.²⁸ Schon früher (384) hatte Theodosius dem General seine Nichte Serena zur Ehefrau gegeben: Stilicho war auf diese Weise ebenso wie durch die 398 erfolgte Heirat zwischen Honorius und seiner und Serenas Tochter Maria eng mit dem theodosianischen Kaiserhaus verbunden. Da Stilicho die eigentliche Lichtfigur im Oeuvre Claudians ist, und da es klare Anzeichen dafür gibt, dass Claudian zu Stilichos Gattin Serena freundschaftlichen Kontakt hatte²⁹, lief die Verbindung des Dichters zum Kaiserhof in erster Linie sicherlich über die Person des *magister militum*, und weniger über den jungen Kaiser Honorius, den antike Zeitgenossen und moderne Historiker einhellig als schwach und wenig selbständig charakterisieren.³⁰

Vergleicht man die Karriere Claudians mit der von anderen Poeten des 4. bis 6. Jh. n. Chr. aus dem griechischsprachigen Osten, so erscheint der Dichter keineswegs als eine isolierte Figur.³¹ Es lassen sich in jener Zeit zahlreiche weitere Personen nennen, die aufgrund ihrer beträchtlichen literarischen Bildung und ihres poetischen Könnens ihren Lebensunterhalt bestritten, indem sie teilweise weite Strecken innerhalb des Imperium Romanum – auch über die griechisch-lateinische Sprachgrenze hinweg – reisten und neben Werken für die (in der Spätantike äußerst selten gewordenen bzw. nach und nach ganz aussterbenden) Dichterkämpfe vor allem Auftrags- bzw. Anlassdichtung für Städte und Gemeinden oder für mächtige Einzelpersonlichkeiten verfassten. Die Werke dieser so genannten *wandering poets* wurden primär nicht zur Lektüre geschaffen, sondern zur festlichen Rezitation bei einem bestimmten Anlass und vor einem bestimmten Publikum; erst sekundär konnten sie niedergeschrieben und somit als „Literatur“ im eigentlichen Sinn überliefert und rezipiert werden. Diese funktionale Besonderheit, die weitreichende Folgen für Komposition, Strukturierung und selbstverständlich auch für die Rezeption hat, unterscheidet Claudians politische Gedichte grundlegend von älteren römischen Literaturtraditionen, an die der ägyptische Dichter bewusst anschließen möchte (dazu unten). Einigen *wandering poets* gelang es, über einen bestimmten Zeitraum hinweg dauerhafte Gönner zu finden, die ihnen einen beachtlichen sozialen Aufstieg ermöglichten. Claudians Gönner war Stilicho: Sicherlich nicht ohne dessen Zutun erlangte der Dichter aus dem Osten den Titel eines *tribunus et notarius* und wurde *vir*

²⁸ Die rechtlichen Details dieser Verfügung, insbesondere die Frage, ob Stilicho tatsächlich für beide Söhne – und d.h. für den Westen und für den Osten des Reiches – als *custos* (Hon. III 159) vorgesehen war (was eher unwahrscheinlich ist), sind umstritten. Vgl. Döpp (1980), 62–68 und Janßen (2004), 27–39.

²⁹ Vgl. Cameron (1970), 406–414 und Dohr (2006), 23–26.

³⁰ Janßen (2004), 163 glaubt immerhin zu erkennen, dass Honorius seit ca. 404 (also im Alter von 20 Jahren) etwas aktiver geworden sei und „gewillt, sich des übermächtigen Einflusses seines Regenten zu entziehen und in einzelnen Fragen selbst die Entscheidungsgewalt zu übernehmen“.

³¹ Grundlegend Cameron (1965); vgl. außerdem Browne (1977), Runia (1979), Cameron (1982), Kaster (1983), Livrea (1999) und Miguélez Caveró (2008), 343–349. Zur Tradition professioneller Dichtung im griechischen Bereich Hardie (1983), 15–36.

clarissimus, d.h. Mitglied des römischen Senats.³² Außerdem erhielt er eine Ehrenstatue auf dem Trajansforum (die Inschrift ist erhalten: CIL VI 1710 = ILS 2949). Der bei weitem überwiegende Teil der zeitgeschichtlichen poetischen Produktion der *wandering poets* – ihr Output scheint enorm gewesen zu sein – ist verloren bzw. nur auf Papyrusresten erhalten.³³ Zum Einen wurde diese Art von stark zeitgebundener Dichtung wahrscheinlich rasch uninteressant, sobald ein bestimmter Anlass vorüber war bzw. bestimmte Personen aus dem allgemeinen Blickfeld verschwunden waren. Zum Anderen legen die erhaltenen Reste nahe, das literarische Niveau eines Großteils dieser poetischen Produktion nicht eben allzu hoch einzuschätzen. Bei Rückschlüssen aus dem Oeuvre Claudians auf andere Dichter bzw. bei der Verbindung von Informationen, die über diese anderen Dichter erhalten sind, mit der Person und dem Werk Claudians sollte man nie außer Acht lassen, dass Claudian schon deshalb einen Sonderfall darstellt, weil die von ihm verfasste politische Dichtung (anscheinend lückenlos) erhalten ist. Außerdem ist Claudian, soweit man weiß, der erste (und zu seiner Zeit einzige?) professionelle Dichter gewesen, der über einen längeren Zeitraum hinweg erfolgreich im lateinischen Westen gearbeitet hat, während die allermeisten *wandering poets* des 4. und 5. Jahrhunderts im griechischen Osten tätig war.

Claudian stand während der Abfassung vieler seiner Gedichte – und sicherlich bei allen politischen³⁴ – in einem gewissen Abhängigkeitsverhältnis zu bestimmten „Auftraggebern“: Der weströmische Kaiserhof war in besonderem Maße an den Konsulatspanegyriken für Honorius interessiert; die *gens Anicia* bzw. die beiden jungen Konsuln Olybrius und Probinus an Ol.Prob.; Claudians Kollege Palladius und dessen Vater an dem Hochzeitsgedicht c.m. 25. Insgesamt ist es aber vor allem Stilicho, der in den Gedichten Claudians immer wieder in den Vordergrund gestellt und gepriesen wird. Man hat Claudians Verhältnis zu Stilicho bisweilen mit dem Terminus „Patronage“ bezeichnet, ohne näher darauf einzugehen. Das Phänomen von Patronage – in den lateinischen Texten meist durch *amicitia* und dem dazugehörigen

³² Zum Posten eines *tribunus et notarius* im späten 4. Jh. vgl. Cameron (1970), 390 („virtually a sinecure“), Demandt (1998), 209 („beliebt als Eingangsposition für den Hofdienst von Söhnen einflussreicher Beamter ... Die Mehrzahl amtierte indes nur nominell, der Privilegien halber“) und insbesondere Delmaire (1995), 47–56. Zum Clarissimat Salzman (2002), 21–24. Die Vergabe militärischer Sinecureposten an Dichter lässt sich im römischen Bereich seit dem 1. Jh. n. Chr. nachweisen; vgl. White (1978), 89 und 91 sowie Nauta (2002), 4f.

³³ Die meisten Fragmente findet man gesammelt bei Page (1942²) und bei Heitsch (1963²; 1964). Viljamaa (1968) und Miguélez Caveró (2008) diskutieren das erhaltene Material. Für die literarischen Parallelen zu Claudian im Detail vgl. Dorfbauer (2008), 248–251. Gedichte, die mythologische Stoffe behandelten, hatten offenbar größere Chancen, überliefert zu werden: Z. B. besitzen wir den *Raub der Helena* des Kollouthos, während seine Περσικά (wohl ein Epos auf Ostfeldzüge von Kaiser Anastasius) verloren sind; vgl. Miguélez Caveró, 28f.

³⁴ Es war freilich auch möglich, einen professionellen Dichter zur Abfassung von Werken zu veranlassen, die einen mythologischen Stoff behandeln: Wenn Claudian in der *praefatio* zu rapt. 2 angibt, er habe die unterbrochene Arbeit an dem Epos nach geraumer Zeit wieder aufgenommen, und die Anregung dafür Florentinus – wohl der *praefectus urbi Romae* 395–397 – zuschreibt, kann man nur mutmaßen, wie genau der Dichter sich hat motivieren lassen.

Wortfeld ausgedrückt, was zu Verständnisschwierigkeiten führen kann, da moderne Sprachen zwischen „Patronage“ und „Freundschaft“ deutlich unterscheiden³⁵ – ist nicht auf die römische Spätantike beschränkt und in jüngerer Zeit sozialwissenschaftlich intensiv erforscht worden. Man spricht von Patronage, wenn folgende Kriterien erfüllt sind: Das Verhältnis zwischen den involvierten Personen muss persönlich, freiwillig und von einiger Dauer sein; das Verhältnis muss reziproken Austausch von Gütern oder Dienstleistungen mit sich bringen, wobei allerdings der genaue Gegenwert eines bestimmten Gutes oder einer bestimmten Dienstleistung nicht klar definiert ist, wie das Verhältnis überhaupt auf einer Form von stillem Übereinkommen basiert und in keiner Weise rechtlich fixiert ist (infolgedessen besteht auch kein eigentliches „Anrecht“ auf eine bestimmte Gegenleistung, die man juristisch einfordern könnte); das Verhältnis muss insofern asymmetrisch sein, als ein Partner (der Patron) dem anderen (dem Klienten) an Status, Macht, Reichtum usw. überlegen ist, sodass recht unterschiedliche Güter bzw. Dienstleistungen ausgetauscht werden.³⁶ Nach all dem, was über Claudian bekannt ist, lässt sich sein Verhältnis zu Personen wie Stilicho, Probinus oder Olybrius mit dem Terminus „Patronage“ angemessen erfassen (dazu unten). Claudian hatte demzufolge bei der Abfassung seiner Gedichte den Interessen dieser Personen in irgendeiner Weise Rechnung zu tragen. Es stellt sich allerdings die Frage, wie man sich das konkret vorzustellen hat: Bekam der Dichter von jemandem eine festgelegte Summe Geld und dazu einen Zettel, auf dem notiert gewesen wäre, was in dem entstehenden Gedicht untergebracht werden sollte (dies würde dem eben skizzierten Wesen von Patronage zuwiderlaufen)? Und was hat man sich unter den „Interessen dieser Personen“ eigentlich vorzustellen?

Zuerst zur Bezahlung. Es ist gut möglich, dass manche „Einmalbestellung“ bei professionellen Dichtern gegen einen fix vereinbarten Preis oder ähnlich handfest abgelaufen ist.³⁷ Für

³⁵ Das Verhältnis zwischen Patron und Klient konnte ebenso als *amicitia* bezeichnet werden wie politische, auf gegenseitigen Nutzen bedachte Sachkooperation oder aufrichtige Freundschaft im modernen Sinn des Wortes. Die Trennlinien sind im Einzelnen oft schwer zu ziehen, im Grundsätzlichen gilt die Aussage von Bruggisser (1993), 6: „L’amitié, dont le fonctionnement répond au schéma canonique du *do ut des* de la mentalité romaine, trouve sa finalité dans la recherche commune de l’utilité.“ Gerade das von Bruggisser untersuchte Briefcorpus des Symmachus zeigt, wie wichtig es für Angehörige der spätantiken römischen Oberschicht war, *amicitia* miteinander zu halten, da man ja nie wissen konnte, wann man wen für eine Empfehlung, zur Herstellung eines Kontakts usw. benötigen würde; vgl. dazu auch Ebbeler/Sogno (2007). In solchen Kategorien, die dem modernen Begriff des *networking* entfernt vergleichbar sind, dachte zweifellos auch Claudian.

³⁶ Zur antiken Patronage vgl. White (1978) und Nauta (2002), 12–31 (mit Literaturangaben).

³⁷ Cameron (1965), 477f. und Hardie (1983), 25 bzw. 41–49 sammeln zeitlich und inhaltlich höchst unterschiedliche Passagen, um zu belegen, wie in der Antike für Dichtung bezahlt wurde. Zu ergänzen wäre etwa Anth. Lat. 207 Shackleton Bailey (...*largus carmina nostra fove* 8) oder Hieronymus, epist. 10,3,1 (*doctissimi quique Graecorum ... regum suorum vel principum laudes accepta mercede dicebant*). Der „Kauf“ von Dichtung ist zu trennen von jenen – üblicherweise vor der Spätantike liegenden – Fällen, in denen Dichter Geld als Siegesprämie bei Wettkämpfen erhalten haben; dazu Hardie, 17f. und 25f. (auch L. Varius Rufus hat von Augustus für die Aufführung seines *Thyestes* eine Million Sesterzen erhalten; vgl. Eich 2000, 38, Anm. 95). White (1978), 86f. und Nauta (2002), 29–31 weisen die Vorstellung von „bestellter Dichtung“ und vom regelrechten Verkauf literarischer Werke gegen eine fixe Summe als unvereinbar mit dem römischen Patronagegedanken ab. Insgesamt gilt

Claudian wurde dies zwar öfters angenommen, doch ist der Fall des spätantiken Poeten im Großen und Ganzen sicherlich anders zu beurteilen. Keinem antiken Zeugnis lässt sich entnehmen, dass Claudian für seine Arbeit regelrecht bezahlt oder sonstwie materiell entlohnt worden wäre. Von den politischen Gedichten könnte man sich für Ol.Prob. am ehesten eine Entstehung auf Bestellung und gegen Bezahlung vorstellen, würden nicht c.m. 40 an Olybrius und c.m. 41 an Probinus ein möglicherweise engeres Verhältnis von *amicitia* zwischen dem Dichter und den Anicier-Brüdern bezeugen. Es ist unvorstellbar, dass ein Dichter, der allein der Bezahlung wegen ein Lobgedicht auf Kunden verfasst hätte, sich später beklagen würde, längere Zeit nichts von diesen gehört zu haben, und Zeilen schreibt wie *despicias ergo tuum, si fas est credere, vatem, / perfidus et spatio debilitatur amor?* (c.m. 40,11f.). Und in c.m. 41,7f. heißt es *coepisse vetat reverentia vestri, / hinc amor hortatur scribere. Vincat amor*. In der durchgehenden Thematisierung von *amor* in den beiden Versepisteln darf man eine klare Anspielung auf römische *amicitia* erkennen.³⁸ Die kurzen Gedichte dienen der Pflege dieses Verhältnisses und sind nicht zuletzt durch ihre Bitten, doch wieder einmal zu schreiben (*quid rear, adfatus quod non mihi derigis ullos / nec redit alterno pollice ducta salus?* c.m. 40,1f. *quem, precor, inter nos habitura silentia finem?* c.m.41,1), bestens mit zahlreichen Grußadressen des Symmachus an diverse Adressaten vergleichbar, die mit dem selben Ziel verfasst worden sind.³⁹ Während freilich der mächtige Aristokrat Symmachus in seiner Korrespondenz in den meisten Fällen die Position eines Patrons einnimmt, der für Bekannte oder auf Bitten von Bekannten für Dritte Kontakte herstellt, Empfehlungen schreibt usw., ist der Dichter Claudian im Verhältnis zu Olybrius und Probinus zweifellos in der Klientenrolle.⁴⁰ Dass darüber hinaus zwischen ihm und den beiden Aniciern ein Freundschaftsverhältnis im modernen Sinn des Wortes bestanden hat, ist gut möglich, aber keineswegs sicher.

Auch zu anderen „Auftraggebern“ unterhielt Claudian nach eigenen Angaben ein Verhältnis von *amor*.⁴¹ So verfasste der Dichter c.m. 25, ein Epithalamium für seinen *socius* Palladius

Hardies Aussage „that we are under-informed about the financial circumstances of poets, and about the financial relationship between poets and patrons“ in besonderem Maße für die Spätantike (42).

³⁸ Dies kann, muss aber nicht das selbe meinen wie „personal friendship“, welche Claudian laut Cameron (1970), 36 neben „more material rewards“ von den beiden Konsuln erworben habe (vgl. u. Anm. 41). Für Letzteres gibt es keinen Beweis.

³⁹ Vgl. Bruggisser (1993), 4–16.

⁴⁰ Es sei ausdrücklich festgehalten, dass bei den Begriffen „Patron“ und „Klient“ jeder Gedanke an ein regelrechtes Abhängigkeitsverhältnis fernzuhalten ist: Beide Parteien waren zumindest theoretisch gleichberechtigte *amici* und agierten völlig selbständig. Zu den falschen Assoziationen, die durch die Begriffe oft geweckt werden, und zum antiken Sprachgebrauch vgl. White (1978), 75f. und 78–82.

⁴¹ Zur faktischen Austauschbarkeit von *amor* und *amicitia* in diesem speziellen Kontext vgl. White (1978), 80 („*amicus* and *amicitia*, together with *amor* and *amare*, are favoured over all other words for describing an attachment between persons“) und folgende Passage aus einer Grußadresse des Symmachus an Ausonius (epist. 1,34,1): *...adeo mihi veteris in te amoris nulla discessio est. Et merito, nam amicitiae operam nusquam locavi aequae bene*. Es ist nicht zuletzt aus metrischen Gründen verständlich, dass Claudian lieber von *amor* als von

und dessen Braut Celerina, aufgrund seines Naheverhältnisses zu dem Bräutigam und dessen Schwiegervater. Letzteren bezeichnet der Dichter als seinen *dux*, also als Vorgesetzten im Rahmen seines offiziellen Amtes eines *tribunus et notarius* am kaiserlichen Hof: *Hic socius, dux ille mihi, nostrique per aulam / ordinis hic consors, emicat ille prior* (praef. 3f.).⁴² Die Beweggründe für die Abfassung des Gedichts fasst Claudian folgendermaßen zusammen: *Carmen amor generi, soceri reverentia poscit / officio vatis, militis obsequio* (praef. 7f.).⁴³ Es war also *amor*, was Claudian mit Palladius gleichermaßen wie mit Olybrius und Probinus verband. Wie aber sein Verhältnis zu den beiden Anicier-Brüdern nicht aus dem für diese verfassten Konsulatspanegyricus deutlich wird, in welchem die Persönlichkeit des Dichters nicht anders als in seinen übrigen politischen Gedichten völlig zurücktritt, sondern nur aus den beiden „privaten“ Versepieteln, so lässt sich auch seine Beziehung zu Palladius nicht aus dem Epithalamium selbst herauslesen, sondern nur aus der persönlich gehaltenen *praefatio*. Es ist deshalb kein Zufall, dass man auch in *praefationes* zu anderen Gedichten fündig wird, wenn man Indizien für Claudians Beziehung zu bestimmten „Auftraggebern“ sucht. In jener zu Mall. heißt es: *Ah nimius consulis urget amor* (10). Und in der zu Get.: *Nam mihi conciliat gratas impensius aures / vel meritum belli vel Stilichonis amor* (17f.). Eine verblüffend klare Linie: *Amor* zu Olybrius und Probinus, *amor generi* zu Palladius, *consulis amor* zu Mallius Theodorus und *Stilichonis amor* zu Stilicho. All diese Persönlichkeiten waren möglicherweise mit Claudian auf jene Weise „befreundet“, wie wir es unter „Freundschaft“ verstehen. Mit Sicherheit sagen kann man aber nur soviel, dass zwischen ihnen und dem Dichter eine Beziehung von römischer *amicitia* bestanden hat – und dies schließt ein regelrechtes Arbeitsverhältnis, also das Abfassen von „bestellter Dichtung“ gegen einen fix vereinbarten Lohn, aus.

Überhaupt sind bekanntere und weniger bekannte Literaten in der Spätantike eher mit diversen Ehren, Privilegien oder Ämtern und nicht mit konkreten Geldsummen, belohnt worden. Dies konnte einerseits ihre gesellschaftliche Stellung festigen und sie finanziell über einen längeren Zeitraum absichern, und sollte sie andererseits wohl auch enger an ihren jeweiligen

amicitia spricht: *Amor* lässt sich in allen Fällen bequemer in den Hexameter bzw. den Pentameter einfügen als *amicitia*, das z.B. im Nominativ singular ganz unbrauchbar ist.

⁴² Vgl. Cameron (1970), 401f. und Felgentreu (1999), 182f. Auch das so „privat“ anmutende c.m. 25 ist im Übrigen ein Zeugnis für Claudians Naheverhältnis zu Stilicho: Der Dichter hält ausdrücklich fest, es sei das höchste Lob, von Stilicho für eine Arbeit ausgewählt zu werden (93f.). Da alle Beteiligten (Claudian, Palladius, dessen Schwiegervater, Stilicho) sich am Hof aufhielten und Dienst verrichteten, wurden derartige Aussagen sicherlich richtig interpretiert.

⁴³ Mit *soceri reverentia* vgl. *reverentia vestri* in c.m. 41,7 an Probinus. Die Antithese zwischen *amor* und *reverentia* wird von Breitenstein (2005), 221f. wohl zu stark betont. Allgemein zu c.m. 25 Horstmann (2004), 182–215. Zu *militis officio* vgl. u. 29.

Patron binden.⁴⁴ Wenig ist bekannt über einen Harpokration vom Beginn des 4. Jahrhunderts, der in Rom und Konstantinopel in seinen Panegyriken *καλλινίκων δεσποτῶν τὰς νίκας* verherrlicht hat und als *ἐπίτροπος* und *λογιστής* verhältnismäßig bescheidene Posten innehatte.⁴⁵ Beeindruckender wirkt die Laufbahn zweier Männer des 5. Jahrhunderts aus dem ägyptischen Panopolis: Kyros, Verfasser von panegyrischer Dichtung und von Epigrammen, brachte es durch seine guten Kontakte zur Kaiserin Eudokia, der Gattin Theodosius' II., bis zum Stadtpräfekten von Konstantinopel und zum *praefectus praetorio Orientis*; 441 wurde er Konsul.⁴⁶ Sein Landsmann Pamprepios, ebenfalls ein versierter Dichter, war nicht nur Inhaber eines Lehrstuhls für Grammatik in Athen, wo er einen (fragmentarisch erhaltenen) Verspanegyrikus auf den Patrizier Theagenes verfasste, er erlangte außerdem im Gefolge des isaurischen Generals und Aufrührers Illous in den Jahren 478 bis 484 die Posten eines *quaestor*, eines *consul honorarius* (?), sowie eines *magister officiorum*.⁴⁷ Coripp, der in seinen erhaltenen Gedichten u.a. den byzantinischen Feldherren Iohannes Troglita sowie Kaiser Justin II. feierte, war ursprünglich *grammaticus* in Nordafrika; sein panegyrisches Oeuvre hat ihm später ein Amt am Kaiserhof von Konstantinopel eingebracht.⁴⁸

Wir wissen nicht, was Claudian in seiner Eigenschaft als *tribunus et notarius* (vgl. o. 11f.) genau gemacht hat, oder inwieweit der *vir clarissimus* als Mitglied des römischen Senats in irgendeiner Weise tätig geworden ist. Die Titel ermöglichten es dem Dichter jedenfalls, sich in den Kreisen des Hofes und der weströmischen Oberschicht zu bewegen, welche nicht zuletzt als Rezipienten seiner Gedichte wichtig für ihn waren. Umgekehrt hatten die genannten Personengruppen schon deswegen ein Interesse am poetischen Schaffen Claudians, weil die Auseinandersetzung mit Literatur zum guten Ton in diesem Umfeld gehörte (dazu unten). Außerdem sicherten die Titel die soziale Position des Dichters innerhalb einer Gesellschaft, die sehr genau auf Ehren und Rangunterschiede achtete⁴⁹ – und sie ließen ihm

⁴⁴ Libanios rät etwa dem Dichter Andronikos, einen staatlichen Posten anzunehmen, damit er ἄρχειν τε ὁμοῦ καὶ ἄδειν könne (ep. 77). In einem Gedicht eines *vir clarissimus* Flavius Felix an einen Victorinianus *vir illustris et primiscriniarius* (Anth. Lat. 248 Shackleton Bailey) beruft sich der Verfasser auf ein offenbar althergebrachtes Patronatsverhältnis (*quaeque meos domus est proavos miserata patremque / haec eadem natis praemia nota ferat* 15f.) und bittet um Einsetzung in ein Kirchenamt (*adnue poscenti, miserum sustolle ruinae, / clericus ut fiam* 39f.). Zur Belohnung von Dichtern mit Ehrenämtern in früherer Zeit vgl. Hardie (1983), 26f.

⁴⁵ Vgl. Browne (1977), 189–194 und Miguélez Caveró (2008), 6. Es ist unsicher, ob die Ämter Harpokrationen in Zusammenhang mit seiner literarischen Tätigkeit gestanden haben.

⁴⁶ Ausführlich zu Kyros Cameron (1982); vgl. aber auch seine Einschränkungen (2007), 41f.

⁴⁷ Zu Pamprepios vgl. Gerstinger (1928), Livrea (1977), Chuvín (2004²), 100–103, Cameron (2007), 35f. und Miguélez Caveró (2008), 83–85. Skeptisch gegenüber der Zuweisung der Fragmente Viljamaa (1968), 54–58 und MacCail (1978), 38.

⁴⁸ Vgl. Averil Cameron (1980).

⁴⁹ Vgl. etwa Salzman (2002), 19–68, die von „pervasive concern for status that marks the institutions, lifestyle, and values of the late Roman aristocrat“ spricht (19). Andererseits gilt auch für Claudian, was White (1978), 85 über Dichter der frühen Kaiserzeit in Patronatsverhältnissen sagt: „...poets had a special reason for desiring an attachment. It was through their connections that they found readers.“

genug Freiraum für seine eigentliche Arbeit, das Verfassen von Gedichten zu bestimmten Anlässen (vgl. auch die o. Anm. 44 zitierte Aussage des Libanios). Ob Claudian von seinen Ämtern oder von seiner Dichtung leben konnte, ob er dadurch reich geworden ist, oder inwieweit er überhaupt auf Geld aus irgendeiner Tätigkeit angewiesen war, lässt sich aus Mangel an konkreten biographischen Informationen nicht sagen.⁵⁰

Karrieren wie jene von Kyros, Pamprepios oder Claudian müssen jedenfalls auch vor dem Hintergrund gesehen werden, dass für die römisch-griechische Oberschicht der Spätantike die rhetorisch-literarische Ausbildung den zentralen Bestandteil der Erziehung ausgemacht und die Basis für eine weitere Laufbahn im politischen und administrativen Bereich gebildet hat. Die Verleihung von Ämtern an Personen, die in erster Linie durch Leistungen auf dem Gebiet der Rhetorik und der Literatur im Allgemeinen hervorgetreten waren, bedeutete in der späteren römischen Kaiserzeit nichts Außergewöhnliches und blieb nicht auf Personen beschränkt, die ihre Gönner zuvor panegyrisch verherrlicht oder gar Bezahlung dafür verlangt hätten.⁵¹ Um zwei Beispiele zu nennen: Auch Themistios wurde aufgrund seines Rufs als Redner von Constantius II. in den Senat von Konstantinopel erhoben und später von Theodosius zum *praefectus urbi* sowie zum Erzieher seines Sohnes Arcadius gemacht; wie Claudian wurde er durch Statuen geehrt.⁵² Ausonius verhalf sein Renommee als Lehrer und Redner zur einflussreichen Position eines Prinzen Erziehers für Kaiser Valentinians Sohn Gratian; in der Folge stieg er u.a. zum *quaestor* und zum *consul ordinarius* auf.⁵³ Selbstverständlich hat Themistios panegyrische Dankes- bzw. Glückwünschreden an mehrere Kaiser gehalten, Ausonius sich in einer *gratiarum actio* für die Verleihung des Konsulats bei Gratian bedankt und ihn ausführlich gelobt. Dennoch würde in diesen Fällen niemand von „bestelltem“ Lob sprechen und annehmen, Themistios oder Ausonius hätten ihre Werke gegen konkrete Bezahlung geschaffen. Dasselbe gilt für die Verfasser der *Panegyrici Latini*, die zur Zeit der Rezitation ihrer Reden großteils in keiner offiziellen Verbindung zum Hof standen.⁵⁴ Freilich handelt es sich bei diesen Fällen nicht um Dichtung, sondern um Prosapanegyrik, aber dieser Unterschied ist kaum entscheidend und möglicherweise nur auf den gewandelten

⁵⁰ Nicht aussagekräftig ist eine Selbststilisierung zum *vates pauper*, den die *egestas* bedrückt, wie sie etwa in c.m. 22 (Verse 23 und 52) vorliegt; vgl. auch c.m. 31,46: *textit pauperiem nominis umbra tui*. Zu den Privilegien, die Claudian als *vir clarissimus* bzw. als *tribunus et notarius* genoss, vgl. Delmaire (1995), 16–19 und 52.

⁵¹ Es gilt die Aussage von Symmachus, epist. 1,20,1: *...iter ad capessendos magistratus saepe litteris promovetur*. Coşkun (2002), 205 hält fest, dass „der römische Staat Spitzenposten ohnedies in der Regel nicht mit Spezialisten besetzte, sondern auf eine breite Allgemeinbildung vertraute“. Diese „Allgemeinbildung“ ist identisch mit der traditionellen Formung durch die klassische Literatur, die man in erster Linie bei *grammaticus* und *rhetor* erwarb, und die man durch das eigene Verfassen von Literatur unter Beweis stellen konnte.

⁵² Gedanken zu den Ehrenstatuen Themistios' und Claudians bei Felgentreu (1999), 127–129.

⁵³ Zur Karriere des Ausonius am kaiserlichen Hof vgl. Coşkun (2002), 37–91.

⁵⁴ Vgl. Nixon (1983), 90–95 sowie die Diskussion zum „Sitz im Leben“ der *Panegyrici Latini* bei Nixon / Rodgers (1994), 26–33.

Geschmack des späten 4. bzw. 5. Jahrhunderts zurückzuführen.⁵⁵ Von Ausonius ist ebenso wenig bezeugt, dass er Geld für seine literarischen Produkte angenommen hätte, wie von Claudian – und Ausonius hat sicherlich nicht gegen Bezahlung gearbeitet. Wüssten wir über den biographischen Hintergrund des Ausonius oder über den des Themistios nicht so gut Bescheid, man könnte argumentieren, diese Autoren wären auf die finanzielle Unterstützung mächtiger Persönlichkeiten angewiesen gewesen und hätten deshalb in ihren Reden „schmeicheln“ bzw. literarische „Propaganda“ produzieren müssen.

Tatsächlich weiß man über die sozialen und die finanziellen Verhältnisse nicht einmal der prominentesten panegyrischen Dichter der Spätantike wie Claudian, Kyros, Pampreprios oder Coripp vor ihrer eigentlichen Karriere recht viel. Über die meisten weniger berühmten Dichter liegen überhaupt keine diesbezüglichen Informationen vor. Dass man keinesfalls in jedem Verfasser politisch-panegyrischer Dichtung in der Spätantike einen gegen Bezahlung arbeitenden professionellen Poeten sehen kann, der finanziell auf Gönner angewiesen wäre, um sein Auslangen finden zu können, zeigt aber der Fall des Flavius Merobaudes: Die erhaltenen Reste seiner Dichtung weisen ihn als treuen Nachfolger der poetischen Technik Claudians aus, sowohl was die Komposition kleinerer Gedichte betrifft (panegyrisch getönte Epigramme, rhetorische Ekphraseis), als auch was die Abfassung größerer panegyrischer Epen angeht (pan. 2 Vollmer).⁵⁶ Auch sonst gibt es Parallelen: Der aus Spanien stammende Merobaudes, der es bis zum *comes sacri consistorii* brachte und den Rang eines *vir spectabilis* führte, dürfte als literarischer Verewiger des Aetius, welcher in der Regierungszeit des schwachen Kaisers Valentinian III. der wahre „starke Mann“ des Westreichs gewesen ist, eine vergleichbare Rolle gespielt haben wie Claudian unter Stilicho und Honorius. Wie Claudian erhielt Merobaudes eine Ehrenstatue auf dem Trajansforum in Rom (die Inschriften: Claudian CIL VI 1710 = ILS 2949; Merobaudes CIL VI 1724 = ILS 2950). Diese werden von beiden Dichtern innerhalb ihres Oeuvres stolz erwähnt (*prior effigiem tribuit successus aenam ... adnuit hunc princeps titulum poscente senatu* Get. pr. 7; 9 ~ *pro his me laudibus tuis Roma cum principe victuro aere formavit* pan. 1 frg. II A 1, p. 20 Vollmer). Aber Merobaudes war kein professioneller Dichter, der auf Lohn für bestellte Arbeiten angewiesen gewesen wäre: Die genannte Inschrift rühmt ihn nicht nur als hochgelehrten Mann und hervorragenden Dichter, sie macht vor allem in immer neuen Formulierungen klar, dass der Geehrte mit dem Schwert nicht weniger geübt als mit der Feder umzugehen wisse: ...*aeque*

⁵⁵ Bis zur Zeit Claudians überwiegt die Zahl der erhaltenen Prosapanegyrici bei weitem; danach ändert sich das Verhältnis. Zum veränderten Geschmack der Zeit vgl. Cameron (2004); zum Verhältnis von Vers- und Prospanegyrik Hardie (1983), 85–101, Mause (1994), 27–29 und Schindler (2009), 16–30.

⁵⁶ Für einen Vergleich zwischen Claudian, Merobaudes und Sidonius beim Aufgreifen eines epischen Motivs (Götterversammlung) vgl. Bruzzone (2004). Außerdem Schindler (2009) 176–181.

forti et docto viro tam facere / laudanda quam aliorum facta laudare praecipuo / castrensi experientia claro facundia vel otiosorum / studia supergresso ... par virtutis et eloquentiae cura ingenium ita fortitudini ut doctrinae / natum stilo et gladio pariter exercuit nec in umbra / vel latebris mentis vigorem scholari tantum otio / torpere passus inter arma litteris militabat / et in Alpibus acuebat eloquium. Dies alles klingt deutlich anders als das Lob der Inschrift für Claudian, welches sehr stark auf dessen Eigenschaft als begnadeter Dichter abhebt (vgl. allerdings u. Anm. 80). Rechnet man hinzu, dass die Stifter der Statue des Merobaudes dessen literarisches Verdienst eindeutig als seinen „militärischen Anstrengungen“ gleichwertig erachten, und dass sie den „alten Adel“ des Geehrten besonders hervorheben (*remunerantes in viro / antiquae nobilitatis novae gloriae vel industriam / militarem vel carmen*), so kommt man nicht umhin, anzunehmen, dass Merobaudes keineswegs auf seine panegyrische Dichtung angewiesen war, um nicht hungern zu müssen, sondern dass er der Nobilität des Reiches entstammte und sich – in alter römischer Tradition – neben seiner eigentlichen Tätigkeit im Militärwesen bzw. in der Politik poetisch betätigte. Dies wird durch eine Notiz in der Chronik des Hydatius bestätigt: *Asturio magistro utriusque militiae gener ipsius successor ipsi mittitur Merobaudis natu nobilis et eloquentiae merito vel maxime in poematis studio veteribus comparandus; testimonio etiam provehitur statuarum ...* (an. 443).⁵⁷ Mit einiger Wahrscheinlichkeit liegt ein Verwandtschaftsverhältnis zwischen dem Dichter Merobaudes und jenem bekannten gleichnamigen Franken vor, der unter Julian, Valentinian I. und II., sowie unter Gratian diverse militärische Ämter bekleidete und es zweimal (377 und 383) zum Konsul brachte. In diesem Fall würde es sich um eine romanisierte fränkische Familie handeln, welche über das Militär den sozialen Aufstieg geschafft und im 5. Jahrhundert in Spanien Fuß gefasst hat. Die soziale Position des Flavius Merobaudes ist demzufolge mit jener Claudians nur bedingt vergleichbar, auch wenn ihre jeweiligen poetischen Produkte das Gegenteil vermuten lassen.

Auch die Biographie des Aristokraten Sidonius Apollinaris, den man wie Merobaudes oft negativ als dichterischen Epigonen Claudians bewertet hat⁵⁸, führt uns einen Mann aus angesehener Familie vor Augen, der seine Verspanegyrici für diverse Kaiser sicher nicht geschrieben hat, um sein Auskommen zu sichern, sondern weil er sich literarisch verewigen wollte. Überhaupt galt die Produktion von Literatur der römischen Oberschicht seit der frühen Kaiserzeit als eine Betätigung, die dem eigenen Stand angemessen war und der Nachwelt den

⁵⁷ Im Fall der Inschrift für Merobaudes liegt also mit Sicherheit nicht der enkomistische Topos von *sapientia et fortitudo* vor; zu diesem vgl. Curtius (1993¹¹), 186–188.

⁵⁸ So etwa Cameron (1970), 255. Positiver urteilen z.B. MacCormack (1981), 226f. oder Watson (1998). Zum Verhältnis des Sidonius zu Claudian vgl. jetzt Schindler (2009), 183–212.

eigenen Namen erhalten sollte.⁵⁹ Mit den *wandering poets* des Ostens hat Sidonius nicht mehr gemein als eine gute (natürlich rhetorische) Ausbildung, und dass er befähigt durch diese Ausbildung ästhetisch anspruchsvolle Verspanegyriken auf Herrscher verfasste.⁶⁰

Dagegen stammte der Grammatiker Priscian, der seinen lateinischen Verspanegyricus auf Kaiser Anastasius wohl um 514 in Konstantinopel rezitierte, sicherlich nicht aus besonders prominenten Verhältnissen. Er verdiente sich sein Auskommen aber auch nicht wie Claudian und viele andere als professioneller, herumziehender Dichter.⁶¹

Man kann offensichtlich nicht alle spätantiken Verfasser panegyrischer Dichtung bzw. eine ganze „school of wandering poets“ so einfach über einen Kamm scheren, wie es in der Vergangenheit manchmal geschehen ist. Vielmehr müssen in jedem Einzelfall die jeweils zur Verfügung stehenden Informationen berücksichtigt werden, bevor allgemeinere Schlüsse möglich sind.⁶² Bedenkt man einige besonders auffällige Aspekte an Claudians Schaffen, die außer Zweifel stehen, nämlich dass er sich trotz seiner griechischen Muttersprache in einem Latein ausdrücken konnte, welches sich in Diktion und metrischer Reinheit kaum von dem eines Lucan oder eines Statius unterscheidet⁶³, dass er als geborener Ägypter in der extrem prestige- und standesbewussten weströmischen Gesellschaft seiner Zeit und am Kaiserhof reüssieren konnte⁶⁴, und dass ihn sein literarisches Oeuvre als umfassend belesenen und

⁵⁹ Sidonius wurde um 430 als Sohn einer wohlhabenden aristokratischen Familie in Lyon geboren. Für seinen Verspanegyricus auf Anthemius (468) belohnte man ihn mit der Ernennung zum *praefectus urbi Romae*, wenig später wurde er zum *patricius* erhoben; er erhielt – wie Claudian und Merobaudes – eine Ehrenstatue auf dem Trajansforum (vgl. ep. 1,9,8; 5,16,4; 9,16,3, Vers 17–32). Um 470 wählte man ihn zum Bischof von Clermont-Ferrand.

⁶⁰ Vielleicht kann man in diesem Zusammenhang auch auf Anicia Betitia Proba verweisen, die um die Mitte des 4. Jh. ein (nicht erhaltenes) Epos auf den Krieg zwischen Constantius II. und dem Usurpator Magnentius verfasst hat, welches panegyrisch geprägt gewesen sein dürfte. Keinesfalls hat die der römischen Aristokratie entstammende Proba – Enkelin, Tochter und Mutter von Konsuln – diese Dichtung in der Hoffnung auf handfesten Lohn durch den Kaiser abgefasst. Zu dem Werk vgl. Kirsch (1989), 119.

⁶¹ Zu Priscian und den Kreisen, in denen er sich bewegte, vgl. Salamon (1979).

⁶² Cameron (1982), 239 bezeichnet es als „mistake“, in seiner Studie von (1965) in Kyros einen Heiden gesehen zu haben – was sicher nicht zuletzt deshalb geschehen ist, weil Heidentum für ihn damals eine wichtige Gemeinsamkeit der *wandering poets* darstellte (weshalb auch andere zweifelhafte Fälle wie etwa Claudian oder Nonnos kurzerhand zu Heiden erklärt wurden). Rückblickend bedauert Cameron (2004), 339f., dass seine Thesen von (1965) im Einzelnen kaum weiter erforscht worden sind. Schindler (2009), 55–58 stellt alle Verfasser lateinischer panegyrischer Dichtung von Claudian bis Coripp gleichsam in eine Reihe und differenziert zu wenig zwischen den unterschiedlichen sozialen Voraussetzungen der einzelnen Autoren; besser Miguélez Caveró (2008), 97–105.

⁶³ Zu diesem Faktum – das die Forschung immer wieder verblüfft hat – gut Mulligan (2007), 300–304. Das Grundlegende bereits bei Fargues (1933), 9: „...il a sans doute appris le latin en lisant les meilleurs poètes classiques de Rome“ (vgl. auch o. Anm. 26). Interessant in diesem Zusammenhang auch Hardies (1983), 2–14 Ausführungen über den „Griechen“ Statius.

⁶⁴ Selbst Ammian, der sich als Ausländer in Rom immer wieder über die Borniertheit der dortigen Aristokratie beklagt, hat keine hohe Meinung von Ägyptern; vgl. 22,6: *...genus hominum controversum et adsuetudine perplexius litigandi semper laetissimum...*

gebildeten Mann ausweist⁶⁵, so erscheint es jedenfalls schwer denkbar, dass man es hier mit einem armen Mann aus unbedeutenden Verhältnissen zu tun hätte, der zur Bestreitung seines Lebensunterhalts auf „Propagandadichtung“ angewiesen gewesen wäre.⁶⁶ Wahrscheinlicher ist, dass Claudian einem sozialen Milieu entstammte, welches finanziell einigermaßen abgesichert war, und für welches Karriere und Bewahrung der eigenen *memoria* (z.B. durch das Abfassen von Literatur) tendenziell eine mächtigere Triebfeder als das Streben nach materiellem Besitz darstellte. Trifft diese Vermutung zu, dann erscheint auch die positive Darstellung Stilichos von Seiten des Dichters in einem anderen Licht: Keinesfalls musste Claudian aus äußerer Notwendigkeit (und vielleicht gegen die eigene Überzeugung) für einen Auftraggeber arbeiten, um über die Runden zu kommen.

Jetzt zur Frage von Direktiven: Gab es den angesprochenen Zettel, auf dem ein Auftraggeber den Stoff eines Gedichts skizzierte und dazu Anweisungen gab, wie dieser zu präsentieren sei? Weder für Claudian noch für einen anderen panegyrischen Dichter der Spätantike liegen Zeugnisse vor, welche eine derartige Vorgehensweise bestätigen würden. Auch im Fall der spätantiken Prosa-Lobreden lassen sich keine Direktiven sicher nachweisen.⁶⁷ Dennoch war man früher eher geneigt, an die Existenz eines Briefings zu glauben. Allerdings mehren sich in jüngerer Zeit aus gutem Grund die Stimmen derer, die Claudian weitgehende Selbständigkeit zusprechen bzw. unmittelbare Einflussnahme auf seine Arbeit gänzlich ausschließen.⁶⁸

Zuerst gilt es, zwischen der grundlegenden stofflichen Information und der bewussten Lenkung der Präsentation in eine bestimmte Richtung zu unterscheiden. Was Ersteres angeht, so kann ein derart zeitgeprägtes Oeuvre wie jenes von Claudian unmöglich ohne ein Mindestmaß

⁶⁵ Vgl. Fargues (1933), 311–320 und Cameron (1970), 305–348, die freilich das überschwängliche Urteil Johann Matthias Gesners aus dem 18. Jh. („Scivit, credo, Claudianus, quidquid tum sciebant homines, et multo plus quam vulgo sciebant, etiam qui docti habebantur“) korrigieren.

⁶⁶ Fargues (1933), 7 vermutet, Claudian sei „d’une origine modeste“ gewesen, da der Dichter nie von seiner Familie spreche – ein schwaches Argument; vgl. dagegen Cameron (1970), 21f. Für einige Spekulationen vgl. Birt (1892), V f. Insgesamt gilt für Claudian, was White (1978), 88 über das 1. Jh. n. Chr. sagt: „...most Roman poets ... could not have been poor men. (...) the cult of the *doctus poeta* presumed on the part of the poet an education, which required money, and continuing study, which he must have had leisure in order to pursue.“

⁶⁷ Vgl. Nixon (1983), 92f. sowie Nixon / Rodgers (1994), 28–31 (mit der wichtigen Feststellung „Generalization here is dangerous“).

⁶⁸ Eine Extremposition findet sich bei Barr (1981), 10: „He [Claudian] would certainly have been given a careful briefing and his final draft would have been scrutinised and approved by Stilicho...“ Alan Cameron ist in dieser Frage immer vorsichtiger geworden: Während er (1970) Claudian noch als „Stilico’s official propagandist“ bezeichnet hat (59), der Direktiven befolgt habe („...in this as in so many other matters Claudian was not just expressing his own view. He was writing to a brief“ 374), bedauerte er (2000) diese Aussagen und wies die Annahme konkreter Instruktionen an den Dichter zurück (133–136). Eich (2000), 294–349 legt für die frühere römische Kaiserzeit grundsätzlich dar, dass „Texte von staatlicher Seite nicht ‚zensuriert‘ (durchgesehen und verändert) wurden“ (295), sondern dass den Verfassern ausschließlich nach der Publikation allfällige strafende Konsequenzen erwachsen konnten. Nauta (2002), 349–355 diskutiert die Frage von „receiving commands or instructions from the court“ anhand von Martial und Statius und kommt zu einem eher negativen Ergebnis. Zur römischen Panegyrik speziell Mause (1994), 44–46 („Eine strikte Zensur, der die eventuell verschriftlichten Panegyrici vorher unterzogen wurden, ist kaum vorstellbar...“).

an Recherche entstehen, was die Frage nach den Quellen aufwirft: Woher hat der Mann aus Ägypten seine Informationen über die römische *gens Anicia* bekommen, die für die Abfassung eines Panegyricus auf Olybrius und Probinus unerlässlich waren?⁶⁹ Woher über Mallius Theodorus, Serena usw.? Wir wissen es nicht, doch die nahe liegende Antwort ist, dass Claudian sich in diesen Fällen das, was er für seine Arbeit benötigte, über die Gefeierten bzw. über deren Familien selbst organisierte. Dass diese Informationen kaum besonders objektiv waren, fiel bei der Komposition von Panegyrici nicht ins Gewicht: Es galt ja, die Hauptperson zu loben, nicht kritisch über ihre Leistungen zu referieren.

Was zeitgenössische Ereignisse wie Feldzüge, Barbareneinfälle, Vorkommnisse am Hof von Konstantinopel usw. betrifft – also Dinge, die in Exkursen oder im Grundsätzlichen einen Großteil der politischen Gedichte Claudians ausmachen – so verfügte der *tribunus et notarius* am Kaiserhof sicherlich über ausreichende Möglichkeiten, sich die entsprechenden Informationen zu beschaffen (persönliche Kontakte, Einsichtnahme in diverse Dokumente, usw.). Beim Zusammenstellen von Material war Claudian in einer vergleichbaren Position wie ein antiker Geschichtsschreiber: Während es diesem aber innerhalb der Tradition seiner literarischen Gattung erlaubt war, dem Rezipienten Auskunft über die verwerteten Quellen zu geben, konnte sich Claudian in seinen episch stilisierten Gedichten kaum den kleinsten diesbezüglichen Hinweis erlauben. Zwar berechtigt nichts zu der Annahme, Claudian hätte nach einer bestimmten, von Stilicho übermittelten „Zusammenfassung“ (also nach einem ὑπόμνημα bzw. einem *commentarius*) gearbeitet oder gar arbeiten müssen, wobei der Stoff bereits in einer gewissen Tendenz dargeboten gewesen wäre, doch hat sich der Dichter sicherlich nicht mehr Mühe gemacht als viele antike Geschichtsschreiber, die oft aus wenigen Quellen kompiliert und kaum systematisch Originaldokumente eingesehen haben. Am wichtigsten aber ist Folgendes: Claudian hat sich nicht als historische Autorität betrachtet, wie sie die moderne Geschichtsforschung in ihm immer wieder gerne erkennen möchte. Er fühlte sich trotz des behandelten zeitgebundenen Stoffes einzig als Dichter und wollte auch so gesehen werden. Sein Publikum betrachtete ihn denn auch weniger als Informationsquelle zur Zeitgeschichte, sondern vielmehr als einen außergewöhnlichen Poeten (dazu unten).⁷⁰

Wenn man sich also die Sichtung des relevanten Materials durch Claudian kaum besonders aufwendig vorstellen darf, so hatte er doch grundsätzlich viele Möglichkeiten, an Infor-

⁶⁹ Man muss zugeben, dass das, was der Dichter in Ol.Prob. über die Großväter Petronius Probinus und Hermogenianus Olybrius (29f.), über den Vater Petronius Probus (31–60), sowie über die Mutter Proba (174–200) berichtet, weitgehend ebenso im Allgemeinen bleibt wie das Lob der jungen Konsuln. Details standen Claudian entweder nicht zur Verfügung oder – was wahrscheinlicher ist – er hat sie bewusst ausgespart.

⁷⁰ Noch immer lesenswert dazu die allgemeinen Überlegungen von Fargues (1933), 39–46. Zum traditionellen Selbstverständnis Claudians als Dichter vgl. Schmidt (1976), 29–31 sowie c.m. 3 (...*verba negant communia Musae, carmina sola loquor; sic me meus inplet Apollo* 3f.).

mationen aus unterschiedlichen Quellen zu gelangen – nicht zuletzt als Augenzeuge⁷¹: An repräsentativen Anlässen wie Siegesfeiern oder Besuchen Stilichos bzw. Honorius' in Rom war er mindestens als Rezitator seiner Festgedichte aktiv beteiligt (vgl. die *praefationes* zu Stil. 3, Get. und Hon. VI). Darüber hinaus stilisiert sich der Dichter in der *praefatio* zu Stil. 3 zu einem neuen Ennius, der in Stilicho einen neuen Scipio besingen würde (*noster Scipiades Stilicho* 21): Hier schildert Claudian ausführlich, wie der *miles vates* Ennius stets – auch in der Schlacht – an der Seite Scipios gestanden habe, um dessen Erfolge danach dichterisch verherrlichen zu können (7–20). Freilich ist nicht auszuschließen, dass diese Worte reine poetische Inszenierung sind⁷², und es fällt bei Claudians *praefationes* generell nicht leicht, persönliche Informationen von Fiktion zu trennen, doch erscheint es angesichts des unbestreitbaren Naheverhältnisses zwischen dem Dichter und Stilicho plausibel, diese Partie dahingehend zu deuten, dass Claudian (in seiner Eigenschaft als *tribunus et notarius*?) tatsächlich bei der einen oder anderen Aktion des *magister militum* persönlich in dessen Gefolge anwesend war.

Auf jeden Fall ist auch die *praefatio* von Stil. 3 Zeugnis dafür, dass zwischen Claudian und Stilicho ein Verhältnis römischer *amicitia* bestanden hat – und dies führt zur Frage der bewussten Ausgestaltung von Informationen zu einer konkreten Botschaft, welche durch die politischen Gedichte an bestimmte Rezipienten weitergegeben werden sollte, mithin zum Themenkomplex „Propaganda“.⁷³ Dass Claudian in affirmativen, anlässlich eines Festaktes komponierten Gedichten, wie es seine Konsulatspanegyriken sind, die jeweilige Hauptfigur verherrlicht, liegt in der Natur der Sache und sollte vom Begriff der „Propaganda“ auf jeden

⁷¹ Aus Get. 450–468 geht hervor, dass Claudian die Angst vor den Goten bzw. die Erleichterung über den Einzug Stilichos im Jahr 402 in Mailand hautnah miterlebt hat – falls es sich nicht um eine literarische Fiktion handelt; vgl. Dorfbauer (2008), 251.

⁷² Dass Claudian gerne in bekannte historische „Rollen“ schlüpfte, zeigt etwa auch c.m. 40, wo er in einer Abschlusspointe sein Verhältnis zu Olybrius mit dem von Vergil zu Augustus parallelisiert (*Dignatus tenui Caesar scripsisse Maroni. / Nec tibi dedecori sit mea Musa. Vale. 23f.*).

⁷³ Eine umfassende Diskussion des Begriffs „Propaganda“ und seiner Anwendbarkeit auf die Antike bietet Eich (2003) anhand der augusteischen Zeit. Speziell zu Claudian Long (1996), 202–212. Der moderne Begriff der Propaganda ist untrennbar verbunden mit der gelenkten Mobilisierung und ideologischen Indoktrinierung großer Schichten der Bevölkerung über entsprechende Massenmedien wie Flugblätter, Radio oder Fernsehen. Werke der antiken Dichtung sind mit so einer Konzeption aus verschiedenen Gründen unvereinbar. Richtig ist zwar, wie Cameron (2000), 129–133 hervorhebt, dass die Gedichte Claudians bei ihrer Rezitation im feierlichen Rahmen wie auch sekundär bei ihrer schriftlichen Verbreitung genau jene Schicht des spätantiken Westreichs erreichten, die für die Politik des Kaisers bzw. Stilichos von einer gewissen Bedeutung war: Nicht den Massen, sondern der sozialen Elite (Hofbeamte, Senatoren usw.) kam entscheidende Bedeutung zu, und eben diese bildeten das Publikum Claudians. Allerdings ist es fraglich, ob dieses Publikum für eine Aufnahme von „propagandistischen Botschaften“ überhaupt so offen war, wie es in der modernen Forschung meist unhinterfragt angenommen wird (dazu unten). Cameron selbst schränkt die von ihm früher vorgenommene Verbindung Claudians mit dem Begriff der Propaganda ein: „If I could think of one, I would like to use a different word from propaganda“ (130). Eich (2000), 379 meint über antike Literatur: „Wenn man den Begriff der Propaganda sehr weit faßt, läßt er sich zur Beschreibung bestimmter Phänomene verwenden, kann jedoch leicht durch exaktere Begriffe wie Repräsentation oder Tendenziösität ersetzt werden“.

Fall ferngehalten werden. Auffällig ist aber, dass Stilicho auch in solchen Festgedichten prominent vertreten ist, die für eine andere Person verfasst sind (Hon. III, IV und VI; nupt.; Mall.), dass er in Werken, deren Titel dem Rezipienten ein objektiv erzählendes Historisches Epos suggerieren (Gild., Get.), zu einer strahlenden Heldenfigur stilisiert wird, und dass er in Invektiven gegen zeitgenössische Politiker (Ruf., Eutr.) als einzige Alternative präsentiert wird. In Claudians politischen Gedichten müssen sich Positivfiguren ihr Lob oft mit Stilicho teilen, Negativfiguren werden völlig dämonisiert in der Gegenüberstellung mit dem *magister militum*, der Glück und Heil für das ganze Imperium verbürgt. Die einzige Ausnahme ist Ol.Prob., wo die Person Stilichos überhaupt nicht auftaucht: Zum Zeitpunkt der Abfassung dieses ersten politischen Werk Claudians für den lateinischen Westen bestand offenbar noch kein Patronageverhältnis zwischen dem Dichter und dem General. All das lässt es angebracht erscheinen, dem Naheverhältnis zwischen Claudian und Stilicho bei der Interpretation der politischen Gedichte besondere Aufmerksamkeit zu schenken, was in der Forschung seit einiger Zeit – meist explizit im Anschluss an Alan Cameron – auch geschieht.

Allerdings sollte man sich zum Mindesten die Frage stellen, ob die Idee einer planvoll und systematisch durchgeführten Verteidigung von Stilichos Vorgehen durch Claudians politische Gedichte, wie sie in der Nachfolge Camerons immer wieder angenommen wird, nicht allzu simpel moderne Erwartungshaltungen über Poesie, die zeitgeschichtliche Stoffe verarbeitet, auf eine Zeit überträgt, die an dieses Medium mit einem völlig andersgearteten Vorverständnis herangegangen ist. Peter White und Armin Eich haben in ausführlichen Arbeiten zur römischen Literatur des 1. Jh. v. und n. Chr. herausgearbeitet, dass diese Literatur, auch wenn sie historisch-politische Stoffe behandelt und von Personen geschaffen wurde, die selbst aktiv an der Politik beteiligt gewesen sind, weder von den Autoren noch vom Publikum als Mittel der Durchsetzung politischer Ansprüche angesehen, sondern vor allem als Medium der Unterhaltung (*delectare*) bzw. der (moralischen) Belehrung (*docere*) aufgefasst wurde.⁷⁴ Ganz in diesem Sinne versteht Plinius seinen eigenen Panegyricus auf Kaiser Trajan offenbar nicht so sehr als ein Medium, um ein bestimmtes „Regierungsprogramm“ zu propagieren. Vielmehr hebt er einerseits in epist. 3,13 den künstlerisch-literarischen Status seiner Schöpfung und somit deren Funktion des *delectare* hervor.⁷⁵ Andererseits betont er in epist. 3,18 das paräne-

⁷⁴ Vgl. v.a. White (1993), 97–99 und Eich (2003), 50–53. Maase (1994), 18 hält fest, dass das antike Publikum eines Panegyricus nicht historische oder politische Informationen, sondern „vor allem Vergnügen und Unterhaltung“ erwartete (vgl. auch 58–61). Eich (2000) geht überhaupt davon aus, dass in antiker Literatur vermittelte Gedanken ideologischer Natur „nicht mit der politischen Sphäre in Verbindung gesetzt“ wurden (143–154).

⁷⁵ *In hoc consideres velim ut pulchritudinem materiae ita difficultatem ... quo fit, ut quasi otiosus securusque lector tantum elocutioni vacet, in qua satisfacere difficilius est, cum sola aestimetur. Atque utinam ordo saltem et transitus et figurae simul spectarentur! ... nam, ut in pictura lumen non alia res magis quam umbra commendat, ita orationem tam summittere quam attollere decet* (2–4).

tische Element, also das *docere*, stark: ...*primum ut imperatori nostro virtutes suae veris laudibus commendarentur, deinde ut futuri principes non quasi a magistro, sed tamen sub exemplo praemonerentur, qua potissimum via possent ad eandem gloriam niti. Nam praecipere, qualis esse debeat princeps, pulchrum quidem, sed onerosum ac prope superbum est; laudare vero optimum principem ac per hoc posteris velut e specula lumen, quod sequantur, ostendere idem utilitatis habet, adrogantiae nihil* (2f.). Hier ist deutlich zu erkennen, dass die panegyrische Rede von den antiken Literaturproduzenten und Rezipienten eben nicht den „politisch engagierten“ Richtungen des *genus iudiciale* (δικανικὸν γένος) oder des *genus deliberativum* (συμβουλευτικὸν γένος) zugerechnet wurde, sondern dem primär ästhetisch ausgerichteten *genus demonstrativum* (ἐπιδεικτικὸν γένος), über welches Cicero sagt: ...*quasi ad inspiciendum delectationis causa comparatum est* (or. 37).⁷⁶ An der selben Passage gibt Cicero zu verstehen, dass diese Art von Rede nicht gedacht sei, um in Prozesse auf dem Forum bzw. in die die Tagespolitik einzugreifen (*absunt a forensi contentione*).

Geht man davon aus, dass mit den Veränderungen, welche der Wandel von der Republik bzw. der frühen Kaiserzeit bis zum späten 4. Jahrhundert mit sich gebracht hat, der an der Politik beteiligte Personenkreis und die politische Beteiligung der Öffentlichkeit nicht größer, sondern eher kleiner geworden ist, so kann man annehmen, dass sich auch die Erwartungshaltung, mit der an Literatur herangegangen wurde, nicht derart „politisiert“ haben wird, dass plötzlich von einem Dichter wie Claudian in erster Linie die Vermittlung entsprechender Inhalte erwartet worden bzw. dass ein Dichter mit solch einem Anspruch aufgetreten wäre.⁷⁷ Die politischen Gedichte Claudians eignen sich vortrefflich als Medium der Unterhaltung bzw. der (moralischen) Belehrung. Dies erklärt insbesondere auch, warum dieses Oeuvre – anders als die überwiegende Mehrheit vergleichbarer Dichtung – losgelöst von seinem spezifischen zeitgeschichtlichen Hintergrund so positiv aufgenommen und intensiv rezipiert werden konnte (dazu unten). Zudem hat sich Claudian selbst als Fortführer alter epischer Dichtungstradition gesehen und wollte auf jeden Fall von seinen Zeitgenossen und von der Nachwelt in diesem Sinne gelesen werden (auch dazu unten). Man sollte ihn deshalb nicht allzu simpel als literarischen Herold einer bestimmten Tagespolitik lesen.⁷⁸ Bei der Interpretation seiner

⁷⁶ Vgl. auch Cicero, de or. 2,341: *Ipsi enim Graeci magis legendi et delectationis aut hominis alicuius ornandi quam utilitatis huius forensis causa laudationes scriptitaverunt*. Zu den drei *genera* der Rede allgemein Lausberg (1990³), 52–56.

⁷⁷ Die primär literarisch-ästhetische Erwartungshaltung gegenüber panegyrischer Literatur bestätigt *ex negativo* folgende Passage bei Hieronymus: *Sit responsum, me non panegyricum aut controversiam scribere, sed commentarium, id est hoc habere propositum, non ut mea verba laudentur, sed ut quae ab alio bene dicta sint ita intelligantur ut dicta sunt* (In Gal. 3 praef.).

⁷⁸ Selbst wenn man annehmen wollte, dass eine antike „Regierung“ ihr Vorgehen systematisch in Gedichten nach außen hin kommunizieren bzw. verteidigen hätte lassen (eine an sich wenig plausible Vorstellung): Es ist kaum denkbar, wie selbst der begabteste Poet allgemein ansprechende Arbeit abliefern sollte, wenn er nach

Gedichte müssen eben nicht nur die jeweiligen historischen und politischen Umstände berücksichtigt werden: Keinesfalls darf man vergessen, dass Claudian unabhängig vom Zeitpunkt einer bestimmten Rezitation als Dichter anerkannt und rezipiert werden wollte, und zwar über den Tag hinaus.⁷⁹

Geht man jene (wenigen) Passagen durch, an denen sich Claudian explizit mit positiven oder negativen Reaktionen auf sein Dichten auseinandersetzt, so stellt sich heraus, dass die im engeren Sinn politische Komponente dabei keine Rolle spielt oder zumindest nicht eindeutig fassbar ist. Seine Ehrenstatue habe er sich, so sagt der Dichter in *Get. praef. 7*, durch *prior successus* erworben: Aus der *praefatio* geht klar hervor, dass dieser „frühere Erfolg“ literarischer Natur war; aber durch welches Element er möglicherweise genau erreicht wurde (politische Tendenz, künstlerische Qualität...), erfährt man nicht, und dies legt auf jeden Fall den Schluss nahe, Claudian wollte sich in dem Monument als Dichter, und nicht etwa als dichtender „Herold“ einer bestimmten Politik verewigt sehen.⁸⁰ Dasselbe gilt für die *fama*, die sich der Dichter nach eigener Aussage in *Mall. praef. 3* erworben hat: Dass Claudian hier ausdrücklich von einer *docta caterva* spricht, an die er sich wendet, verweist auf das literarische Urteil des Publikums (und stellt eine *captatio benevolentiae* dar), welches das Produkt des *poeta doctus* nicht nach einer etwaigen politischen Aussage bemisst, sondern nach der künstlerischen Qualität. In der *praefatio* von *nupt.* verbergen sich hinter den von Claudian verspotteten „Kentauren und Faunen“, welche die lasziven Weisen der Terpsichore ablehnen, offenbar Gegner der frivolen Feszenninen des Dichters; mit dem politischen Inhalt, der auch in den Feszenninen unverkennbar ist (vgl. insbesondere *fesc. 3*), hat diese moralisch-literarische Kritik nichts zu tun.⁸¹ *C.m. 13* richtet sich an einen Kritiker von Claudians Metrik.⁸² Ebenfalls an einen Kritiker von Claudians Metrik richtet sich *c.m. 50*: Dieses Epigramm wird in der Forschung besonders heftig diskutiert, da viele aus ihm eine anti-christliche Einstellung des Dichters herauslesen wollen. Im vorliegenden Zusammenhang ist

konkreten Anweisungen einer Administration affirmative Epen verfassen müsste. Döpp (1980), 20 hält im Anschluss an Gnilka (1976) richtig fest: „Weder Claudian selbst noch seine Zeitgenossen haben diese Dichtungen ausschließlich als Dokumente und Elemente der jeweils aktuellen Tagespolitik verstanden.“

⁷⁹ Camerons (2000) Aussage „I continue to believe that defence of Stilicho must be the guiding principle in interpreting Claudian“ (142) bezeugt die in der modernen Forschung weit verbreitete Einstellung, die politischen Gedichte Claudians zuallererst als „historische Quellen“ zu betrachten. Dazu u. 43–45.

⁸⁰ Nicht uninteressant in diesem Zusammenhang erscheint zumindest auf den ersten Blick eine Passage der Widmungsinschrift auf Claudians Ehrenstatue (CIL VI 1710 = ILS 2949), in der es heißt, das Denkmal sei ihm *ob iudicii sui <f>idem* gestiftet worden: Dies könnte doch bedeuten, dass in der „sicheren Urteilskraft“ Claudians eben die politisch-affirmative Tendenz seiner Gedichte lobend hervorgehoben wird. Allerdings zeigt der Zusammenhang mit dem Rest des Texts, dass hier nicht von seiner dichterischen Arbeit die Rede sein muss: ...*licet ad memoriam sempiternam carmina ab eodem scripta sufficient, adtamen testimonii gratia ob iudicii sui <f>idem dd. nn....statuam...erigi collocarique iusserunt*. Könnte sich *iudicii sui fides* auf Claudians Tätigkeit als *tribunus et notarius* beziehen, die am Beginn der Inschrift festgehalten ist, noch bevor sein Dichten erwähnt wird?

⁸¹ Vgl. Felgentreu (1999), 89–92.

⁸² Vgl. Michners (2004), 178–180 und Garambois-Vasquez (2007), 60f.

nur dies von Bedeutung, dass in dem Gedicht keine Auseinandersetzung mit dem politischen Gehalt von Claudians Gedichten durch sein zeitgenössisches Publikum erkennbar wird, so wie es auch bei den anderen genannten Passagen der Fall ist.⁸³

Auch in den wenigen Fällen, wo spätantike Autoren explizit Claudian zitieren bzw. auf ihn verweisen, zeigt sich ein ähnliches Bild. Auf die religiöse Einstellung Claudians, nicht aber auf eine etwaige politische Aussage seiner Dichtung Bezug nehmen die Christen Augustinus und der von diesem abhängige Orosius, die bei ihrem Lob für Kaiser Theodosius festhalten, selbst der Nicht-Christ Claudian habe die Verbindung dieses Herrschers zu Gott herausgestrichen: *Unde et poeta Claudianus, quamuis a Christi nomine alienus, in eius (= Theodosii) tamen laudibus dixit: ‚O nimium dilecte deo, cui militat aether / et coniurati ueniunt ad classica uenti‘* civ. 5,26; *...poeta quidem eximius, sed paganus peruicacissimus huiusmodi uersibus et deo et homini testimonium tulit, quibus ait: ‚O nimium... Oros. 7,35,21.*⁸⁴ Dies ist die bekannte apologetische Technik christlicher Autoren, heidnische Autoritäten in ihrem Sinne bestätigend zu zitieren. Aus der Formulierung bei Orosius (*poeta quidem eximius, sed paganus peruicacissimus*) geht hervor, dass Claudian über „weltanschauliche“ Grenzen hinweg in seiner Eigenschaft als Dichter positiv beurteilt werden konnte. Weiters liest man in der Chronik des Marcellinus Comes (entstanden um 520) zum Jahr 399: *Hic Eutropius omnium spadonum primus atque ultimus consul fuit, de quo Claudianus poeta ait: ‚Omnia cesserunt eunucho consule monstra‘* (= Eutr. 1,8). Man kann annehmen, dass der Aufstieg eines Eunuchen zum Konsul – ein Skandal, den Claudian in Eutr. weidlich ausschlachtet – für die Zeitgenossen etwas Außergewöhnliches gewesen ist, sodass er in jenen Quellen festgehalten wurde, die Marcellinus 120 Jahre später auswertete: Auch er fand den Vorfall offensichtlich noch beachtenswert. Dass aber die „politische Tendenz“ von Eutr. zumal im griechischen Konstantinopel eine besondere Wirkung entfaltet hätte und Marcellinus von Claudians Gedicht deshalb besonders beeindruckt worden wäre, kann man der kurzen Notiz sicherlich nicht entnehmen. In der *Chronik* wird z.B. auch der Dichter Plautus als Autorität für eine Bezeichnung für Elefanten angeführt (an. 496). Marcellinus kann derartige Anspielungen auf Dichter einfach seiner Quelle entnommen haben; sie dienen vor allem dazu, seine

⁸³ Zu c.m. 50 vgl. Consolino (2004), 160–174, Michners (2004), 180–182, Janßen (2004), 150f. und Garambois-Vasquez (2007), 44–50.

⁸⁴ Zitiert wird Hon. III 96–98. Auffällig ist nicht nur, dass die Halbverse *...dilecte deo, cui fundit ab antris / Aeolus armatas hiemes, cui militat...* ausgelassen sind, in denen die heidnische Gottheit Aeolus erwähnt wird, sondern überhaupt, dass diese Verse, die Claudian über Honorius sagt, auf dessen Vater Theodosius bezogen werden (freilich ist kurz davor die Rede von ihm). Vgl. dazu auch u. Anm. 276.

Belesenheit zu demonstrieren.⁸⁵ Über eine mögliche „politische Rezeption“ von Claudians Gedichten sagen die Zitate bei Augustinus, Orosius und Marcellinus nichts Sicheres aus. Sie bezeugen nur (was für die antike Literatur ohnehin bekannt ist), dass Passagen von Dichtern in Prosa-Werken autoritativ und ornamental angeführt werden konnten. Dass Johannes Lydus, der etwas später als Marcellinus Comes ebenfalls in Konstantinopel wirkte, auf Claudian als οὗτος ὁ Παφλαγῶν ὁ ποιητής verweist (de mag. 1,47), bedeutet nicht zwangsweise, dass die „politische Tendenz“ von dessen angeblich antibyzantinisch verstandenen Gedichten abgewertet werden soll, wie im Anschluss an Theodor Birt öfters behauptet wird.⁸⁶ Abgesehen davon, dass der Text an der Stelle nicht richtig überliefert zu sein scheint (Birt geht zumindest von einer einschneidenden Textumstellung innerhalb dieses „locum moleste turbatum“ aus), und dass es durchaus möglich ist, dass Johannes sehr wohl eine geographische Angabe machen wollte, wobei er sich freilich geirrt hätte, muss die Titulierung als Παφλαγῶν, was hier gut soviel bedeuten kann wie *nebulo*, nicht mehr sein als die konventionelle Anspielung darauf, dass die Dichter zu übertreiben bzw. zu lügen pflegen. Der Kontext zeigt jedenfalls eindeutig, dass Johannes Lydus nicht an Claudian als „politischem Autor“ interessiert war: Er verweist nämlich nach Art eines Grammatikers auf Stil., um durch die sprachliche Autorität des Dichters das Wort *adorea* zu erklären (vgl. Stil. 1,384).⁸⁷

Ist also die „politische Wirkung“, die Claudians Gedichte bei seinen Zeitgenossen erzielt haben, bei weitem nicht so klar greifbar, wie in der modernen Forschung manchmal dargestellt wird bzw. wie man es ausgehend von der modernen Erwartungshaltung zeitgeschichtlich-politisch geprägter Literatur gegenüber annehmen könnte, so muss auch überlegt werden, was es bedeutet, Claudian einen „Auftragsdichter“ zu nennen. Dass ein Patronageverhältnis zwischen dem Dichter und Stilicho bzw. den anderen Adressaten seiner politischen Gedichte bestanden hat, liegt auf der Hand. Allerdings weiß man, dass in jenen Fällen, wo römische Schriftsteller von der späten Republik bis ins 1. Jh. n. Chr. davon sprechen, dieser oder jener Stoff sei ihnen zur Behandlung „befohlen“ worden (typische Vokabel in diesem Kontext sind *iubere* oder *praecipere*), keine echten Order durch Personen dahinterstehen, die tatsächlich in der Lage oder auch nur willens gewesen wären, ihre „Forderung“ durchzusetzen, sondern freundschaftliche Empfehlungen. Auch wurden von den „Auftraggebern“ – selbst im Fall von panegyrischer Literatur – kaum jemals Angaben gemacht, wie dieser oder jener literarische

⁸⁵ Übertrieben Cameron (1970), 244: „Marcellinus used Eutr. ... as a historical source“; etwas vorsichtiger Long (1996), 200: „The chronicler Marcellinus proves that *In Eutropium* was known in Constantinople.“ Zutreffend Birt (1892), LXXVIII: „...uno verso ... pro ornamento usus est Marcellinus Comes“.

⁸⁶ Birt (1892), III–V. Danach v.a. Cameron (1970), 244f.

⁸⁷ Insofern unterscheidet sich diese Benutzung Claudians nicht von dem Zitat *Rus istud pretio constat vili* mit der Einleitung *rus generis neutri, ut Claudianus* in dem anonymen Traktat *De dubiis sermonibus* (7. Jh.?) (GLK 5,589). Dazu Birt (1892), LXXVII und Hall (1985) ad c.m. appendix 24.

Plan konkret durchzuführen sei.⁸⁸ An dieser Gegebenheit dürfte sich im Grundsätzlichen die gesamte Antike hindurch wenig geändert haben.

Nicht uninteressant in diesem Zusammenhang ist ein Blick auf Claudians Zeitgenossen Orosius: Dieser sollte in seinem Geschichtswerk gleichsam den historischen Unterbau zu der philosophischen Konzeption der Weltgeschichte von Augustinus' *De civitate dei* liefern und all die Katastrophen nachweisen, denen die Menschheit zur Zeit des Heidentums ausgesetzt war: Das Werk entstand also in einer tendenziösen und religiös „propagandistischen“ Absicht. In der *praefatio* liest man mehrmals, Augustinus habe das Werk „angeordnet“; doch gab es trotz der massiven Berufung auf „Befehle“ sicherlich keinen Zwang, geschweige denn ein regelrechtes Abhängigkeitsverhältnis.⁸⁹ Orosius hat seine polemische Weltgeschichte in voller Überzeugung und in *amicitia* zu Augustinus selbständig abgefasst – und es ist leicht möglich, dass das Ergebnis den Vorstellungen seines Freundes und „Auftraggebers“ nicht in allen Details entsprochen hat.⁹⁰

Claudian spricht kaum offen von „Auftraggebern“ oder „Befehlen“. Er führt sein Dichten nach Außen hin gemäß epischer Tradition auf Inspiration durch Gottheiten wie die Musen zurück (vgl. z.B. Ruf. 2 praef. 1f.; Hon. III praef. 15f.). Allerdings stilisiert er sein Schaffen auch als „(Kriegs-)Dienst“ für das Publikum bzw. für die jeweilige Hauptperson (vgl. Mall. praef. 5f.; Stil. 3 praef.; c.m. 25, praef. 8)⁹¹, was durch die Betonung der gedanklichen Ebene „Befehlen – Gehorchen“ indirekt auf ein Patronageverhältnis hindeutet. Nichts steht der Auffassung im Weg, Claudian habe die Tendenz seiner politischen Gedichte von sich aus grundsätzlich im Sinne seines Patrons Stilicho angelegt. Der Dichter wird sich – nicht zuletzt im Zuge der Rechercharbeit – öfters mit dem General über Einzelheiten unterhalten haben, dichtete aber sehr wohl aus eigenem Antrieb und nicht aufgrund von konkreten „Aufträgen“. Für die Durchführung hatte er letztendlich völlig freie Hand. Ob Claudian dabei aus auf-

⁸⁸ Grundlegend White (1993). Zu Anweisungen: „Direct evidence, so far as it goes, does not encourage us to believe that circumstantial instructions to writers were the norm“ (77). Zur panegyrischen Note: „What is sought from the writer is more the gesture of allegiance than anything specific he has to say, and for that reason little effort is made to dictate the content of his work“ (122).

⁸⁹ *Praeceptis tuis parui... uoluntati tuae uolens parui... subiectio mea praecepto paternitatis tuae... praeceperas mihi... praeceperas ergo...* (praef. 1;8–10). Derartige Beispiele von „angeordneter“ Literatur in der Spätantike ließen sich leicht vermehren. Das Vokabular ist seit der Zeit der späten Republik konstant; vgl. White (1993), 65 und 266–268.

⁹⁰ Dass Augustinus mit manchen von traditionellem Römerstolz getränkten Passagen wie z.B. 6,22,5–8 (Christus wollte als Römer geboren werden; die Geburt Christi innerhalb des Imperium Romanum erhebt dieses über andere Reiche; Rom steht unter dem besonderen Schutz Christi) Freude gehabt hat, ist sehr zu bezweifeln. Scharf spricht Cameron (1977), 12 von „shallowness and stupidity of Orosius, an embarrassment surely even to his master Augustine“.

⁹¹ Die Rede ist u.a. von den *continua castra* des *miles vates* sowie von *officium vatis* und *obsequium militis*. Derartiges wird aufgenommen von Coripp in der *praefatio* zur *Iohannis*: *...meritus iussis carmina prima cano* (40; *mereri* ~ *famulari*). Der Begriff des *officium* hat traditionellerweise einen Bezug zum römischen Patronagesystem; vgl. Nauta (2002), 23f., der u.a. auf Ciceros Schriften *De amicitia* und *De officiis* hinweist, und Bruggisser (1993), 4–16, der die feste Verknüpfung von *amicitia* und *officium* im Briefcorpus des Symmachus behandelt.

richtiger Bewunderung für Stilicho oder primär aus berechnendem Eigeninteresse handelte, lässt sich nicht feststellen und ist für eine literarische Untersuchung der Gedichte ohnehin zweitrangig. Jedenfalls war es für den Dichter ebenso selbstverständlich, das aus seiner Sicht Beste für den *magister militum* zu geben, wie dieser sich innerhalb seiner Möglichkeiten dafür revanchiert haben wird.⁹² Daraus resultiert die tendenziöse Darstellung der Unternehmungen Stilichos in Claudians politischen Gedichten sowie das durchgehende Lob, das der Person des *magister militum* zuteil wird. Ob man dies aber mit dem modernen Begriff der „Propaganda“ bezeichnen soll, ist fraglich: Abgesehen von den irreführenden Assoziationen, die der Begriff unweigerlich hervorruft (vgl. o. Anm. 73), lassen sich konkrete Befehle von Seiten Stilichos zumindest nicht nachweisen, und die seit der Antike als ästhetisch befriedigend empfundenen literarischen Produkte, die aus dem Patronageverhältnis hervorgegangen sind, scheinen indirekt zu belegen, dass dem Dichter keine Vorgaben gemacht wurden, wie er seine Werke gestalten sollte.⁹³ Instruktionen oder gar eine Zensur vor der Rezitation bzw. der Publikation hat es sicherlich nicht gebraucht: Stilicho konnte sich auf Claudian verlassen.

Claudians „Engagement“ für Stilicho – und möglicherweise der zeitgeschichtliche Hintergrund sowie die im engeren Sinn politische Note seines Oeuvres überhaupt, also genau das, was den modernen Historiker besonders fasziniert – waren, wie bereits ausgeführt, aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich nicht oder zumindest nicht in erster Linie ausschlaggebend für die Popularität dieser Gedichte. Hätten Claudians Zeitgenossen und die unmittelbar folgende Generation sein „Engagement“ nämlich in der Form wahrgenommen, wie die moderne Forschung es teilweise erkennen möchte, dann wäre die enge Verbindung dieses Werks mit der Person des *magister militum* bzw. dessen literarische Verherrlichung für den Dichter letztlich ein Nachteil gewesen: Stilicho hatte sich nämlich in seinen letzten Lebensjahren zwischen die Fronten mehrerer unterschiedlicher Gruppen und Parteien manövriert, und nach seiner von Honorius gebilligten Ermordung am 22.8.408 sowie der Verfolgung und Hinrichtung einzelner Anhänger und Unterstützer schlug ihm von allen Seiten unversöhnlicher Hass entgegen.⁹⁴ Der konservative heidnische Aristokrat Rutilius Namatianus nennt

⁹² Hierin liegt die besonders wichtige Komponente der „Reziprozität“ eines Patronageverhältnisses (behandelt etwa von Cicero, off. 1,47f.). Dazu vgl. Nauta (2002), 24f.

⁹³ Nicht zuletzt weil die Administration keinen direkten Einfluss auf Claudians politische Gedichte ausübte, ist es auch problematisch, in diesen „offizielle Dokumente“ zu sehen, wie dies v.a. von Seiten moderner Historiker manchmal geschieht; vorsichtiger Döpp (1980), 17 und 32f. Eher kann man von „offiziöser“ Literatur sprechen, d.h. von Texten, die nicht den Status offizieller Dokumente wie etwa Gesetze, Ehreninschriften usw. hatten, die aber teilweise den Anschein von offiziellen Texten erwecken wollen, um eine bestimmte Wirkung zu erzielen.

⁹⁴ Zum Ende Stilichos und den sich daraus ergebenden Konsequenzen vgl. Janßen (2004), 240–244 und 251–253. Dass Claudian im Zuge der Ereignisse von 408 ums Leben gekommen sei, wurde öfters vermutet, ist aber nicht zu beweisen und sehr unwahrscheinlich: Wäre der Dichter zwischen 404 und 408 noch am Hof von Mailand gewesen, dann wäre es doch sehr auffällig, dass aus dieser Zeit kein sicher datierbares politisches Gedicht

Stilicho ca. 10 Jahre nach seinem Tod *proditor imperii* und spricht vom *facinus diri Stilichonis* (2,41f.); der Christ Hieronymus findet nicht minder harsche Worte für das (*scelus semibarbari ... proditoris, qui nostris contra nos opibus armavit inimicos* (ep. 123,16) und betrachtet Stilichos Ende als Strafe Gottes (comm. In Isaiam 11 praef.); auch das christlich geprägte Urteil des Orosius über Stilichos Leben und Leistung fällt vernichtend aus (7,37f.).⁹⁵ Ein derartiges Klima wäre äußerst ungünstig gewesen für die politischen Gedichte Claudians, hätte man in ihnen vor allem das gesehen, was Teile der modernen Forschung darin erkennen wollen, nämlich Zeugnisse planvoller „Propaganda“ für Stilicho und dessen Politik.

Tatsächlich wurden diese Gedichte mit ihrem Helden Stilicho aber intensiv gelesen, rezipiert und imitiert⁹⁶ – und zwar weit über das Ende der Antike hinaus, bis in eine Zeit, für welche Stilicho und Honorius wiederum nichts weiter als unbekannte Namen darstellten.⁹⁷ Sie fanden also auch losgelöst von dem spezifischen Umfeld ihrer Entstehung, mit dem sie in den Augen der modernen Forschung aufs engste verknüpft sind, zahlreiche Leser. Leider können wir uns von der im griechischen Osten des 4. bis 6. Jahrhunderts anscheinend sehr zahlreich produzierten zeitgeschichtlich-politischen Dichtung kein allzu genaues Bild machen. Es steht aber zu vermuten, dass diese literarischen Produkte nicht nur deshalb verloren bzw. nur durch Zufall und in kümmerlichen Resten erhalten sind, weil sie losgelöst von ihrem jeweils sehr spezifischen ursprünglichen Sitz im Leben kein Interesse fanden, sondern auch deshalb, weil ihnen literarisch wenig abzugewinnen war.⁹⁸ Claudian dagegen wurde eifrig gelesen – nicht weil seine Parteinahme für Stilicho interessiert oder weil man ihn als Quelle für historische Informationen angesehen hätte, sondern weil seine politischen Gedichte als Literatur geschätzt wurden.

erhalten ist, während in der Zeit von 395 bis 404 beinahe jährlich eines entstand. Plausibler erscheint deshalb ein Rückzug vom Hof und/oder Tod Claudians um 404/5. Diskussion bei Cameron (1970), 415–418.

⁹⁵ Dagegen zeichnet Prudentius, der sich ebenso wie Claudian am Ende des 4. Jh. eine Zeit lang am Hof des Honorius in Mailand aufgehalten hat, ein durchaus positives Bild von Stilicho (c. Symm. 2,709–711 und 743–755) – freilich noch zu dessen Lebzeiten. Im Geschichtswerk des Heiden Zosimos wird Stilicho in jenen Teilen, in denen Eunap als Quelle diente (bis 404), sehr negativ gesehen, dort, wo Olympiodor gefolgt wird (ab 407), dagegen positiv.

⁹⁶ Die alte (nie sicher bewiesene) These, es sei nach dem Tod Claudians zwischen 404 und 408 auf Wunsch von Stilicho hin eine Art von „offizieller Propagandaausgabe“ zusammengestellt worden, die alle politischen Gedichte enthalten hätte, in denen der *magister militum* und sein Verhältnis zu Honorius verherrlicht wird, ist in jüngerer Zeit stark erschüttert worden und muss wohl aufgegeben werden; vgl. Schmidt (2004).

⁹⁷ So liest man unter dem Eintrag „Stilicon“ (sic) im *Fabularius* (abgeschlossen 1273) des Konrad von Mure: *Proprium nomen cuiusdam, de quo satis dicit Claudianus*. Claudian selbst hielt man im 13. Jh., als er besonders gern gelesen wurde, für einen Bruder des Bischofs Mamertus von Vienne oder setzte seine Lebenszeit unter der Herrschaft des „Florentinus“ an; später galt er als „Gallier“ oder als Bürger von Florenz. Zu diesen phantastischen Angaben vgl. Birt (1892), I f., Anm. 6, Fargues (1933), 5, Anm. 2, Cameron (1970), 424 sowie Felgentreu (1999), 63, Anm. 22.

⁹⁸ Außerhalb unseres Betrachtungsraumes steht das umfangreich erhaltene politisch-panegyrische Oeuvre des Georgios Pisides, das ins erste Drittel des 7. Jh. fällt und wohl nicht zuletzt durch seine stark christliche Prägung interessiert hat. Georgios war kein *wandering poet*, der von Dichtung gelebt hätte; er bekleidete diverse kirchliche Ämter in Konstantinopel. Vgl. Nissen (1940) und Whitby (1998).

Somit stellt sich die Frage, welche ästhetischen Faktoren Claudians politisches Werk für das lateinischsprachige Publikum an der Wende vom 4. zum 5. nachchristlichen Jahrhundert derart attraktiv gemacht haben.⁹⁹ Hier ist zuerst auf die Tatsache hinzuweisen, dass sich die lateinische Literatur und zumal die Dichtung dieser Zeit – ob es sich nun um kleinere Formen wie etwa Epigramme oder um größere wie panegyrische Epen, ob es sich um dezidiert christlich geprägte oder um religiös indifferente Werke handelt – dass sich also diese Dichtung durch eine Reihe von gemeinsamen Merkmalen auszeichnet, welche ihr eine gewisse Homogenität verleihen: Zu nennen wären vor allem der (sprachliche, aber durchaus auch inhaltliche und technische) Anschluss an die Autoren der so genannten „Silbernen Latinität“, insbesondere Lucan, Statius, Iuvenal und Martial, die im Laufe des 4. Jahrhunderts geradezu „wiederentdeckt“ wurden; außerdem eine besondere Vorliebe für das Großartige, Strahlende, Triumphale einerseits und das Kleine, Gelehrt-Ausgefallene andererseits; schließlich im Bereich der narrativen Dichtung eine zutiefst engagierte Haltung des Erzählers, der dem Publikum nicht einfach vom Sieg des Kaisers oder vom Triumph eines christlichen Märtyrers berichten, sondern es ganz davon einnehmen möchte, sodass eine kontinuierlich dahinschreitende objektive Narration kaum mehr möglich ist, sondern das Geschehen in oft spektakulär und effektiv inszenierte einzelne Szenen zerbricht, deren „tiefere“ Bedeutung vom Erzähler – der zum subjektiven Berichterstatter und bisweilen geradezu zum Exegeten wird – im Anschluss ausgiebig erläutert und interpretiert werden kann.¹⁰⁰

In der lateinischen Poesie des 4. Jahrhunderts treten die genannten Merkmale nach und nach immer deutlicher hervor, um an der Wende zum 5. Jahrhundert in den Werken so unterschiedlicher Dichter wie Claudian, Prudentius oder Paulinus von Nola besonders klar fassbar zu werden. Das Publikum, das sich im 2. und 3. Jahrhundert kaum für die stark von der Rhetorik geprägten Werke der früheren Kaiserzeit interessiert zu haben scheint, in denen die genannten Merkmale bereits angelegt bzw. vorgeprägt waren, war nun – nachdem man sich in den Wirren der Soldatenkaiserzeit und der Tetrarchie ohnehin weniger mit Literatur beschäftigt haben dürfte – wieder aufnahmefähig für Produkte, welche ostentativ an die unterbrochenen Traditionen römischer Dichtung anknüpften: Die römische Oberschicht des 4. Jahrhunderts

⁹⁹ Zum Publikum Claudians vgl. Cameron (1970), 228–252, Döpp (1980), 40f., Fo (1982), 79–89, Hofmann (1988), 125–132, Kirsch (1989), 163–165 und Schindler (2009), 48–58. Wichtig für ein angemessenes Verständnis der ursprünglich für die Festrezitation zu einem bestimmten Anlass geschaffenen politischen Dichtungen Claudians ist die Unterscheidung zwischen einem „Primär-“ und einem „Lesepublikum“ Claudians, wie sie Felgentreu (2001), 93 vornimmt: In der vorliegenden Arbeit werden dafür meist die Termini „Primär-“ und „Sekundärpublikum“ bzw. „Primär-“ und „Sekundärrezeption (-rezipienten)“ gebraucht.

¹⁰⁰ Zu allgemeinen Kennzeichen der lateinischen Dichtung des 4./5. Jh. vgl. Charlet (1988), der eine Kombination von „neo-classicism“ und „neo-alexandrianism“ hervorhebt, sowie Roberts (1989), der die Vorliebe für das Prunkvolle, Helle und Präziöse ausführlich darstellt; zur Narration Hofmann (1988), 117–132. Speziell zum spätantiken Epos Kirsch (1989).

hatte eine rhetorische Bildung anhand der „Klassiker“ erhalten und trat selbst in einzelnen Vertretern als Produzent von Literatur in Erscheinung. Eine entsprechende Bildung und Kultur wurde allgemein erwartet und stellte geradezu eine Grundbedingung für die Erlangung gewisser Posten und von sozialer Akzeptanz dar.¹⁰¹

Die literarischen Bedürfnisse, die dieses kulturelle Klima mit sich brachte, konnte Claudian befriedigen. Auch wenn es für den modernen Betrachter offensichtlich ist, wie weit seine politischen Gedichte ihrem Wesen nach tatsächlich von den Epen eines Vergil oder eines Lucan entfernt sind¹⁰², so zeigt doch allein die Tatsache, wie oft Claudian bis in jüngste Zeit als „letzter Dichter Roms“ titulierte wurde, dass es ihm gelungen ist, in der Rezeption als ein logisches Glied innerhalb einer durchgehenden Kette der literarischen Tradition wahrgenommen zu werden. Und tatsächlich: Claudians Sprache und der Fluss seines Hexameters¹⁰³ erscheinen diszipliniert und glatt, über weite Strecken so, als würden sie von einem Epiker der „Silbernen Latinität“ stammen; die politischen Gedichte bieten, obwohl sie spätantike Zeitgeschichte behandeln und deutlich in der Tradition der panegyrischen Rede verwurzelt sind, alle Elemente, die man aus der antiken Epik zurück bis Homer kennt: Gleichnisse, Kataloge, Ekphraseis, den so genannten Götterapparat und überhaupt das Element des Wunderbaren, wie es für die Gattung typisch ist.

Claudian gibt sich aber nicht nur Mühe, seine politischen Gedichte soweit möglich als bruchlose Fortführung der Tradition des römischen Epos zu stilisieren, er präsentiert sich dem Publikum auch selbst als zweiter Ennius, der für einen „neuen Stilicho“ schreibt (Stil. 3 praef.), oder vergleicht sich mit Vergil, die Adressaten seiner Dichtung mit Augustus (c.m. 40,23f.). Dieses Streben nach „Klassizität“ und das demonstrative Anknüpfen an die entsprechenden literarischen Muster war es zweifellos, was die Zeitgenossen an den politischen Gedichten Claudians (ebenso wie an seinen mythologischen Werken) geschätzt haben. Nicht umsonst wurde auf der Inschrift zu seiner von den Kaisern Honorius und Arcadius auf

¹⁰¹ Man beachte in diesem Zusammenhang die ständigen lobenden Hinweise des Aurelius Victor auf „gebildete“ Kaiser sowie seine Meinung, diejenigen Herrscher, die keine tüchtige Lebensführung vorweisen könnten, sollten zumindest über Bildung und kultiviertes Auftreten verfügen (8,8). Ammian fügt seinem Geschichtswerk einen regelrechten Hymnus auf *doctrina* ein (29,2,18): „Bildung“ bedeutet dabei stets rhetorisch-literarische Bildung, erworben durch die Beschäftigung mit entsprechenden *auctores*; vgl. Eigler (2003), 9–11. Zu den kulturellen Interessen der römischen Aristokratie des späten 4. Jh. vgl. Salzman (2002), 47–49; speziell zu Claudians Umfeld Döpp (1980), 38f. Zum gewandelten Publikumsgeschmack im 4./5. Jh. Cameron (2004). Zum bewussten Anknüpfen der zeitgenössischen Literatur an alte Traditionen Hofmann (1996/97). Allgemein zur literarischen Kultur der Zeit Eigler und Cameron (2007), 28–44.

¹⁰² Vgl. dazu Schindler (2004), 17f. und Dorfbauer (2008), 238–242. In der Tat ist Claudians politische Dichtung „der augusteischen und frühkaiserzeitlichen Epik nur bedingt kommensurabel“, wie Hofmann (1988), 116 festhält; gleichzeitig gilt aber, dass Claudian – in den Worten Felgentreu (2001), 92f. – „wie Lukan oder wie Statius mit seiner für uns verlorenen Panegyrik auf die Germanen- und Dakerkriege (silv. 4,2,66f.) Domitians als historischer Epiker gelesen werden“ wollte.

¹⁰³ Zum Hexameter Claudians vgl. Cameron (1970), 287–292 und Ceccarelli (2004). Allgemein zu metrischen Fragen Birt (1892), CCXI–CCXIX.

Wunsch des Senats (*senatu petente*) gestifteten Ehrenstatue festgehalten, Claudian vereinige in sich die Kunstfertigkeit Vergils und Homers (εἰν ἐνὶ Βιργιλίῳ νόον καὶ μοῦσαν Ὀμήρου). Ein bezeichnendes Lob von Seiten einer Gesellschaft, die ihre anerkannten kulturellen Werte auf jene „klassische“ Literatur zurückführte, deren Hauptvertreter hier genannt werden, und innerhalb welcher es höchstes Lob und soziale Anerkennung bedeutete, zu „reden wie Cicero“ bzw. „zu dichten wie Vergil“.

Einführung 3: Das Element des Wunderbaren in Claudians politischer Dichtung

Liest man die politischen Gedichte Claudians, so stößt man allenthalben auf diverse göttliche Figuren, die untereinander und mit menschlichen Protagonisten interagieren, auf „unmögliche“ Vorgänge wie z.B. der Aufstieg von Menschen in den Himmel, auf Personen, denen übernatürliche Fähigkeiten zugeschrieben werden, oder auf ein Vokabular, welches die Göttlichkeit einer zeitgenössischen Persönlichkeit suggeriert. All das konstituiert das Element des Wunderbaren: Als „wunderbar“ wird in der vorliegenden Arbeit der gesamte Bereich des Übermenschlich-Göttlichen zusammengefasst, d.h. alle Figuren und Vorgänge, die außerhalb der täglich erfahrbaren Realität der Welt bzw. außerhalb des im Rahmen der Naturgesetze Möglichen anzusiedeln sind.¹⁰⁴

Wie oben gesagt wurde, stellt das Wunderbare in den anerkannten Vertretern der antiken Epik, an die Claudian anschließen möchte, nichts Außergewöhnliches dar. Es ist vielmehr von Beginn an fest mit dieser Gattung verbunden und wird sowohl in der antiken wie auch in der modernen Rezeption meist als notwendiger Bestandteil, ja geradezu als Konstitutivum der Gattung Epos angesehen. Aber der spätantike Dichter, der in seinen politischen Werken Elemente der panegyrischen Rede mit solchen der epischen Dichtung verschmilzt, bezieht das Wunderbare aus zwei literarischen Traditionssträngen: Die antike Panegyrik macht von entsprechenden Elementen nämlich ebenfalls Gebrauch. Sie hebt die gefeierten Personen über

¹⁰⁴ Eingenommen wird mithin jene in der modernen Forschung – etwa bei Werber (2006), 59 – bisweilen nicht grundlos kritisierte Position, zu wissen, „was in der Welt der Fiktionen und in der Lebenswelt unseres Alltags real und unreal ist“. Zu modernen Theorien des Wunderbaren in der Literatur unten. Das θαυμαστόν bzw. *mirum*, von dem bei antiken Theoretikern die Rede ist, meint meist etwas anderes, und ist für die Diskussion Claudians weniger fruchtbar: In der *Poetik* des Aristoteles ist das θαυμαστόν konkret das, was vom Publikum „bestaunt“ wird, über das man „sich wundert“ (1452a), oder aber das θαυμαστόν wird mit dem ἄλογον gleichgesetzt bzw. geht aus diesem hervor (1460a), d.h. „wunderbar“ ist alles Ungereimte, das sich nicht mit einer der Logik und der Wahrscheinlichkeit verpflichteten Handlungsführung vereinbaren lässt. Servius findet das *mirum* in der *Aeneis* nicht etwa an der Verbindung von Mythos und Geschichte, am Interagieren von Göttern und Menschen oder grundsätzlich an einzelnen „Wundern“, sondern wie Aristoteles im Ungereimten bestimmter Aussagen, v.a. aber im Abweichen Vergils von der dichterischen Tradition. Vgl. dazu Biow (1996), 3–16, dessen Behandlung des „marvelous“ in epischer Dichtung stark auf den genannten antiken Traditionen gründet und deshalb für die vorliegende Untersuchung Claudians kaum ergiebig ist.

menschliches Maß empor, indem diese etwa zu Nachkommen einer Gottheit erklärt werden, oder indem ihnen wunderbare Macht über die Natur zugesprochen wird.¹⁰⁵

Was also den besonderen Fall der politischen Gedichte Claudians angeht, dieser „panegyrischen Epen“, die weder in Verse gegossene Prosapanegyrici darstellen, noch so ohne Weiteres mit Epen wie Vergils *Aeneis* auf eine Ebene gestellt werden können, so sah man vor allem zwei große Probleme: Zum Einen gestaltet der spätantike Dichter in diesen Werken nicht wie frühere Epiker den traditionellen Mythos oder historisch weit zurückliegende Ereignisse, sondern Zeitgeschichte: Die Geschehnisse, von denen er erzählt, waren zum Zeitpunkt der feierlichen Erstrezitation wenige Monate vergangen, die grundsätzlichen historischen Fakten mindestens einem Teil seines Publikums bekannt. Zum Anderen bringt der massive Rückgriff auf das Wunderbare es mit sich, dass sich in diesen Gedichten allerlei Götter, Dämonen und göttliche Personifikationen tummeln und teilweise eine entscheidende Rolle spielen, die man aus der traditionellen griechisch-römischen Religion kennt, während vom christlichen Glauben, der sich gerade unter Theodosius und seinen Söhnen fest im Imperium Romanum etablierte, mit keinem Wort die Rede ist.

Das zeitgenössische Publikum Claudians bekam also – um ein Beispiel aus vielen anzuführen – wenige Monate nach den Verwüstungen des Ostens durch plündernde Germanen von dem Dichter zu hören, dass diese Vorfälle durch den Zorn der Gottheiten Mars und Bellona über die Verleihung des Konsulats an den oströmischen Politiker Eutrop verursacht worden seien; nach Absprache mit Mars habe sich Bellona in die Gattin des Gotenführers Tribigild verwandelt und diesen zu den Plünderungen angestachelt; wenig später habe sich die Göttin Aurora zu Stilicho begeben und ihn um Hilfe für den Osten gebeten (Eutr. 2,95–237; 526–602). Derartige „Verzerrungen“ der historischen Realität wurden immer wieder und insbesondere von Forschern, die Claudian in erster Linie als eine historische Quelle betrachten, als unpassend und geschmacklos beurteilt.¹⁰⁶ Man nahm sie kopfschüttelnd zur Kenntnis und verwies bestenfalls auf die dichterische Freiheit zum Überzeichnen. Dass die heidnischen Götter in Claudians politischen Gedichten derart präsent scheinen, konnte man sich lange Zeit nicht

¹⁰⁵ Die entsprechenden Elemente der panegyrischen Rede wurden von der älteren Forschung oft generell als „übertriebene Schmeicheleien“ abgetan, ohne dass man sich eingehender mit ihnen beschäftigt hätte. Eine Ausnahme ist allerdings Straub (1939), der die „publizistische Bedeutung der panegyrischen Literatur“ untersucht (146–159). In der jüngeren Vergangenheit wurde Panegyrik und ihre Bedeutung in der antiken Literatur und Gesellschaft dagegen intensiv erforscht; vgl. etwa MacCormack (1976) und (1981), Nixon (1983), Portmann (1988), Nixon/Rodgers (1994) sowie Mause (1994).

¹⁰⁶ Vgl. etwa Fargues (1933), 256: „Claudian ... n'a pas compris que le rôle joué par ces divinités dans les affaires humaines, admissible dans une épopée sur les origines de Rome telle que l'Enéide, était un artifice déplacé dans les poèmes dont le sujet n'était pas reculé dans un passé légendaire“.

anders erklären denn als Ausdruck eines persönlichen Heidentums des Dichters.¹⁰⁷ Somit wurden die Ausprägungen des Wunderbaren im politischen Oeuvre Claudians entweder als dichterische Übertreibungen bei Seite geschoben, die man nur abstreifen müsse, um den historischen Kern zu fassen zu bekommen, oder sie wurden ausschließlich im Hinblick auf den „Glauben“ bzw. auf die „Empfindung“ des Dichters problematisiert (vgl. den Forschungsüberblick). Nur langsam setzte sich die Erkenntnis durch, dass es sich bei den zur Diskussion stehenden Werken um Anlassdichtung handelt, die ursprünglich für eine bestimmte Rezitationssituation vor einem bestimmten Publikum geschaffen wurde, sodass es notwendig ist, das Problem des Wunderbaren stärker vom Blickwinkel der Rezipienten aus ins Auge zu fassen.

Dieser Ansatz hat dazu geführt, dass man heute weitgehend abgekommen ist von der Meinung, man könne Claudians politische Gedichte auswerten, um auf seinen persönlichen Glauben Rückschlüsse zu ziehen.¹⁰⁸ Außerdem wurde festgehalten, dass das wunderbare Element in dieser Dichtung von den Zeitgenossen bei weitem nicht so problematisch empfunden worden ist wie von einem Großteil der modernen Forschung: Die zur Debatte stehenden Gedichte waren ja dazu bestimmt, vor Vertretern der Oberschicht des spätantiken weströmischen Reiches in einem festlichen Rahmen, meist anlässlich einer bestimmten Feierlichkeit, vorgetragen zu werden. Es ist ganz undenkbar, dass ein Dichter bei diesen Rezitationen etwas vorgebracht hätte, das maßgeblichen Teilen seines Publikums massiv missfallen oder auch nur bedenklich hätte erscheinen können. Nun waren freilich der römische Kaiser des späten 4. Jh. n. Chr., seine Familie, der Hof, sowie das übrige aristokratische Publikum Claudians zweifellos in der überwiegenden Mehrheit Christen.¹⁰⁹ Offen-

¹⁰⁷ Eine gar nicht so seltene Auswirkung dieser Einstellung stellt die – oft unausgesprochene – Einschätzung dar, Claudians Gedichte wirkten so „lebendig“, „tiefempfunden“ bzw. „gut“, weil der Dichter an die von ihm gestaltete Welt „geglaubt“ habe – während Dichtung, deren Verfasser keinen persönlichen (religiösen) Bezug zu ihrem Stoff haben, notwendigerweise „künstlich“, „unecht“ bzw. „schlecht“ sei. Nicht nur Helm (1931) erkennt bei dem „Heiden“ Claudian „eigenes Herz“ und „Anschauung“ (41), weshalb seine Dichtung positiv beurteilt wird, während er bei dem Christen und späteren Bischof Sidonius darauf hinweist, „daß ihm die ganze alte Mythologie nur angelernte, äußere Form ist, die irgendwie zur Dichtung gehört“ (22): Noch Cameron (1970) bewertet den Dichter Claudian – obwohl er in ihm v.a. einen berechnenden Propagandisten sieht! – positiv, wohingegen die entsprechenden Werke des Sidonius „monstrous ghosts“ (419) seien. Zu vergleichen ist die traditionelle Geringschätzung des Silius Italicus im Vergleich zu Lucan (weil er im Gegensatz zu diesem nicht erkannt habe, dass Götter in einem historischen Epos nichts verloren haben) bzw. im Vergleich zu Vergil (weil dieser aus aufrichtigem Glauben ein „gutes“ Epos, Silius ohne innere Überzeugung ein „schlechtes“ Epos geschaffen habe). Erhellend zu derartigen Vorurteilen Feeney (1991), 250–312.

¹⁰⁸ Freilich gibt es Ausnahmen; vgl. etwa Horstmann (2004), 129f., Anm. 383 sowie o. Anm. 10. Die Frage nach der religiösen Überzeugung der historischen Persönlichkeit Claudius Claudianus ist natürlich legitim – problematisch ist es aber, zur Beantwortung dieser Frage das literarische Oeuvre Claudians unkritisch heranzuziehen, und vor allem, direkte Auswirkungen von Claudians mutmaßlicher persönlicher Überzeugung auf dieses Oeuvre anzunehmen.

¹⁰⁹ Zur Christianisierung der weströmischen Oberschicht im 4. Jh. vgl. Salzman (2002). Im Jahr 384 schreibt Ambrosius: *...cum curia maiore iam Christianorum numero sit referta...* (ep. 72[17],9; ähnlich 73[18],31). Laut Prudentius, c. Symm. 1,544–607 sind Aristokratie und einfaches Volk von Rom gleichermaßen in der Mehrzahl

bar hatten diese Christen aber kein Problem damit, innerhalb der von Claudian vorgetragenen Dichtung mit bestimmten Figuren und Vorgängen konfrontiert zu werden, die nicht nur in der alten griechisch-römischen Religion, sondern vor allem auch in der literarischen Tradition des antiken Epos eine zentrale Rolle spielten, und es störte sie auch nicht, Mitglieder und höchste Vertreter ihres Standes in einem panegyrischen Kontext auf jene Weise dargestellt und verherrlicht zu sehen, wie es in der Panegyrik seit Jahrhunderten üblich war.¹¹⁰ Die kulturelle Tradition, mit der sowohl Claudian als auch die Rezipienten seiner Dichtung bestens vertraut waren, und nach der sich die Erwartungshaltung des Publikums richtete, war in diesem Punkt ganz offensichtlich stärker als einzelne religiöse Überzeugungen.

Freilich wird es unter Claudians Zuhörern auch einzelne Christen gegeben haben, die das Vorgetragene aufgrund ihres Glaubens als problematisch oder gar als unstatthaft empfanden.¹¹¹ Doch stellten diese innerhalb der Rezipienten Claudians an der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert eine Minderheit dar. Bei unvoreingenommener Betrachtung erscheint es eigentlich merkwürdig, dass die ältere Forschung so große Probleme gehabt hat mit der Vorstellung, ein Christ könne Dichtung wie jene Claudians als Rezipient akzeptieren bzw. positiv aufnehmen oder sogar produzieren. In diesem Punkt hat man sich zweifellos von den Stimmen der großen zeitgenössischen christlichen Autoren wie Hieronymus oder Augustinus täuschen lassen, die ihre Probleme mit der klassischen Literatur und Bildungstradition aufgrund der damit verbundenen heidnischen Götterwelt und althergebrachten, natürlich „heidnisch“ geprägten Weltsicht immer wieder formulieren. Erst in jüngerer Vergangenheit werden diese Stimmen in ihrer zeitgenössischen Bedeutung realistisch eingeschätzt: Sie waren an der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert innerhalb der rhetorisch-literarisch gebildeten römischen Oberschicht nicht mehrheitsfähig, und wohl nur aufgrund des Aufstiegs von Autoren wie Hieronymus und Augustinus zu „geistigen Vätern des Abendlandes“ und der Kanonisierung ihrer Werke in der späteren geistesgeschichtlichen Entwicklung konnte sich

zum Christentum übergetreten. Selbst wenn man – wie es oft passiert – annimmt, dass die Christianisierung der städtischen römischen Oberschicht langsamer vonstatten gegangen ist, so war doch der Kaiserhof spätestens seit Theodosius streng christlich orientiert, und genau an diesem Hof arbeitete Claudian.

¹¹⁰ Vgl. Fo (1982), 83–91, Hofmann (1988), 127 und Mause (1994), 31f. Knapp und richtig Döpp (1980), 35: „Ein großer Teil der christlichen Zeitgenossen hat Claudian lebhaften Beifall gespendet.“

¹¹¹ Die Anmerkung sei gestattet, dass es auch in augusteischer Zeit Menschen gegeben haben wird, die das Wunderbare in Vergils Dichtung nicht „geglaubt“ haben, es aber innerhalb der Aeneis als unproblematisch akzeptierten (so etwa Servius; vgl. u. 40). Überhaupt ist davon auszugehen, dass Menschen während der gesamten Antike nicht anders als heute an bestimmte Dinge „glauben“ konnten, die im Widerspruch zu ihren alltäglichen Erfahrungen über die Welt standen, während andere dies nicht taten. Die Diskussionen über die Götter des Epos oder über die Realität diverser Formen der Mantik, die sich in der antiken Literatur in großer Häufigkeit finden, machen deutlich, dass derartige Themen die Menschen ebenso beschäftigt haben und ebenso kontroversell diskutiert wurden wie dies heute der Fall ist. Außerdem sollte man den Menschen der Antike nicht generell unterstellen, sie hätten zwischen der realen Welt und bestimmten „Regeln“ einzelner literarischer Gattungen bzw. der Kunst im Allgemeinen nicht unterscheiden können. Vgl. auch Feeney (1991), 177–180.

die Überbewertung ihres Zeugnisses für ihre eigene Zeit so lange und so hartnäckig halten. Im ausgehenden 4. Jahrhundert stellte eine im christlichen Glauben begründete radikale Ablehnung überkommener Formen von Literatur und der rhetorisch-literarischen Tradition überhaupt eine Extremposition dar, und ein Autor wie Ausonius, dessen Christentum keinen tieferen Einfluss auf seine literarische Produktion ausgeübt hat, ist mit Sicherheit charakteristischer für das 4. Jahrhundert als ein Paulinus von Nola, den nach jahrelanger literarischer Tätigkeit in den traditionellen Bahnen aufgrund seines christlichen Glaubens Zweifel an seinem Schaffen überkamen.¹¹² Wenn der Bischof Augustinus auf seine Zeit als Rhetor zurückblickt und meint, dass er beim Vortrag eines Panegyricus auf den Kaiser ein Publikum zu belügen hatte, das genau Bescheid wusste, dass es belogen würde (conf. 6,6), so ist dies nur eine Bestätigung für die wichtige Rolle, welche die Panegyrik in der spätantiken Gesellschaft spielte: Soziale Normen und Konventionen, die sich auf eine lange Tradition stützen und fest mit einer bestimmten Kultur verbunden sind, mögen der persönlichen Überzeugung Einzelner widersprechen, aber es dauert lange, bis sie im allgemeinen gesellschaftlichen Diskurs kritisch hinterfragt und geändert bzw. aufgegeben werden.

Der gebildete „Normalchrist“ bzw. der christliche Laie konnte im 4. und 5. Jahrhundert Dichtung, die sich wie jene Claudians bewusst an althergebrachte Traditionen anschloss, durchaus ästhetisch genießen und sogar produzieren, ohne das ihr innewohnende Element des Wunderbaren, das sich auch aus der „heidnischen Religion“ speiste, als Problem zu empfinden. Nur einzelne Christen, die zumeist keine Laien waren, sondern eng mit der Kirche als Institution verbunden,¹¹³ hatten lange Zeit ein Problem mit ihrer Betätigung als Dichter, weil Dichten in der zeitgenössischen Vorstellung und über die literarische Tradition *per se* mit dem klassischen Mythos verbunden war: Man denke nur an die seit Homer obligate Berufung auf „heidnische“ Inspirationsgottheiten wie die Musen, die z.B. bei Claudian ungebrochen fortdauert. Wenn man aber diesen Mythos – und damit die literarische Tradition – ablehnte, so musste man konsequenterweise das eigene Dichten abseits der althergebrachten Tradition zu recht-

¹¹² Vgl. Cameron (2004), 340–344, der von „ecclesiastical fallacy: the failure to differentiate between lay Christians and professed ecclesiastics, heavily overrepresented in the surviving texts“ spricht (343) sowie allgemein (2007), 28–44. Eigler (2003) untersucht die Kultur der spätantiken Elite und meint: „Nur diejenigen, die eine rigoros christlich-asketische Lebensweise (...) zu ihrem Ideal erhoben haben, setzen sich davon mehr oder weniger ab.“ Zur Religiosität des Ausonius vgl. Coşkun (2002), 216–237.

¹¹³ Geht man die bekannteren christlichen Dichter der lateinischen Literatur des 4. bis 6. Jh. durch, so erscheint der Laie Prudentius als die große Ausnahme im 4. Jh. (eine „kleinere“ Ausnahme ist Proba, deren Werk denn auch von Hieronymus abgelehnt wurde; vgl. Kirsch 1989, 136). Iuvenius war *presbyter*, Damasus Bischof von Rom, Paulinus Bischof von Nola; im 5. Jh. Sedulius *presbyter*, Avitus Bischof von Vienna, Orientius wahrscheinlich Bischof von Auch, Paulinus von Petricordia Priester; im 6. Jh. Ennodius Bischof von Pavia und Arator *subdiaconus* in Rom. Erst im 5. Jh. sind mit Sedulius und Marius Victorius zwei (ehemalige ?) Rhetoren als Verfasser umfangreicher christlicher Dichtungen greifbar. Nichts Sicheres lässt sich über Zeit und Stand des Commodian sagen.

fertigen suchen, was in vielen Fällen zu außerliterarischen Begründungen führte, wie etwa zum Gedanken an Hoffnung auf Erlösung am jüngsten Tag als Belohnung für das Gedicht bei Iuvenecus (21–24).¹¹⁴ Ein derartiges Problembewusstsein war aber für Dichter wie Claudian oder Ausonius, die ihrem Selbstverständnis nach die klassische Tradition fortführten, unabhängig von der persönlichen religiösen Überzeugung ebenso fremd wie der Mehrheit des zeitgenössischen Publikums. Laien wie Ausonius, Merobaudes oder Dracontius – und selbst Sidonius Apollinaris, der bezeichnenderweise nach seiner Wahl zum Bischof mit dem Dichten aufhörte – konnten bis zum 6. Jh. ganz selbstverständlich christlich geprägte Dichtungen neben klassizistischen Werken (umfangreiche Neubearbeitungen mythologischer Stoffe; traditionelle Panegyrik) verfassen, ohne dass sie sich dabei eines inneren Widerspruchs bewusst gewesen wären.¹¹⁵ Umgekehrt weiß Hieronymus von Priestern, die lieber Komödien, bukolische Gedichte und Vergil anstatt der Evangelien und der Propheten lesen (ep. 21,13,9). Überhaupt genoss klassizistische Dichtung bei den spätantiken Rezipienten größere Wertschätzung als Prosa, zumal die unklassische der Bibel, wie etwa Sedulius im Widmungsbrief zu seiner Bibeldichtung an Macedonius festhält: Weil die meisten eine Bildung durchlaufen haben, die auf der Lektüre der „klassischen“ Dichtung basiere, hören sie lieber Verse als Prosa, und merken sich diese auch besser; deshalb habe er sein Werk *metrica ratione* verfasst (p. 4,15–6,1 Huemer).

Für das spätantike Publikum Claudians stellte das Wunderbare, wie es sich in seinen politischen Gedichten – und natürlich auch in seinen mythologischen Werken – darbietet, ein unverzichtbares Konstitutivum der epischen Gattung dar. Die seit dem Hellenismus kanonische Definition des Epos lautete in den Worten des Diomedes (GLK 1,483f.): *Epos dicitur Graece carmine hexametro divinarum rerum et heroicarum humanarumque comprehensio...*¹¹⁶ Die Interaktion zwischen menschlicher und übermenschlich-göttlicher Ebene in den handelnden Figuren und in den geschilderten Vorgängen war festgeschrieben und musste

¹¹⁴ Vgl. auch den bekannten Brief des Paulinus von Nola an Ausonius (c. 10) mit der zentralen Aussage *Negant Camoenis, nec patent Apollini / dicata Christo pectora*. Die Ratlosigkeit, mit der Ausonius solch einer Einstellung gegenüberstand, darf als repräsentativ für den gebildeten Christen seiner Zeit gelten. Aus der großen Menge an Arbeiten zur Problematik christlicher Dichtung sei hier lediglich auf die ausgewogene Darstellung bei Kirsch (1989), 58–150 (mit reichen Literaturangaben) hingewiesen.

¹¹⁵ Erst die moderne Forschung hat diesen konstruiert und die Dichter – in den Worten Geffckens (1912) – zu „im Grunde halben Persönlichkeiten“ erklärt, die „ihre Tätigkeit zwischen Christentum und Heidentum in reinlicher Scheidung zu halbieren glauben“ (606f.). Dagegen zu Recht Eigler (2003), 135: „Der negative Terminus der ‚Namenchristen‘ trifft daher den Sachverhalt nicht.“

¹¹⁶ In diesem Sinne auch Marius Victorinus (*Epos est proprie heroicum metrum, quod divinarum humanarumque rerum et vel maxime heroum facta versu hexametro comprehenduntur* GLK 6,50) und Servius (*Est autem heroicum, quod constat ex divinis humanisque personis continens vera cum fictis* Aen. praef.); ähnlich Poseidonios bei Diog. Laert. 7,60: *ποίησις δέ ἐστὶ σημαντικὸν ποίημα μίμησιν περιέχον θεῶν καὶ ἀνθρωπέων* (wohl zurückgehend auf Passagen wie Hom. Od. 1,338). Dazu Häußler (1978), 226, Anm. 46 und Feeney (1991), 35f. Zur Tradition der Definition Koster (1970), 85–89.

zumal von einem „klassizistischen“ Dichter wie Claudian beachtet werden – anders als etwa von einem Lucan, der sich nicht zuletzt von dem übermächtigen Vorgänger Vergil absetzen wollte. Der spätantike Vergilkommentator Servius tadelt denn auch Lucan für dessen Verzicht auf den „Götterapparat“ (*„matre dea monstrante viam’ – Hoc loco per transitum tangit historiam, quam per legem artis poeticae aperte non potest ponere ...quod autem diximus eum poetica arte prohiberi, ne aperte ponat historiam, certum est. Lucanus namque ideo in numero poetarum esse non meruit, quia videtur historiam composuisse, non poema ad Aen. 1,382*). Er fordert dieses Element als für das Epos unbedingt notwendig ein, obwohl er selbst keineswegs an den Wahrheitsgehalt der Götterhandlung „glaubt“: Die *Aeneis* ist für Servius *continens vera cum fictis*, und zu den *ficta* gehört in erster Linie eben die Götterhandlung, wie aus der Äußerung *Aeneam ad Italiam venisse manifestum est, Venerem vero locutam com Iove missumve Mercurium constat esse compositum* (Aen. praef.) klar hervorgeht. Episch dichten ohne die althergebrachten Elemente des Wunderbaren, wozu vor allem auch die olympischen Götter gehörten, war in den Augen des literarisch gebildeten Publikums der Spätantike kaum möglich.

Das theoretische Problem, das sich durch die Unvereinbarkeit von literarischer Tradition und christlichem Glauben stellte¹¹⁷, wurde allerdings in der Praxis von vielen Dichtern des 4. und 5. Jahrhunderts und von der Mehrheit ihres Publikums gar nicht wahrgenommen bzw. ignoriert: Man erfreute sich an den Gedichten eines Claudian, ohne deren „religiösen“ Gehalt – den es insofern nur für eine christliche Minderheit gab und für einen Teil der modernen Forschung gibt, als Claudian und die Mehrheit seiner christlichen Zeitgenossen einen solchen überhaupt nicht wahrgenommen haben – zu problematisieren, genauso wie im Bereich der bildenden Kunst weiterhin ganz selbstverständlich mythologische Motive auf Mosaiken, Stoffen und allerlei Alltags- und Kunstgegenständen angebracht und von den Rezipienten, falls überhaupt bewusst wahrgenommen, nicht weiter hinterfragt wurden, mochten sich auch christliche Asketen oder Bischöfe über die Darstellung von „Götzen“ ereifern.¹¹⁸ Zu dieser

¹¹⁷ Der heute naheliegend erscheinende Ausweg, den klassischen Götterapparat des Epos einfach durch einen christlichen (mit Gott, dem Teufel, den Engeln usw.) zu ersetzen, stellte für den überzeugten Christen der Spätantike offenbar ein großes Problem dar bzw. diese Lösung erschien ihm eben nicht so naheliegend: Eher zaghaft löste sich die christliche hexametrische Großdichtung von der mehr oder weniger getreuen Paraphrasierung des Bibeltexts (Iuvenius, Heptateuchdichter) bzw. von hagiographischer Literatur (Paulinus von Petricordia) hin zu relativ selbständigen Kompositionen (Avitus). Material zu dem Thema bei Herzog (1966), 94–103.

¹¹⁸ Vgl. dazu Cameron (2007), 33f., der insgesamt bei der Betrachtung der Spätantike die Opposition von „Heidnisch“ und „Christlich“ von der Ebene des Religiösen weg, hin zu einer sozial-kulturellen verschieben möchte (er gibt etwa folgendes Beispiel: „A cultivated person would at once identify, with some satisfaction, a Dionysiac procession, or Andromeda chained to the rock, or Meleager killing his boar. But a peasant or a monk would see only naked bodies, monsters, and demons. Similarly, if a peasant or monk heard or read the names Zeus, Leda, or Danae, he would think demons, not an elegant mythological allusion.“ 39). Auf die Verwendung klassisch-heidnischer Motive in der bildenden Kunst durch spätantike Christen weist auch Döpp (1980), 39 hin.

allgemeinen Einstellung passen auch zwei Gesetze, die von Honorius im Jahr 399 erlassen wurden: In dem einen ist festgehalten, dass öffentliche Bauten (wie etwa Tempel) als Kunstwerke geschützt werden sollten, auch wenn ihre religiöse Nutzung verboten war (Cod. Theod. 16,10,15).¹¹⁹ Laut dem anderen galt es zwar als ungesetzlich, den diversen nichtchristlichen Kulturen aktiv nachzugehen; allerdings war es erlaubt, weiterhin „ohne Opfer und Aberglauben nach althergebrachtem Brauch“ traditionelle Feste und offizielle Feierlichkeiten zu begehen (Cod. Theod. 16,10,17).¹²⁰ Genau in diesem Sinne wurde auch in klassizistischer Dichtung wie jener Claudians auf den traditionellen „Götterapparat“ zurückgegriffen, ohne dass man dies mit der religiösen Einstellung eines Dichters oder seines Publikums in Verbindung hätte bringen müssen – zumals Verspanegyrici wie Ol. Prob oder Hon. III einen unverzichtbaren Teil der Konsulatsfeierlichkeiten ausmachten, die von der Elite des Imperium Romanum traditionsgemäß begangen werden wollten.

Wie nun das Darstellen der alten griechisch-römischen Götterwelt sowie allgemein der Rückgriff auf das Element des Wunderbaren in den politischen Gedichten Claudians keinesfalls als Zeugnis für eine etwaige persönliche religiöse Überzeugung des Dichters aufgefasst werden kann, und wie die Vorstellung abzulehnen ist, dass das zeitgenössische Publikum in seiner Mehrheit aus religiösen Gründen ein Problem mit diesem Element gehabt hätte, so ist es im Grunde auch nicht verwunderlich, dass das Christentum weder positiv noch negativ in diesen Gedichten irgendeine Rolle spielt. Tatsächlich könnte man anhand dieser literarischen Schöpfungen, wären sie als einzige Quelle für die Zeit Claudians erhalten geblieben, unmöglich ablesen, dass beispielsweise Theodosius, Honorius oder Stilicho Christen gewesen sind, und dass sich all das Erzählte in einer historischen Realität abgespielt hat, in der das Christentum längst ein bedeutender Faktor nicht nur auf religiösem, sondern auch auf soziokulturellem und politischem Gebiet geworden war.¹²¹ Dasselbe gilt allerdings auch für die panegyrischen Epen des Christen und späteren Bischofs Sidonius Apollinaris, die rund 50 Jahre nach Claudian und in engstem literarischem Anschluss an ihn entstanden sind, innerhalb einer noch stärker vom Christentum geprägten Gesellschaft.¹²² Es zeigt sich, dass die moderne

¹¹⁹ *Sicut sacrificia prohibemus, ita volumus publicorum operum ornamenta servari...*

¹²⁰ *Ut profanos ritus iam salubri lege submovimus, ita festos conventus civium et communem omnium laetitiam non patimur submoveri. Unde absque ullo sacrificio atque ulla superstitione damnabili exhiberi populo voluptates secundum veterem consuetudinem, iniri etiam festa convivia, si quando exigunt publica vota, decernimus.*

¹²¹ Claudian ignoriert das Christentum auch dort, wo er es im Sinne eines „Propagandisten“ hätte ausnutzen können: So wäre es ihm z.B. möglich gewesen, die arianischen Goten als Häretiker zu brandmarken und Stilichos Vorgehen gegen sie als eine Art von „Heiligem Krieg“ zu stilisieren. Dies war aber um 400 innerhalb des literarischen Systems epischer Dichtung offenbar undenkbar. Vgl. u. Anm. 125.

¹²² Die Götter erscheinen bei Sidonius sogar noch präsenter. Vgl. etwa Schindler (2009), 185–190, die im Fall des Panegyricus auf Avitus von einem „Kompendium des griechisch-römischen Götterhimmels und früherer Götterszenen“ spricht und zeigt, dass Sidonius „gegenüber Claudian ... Jupiters Machtposition deutlich stärkt

Erwartungshaltung, in Gedichten, die im 4. und 5. Jahrhundert entstanden sind und einen zeitgeschichtlich-politischen Stoff verarbeiten, müsse das Christentum in irgendeiner Form berücksichtigt werden – und wird es das nicht, so gilt dieses „Schweigen“ als Ablehnung! –, unangemessen ist.¹²³

Die christliche Religion offen in seine Dichtung einfließen zu lassen, hätte für Claudian ein literarisches Experiment dargestellt, dessen Erfolg äußerst zweifelhaft erscheinen musste: Man bedenke, dass annähernd gleichzeitig mit Claudians Epithalamien nupt. und c.m. 25, die nicht zuletzt durch die Verwendung des „Götterapparats“ ganz in der Tradition der Gattung stehen, wie diese bei Statius, silv. 1,2 vorgegeben ist, dass also annähernd gleichzeitig mit diesen Gedichten Paulinus von Nolas *Epithalamium in Iulianum et Titiam* (c. 25) entstanden ist, ein ebenfalls einem sozial hochgestellten Brautpaar gewidmetes Hochzeitsgedicht, das allerdings dezidiert christlich geprägt ist, ohne die traditionellen Götter auskommt, und sogar zur *virginitas* anstatt zum Vollzug der Ehe auffordert. Erfolg in Form von Nachahmung war Paulinus indes kaum beschieden: Vielmehr schlossen sich die Christen Dracontius, Sidonius Apollinaris und Ennodius bei der Komposition ihrer Hochzeitsgedichte im Wesentlichen der von Statius über Claudian verlaufenden Traditionslinie an.¹²⁴ Vor allem aber hätte der Versuch, die christliche Religion in seine politische Dichtung einfließen zu lassen, schlecht zu Claudians Selbstinszenierung als Fortführer alter epischer Tradition bzw. als „neuer Vergil“ gepasst. Vom literarischen Standpunkt aus war um 400 die Zeit für dezidiert christlich geprägte panegyrische Epik offenbar generell nicht reif, und für den „Klassizisten“ Claudian am allerwenigsten.¹²⁵

Auch was den oben angesprochenen zweiten Kritikpunkt der modernen Forschung betrifft, also das unstatthafte bzw. „falsche“ Vermengen von Zeitgeschichte mit wunderbaren Elementen, ist festzuhalten, dass die spätantiken Rezipienten Claudians damit offenbar kein

und diesen zum eigentlichen Beschützer Roms macht...“. Auch im Panegyricus auf Anthemius „wertet Sidonius die Stellung seiner Göttergestalten gegenüber seinem Vorgänger [Claudian] ... auf“ (206).

¹²³ Mit derselben unhaltbaren Begründung (das Christentum wird nicht erwähnt; es wird also bewusst „totgeschwiegen“) werden z.B. auch die *Saturnalia* teilweise bis heute als explizit antichristliches Werk betrachtet, der Autor Macrobius als aggressiver Heide.

¹²⁴ Vgl. Pavlovskis (1965) und Horstmann (2004).

¹²⁵ Um 514 – so Chauvot (1986), 98–107 – schuf Priscian seinen Verspanegyricus auf Kaiser Anastasius, der ohne traditionellen Götterapparat und andere wunderbare Elemente auskommt; in der *praefatio* wird der Christengott um Beistand beim Dichten gebeten (19). Anscheinend erst 150 Jahre nach der Erhebung des Christentums zur „Staatsreligion“ durch Theodosius entstand um 548 mit der *Iohannis* des Coripp eine umfangreiche epische Dichtung, die in stark panegyrischer Tendenz ein historisches Ereignis behandelt und ganz selbstverständlich in einer christlichen Welt angesiedelt ist. Die in diesem Punkt vergleichbaren Werke des Georgios Pisides stammen aus dem ersten Drittel des 7. Jh. Zu von Christen verfasster Panegyrik vgl. allgemein Portmann (1988), 217–219, der darauf hinweist, dass „griechische wie lateinische Panegyriker bis ins sechste Jahrhundert eine erstaunliche Zurückhaltung bei der Berücksichtigung des Christentums zeigen“, während traditionelle Topoi meist bruchlos übernommen werden. Zum christlichen Einfluss auf die spätantike Panegyrik außerdem MacCormack (1976), 60–67.

Problem hatten.¹²⁶ Es ist erneut darauf hinzuweisen, dass der Dichter sicherlich nicht über Jahre hinweg am Kaiserhof für sein illustres Publikum hätte arbeiten können, wenn dieses Publikum mit dessen speziellen Art, Zeitgeschichte poetisch zu verarbeiten, nicht einverstanden gewesen wäre: Es ist gerade umgekehrt davon auszugehen, dass man mit seinen literarischen Produkten im höchsten Maße zufrieden gewesen ist. Außerdem zeigt sich eine in zahlreichen Motiven und Details nicht unähnliche poetische Technik bereits in der früheren Prosapanegyrik des späten 3. und 4. Jahrhunderts. Auf diese greifen Claudians politische Gedichte neben dem Epos in besonderem Maße zurück, und der Rezipientenkreis seiner politischen Dichtung und jener der so genannten *Panegyrici Latini* dürfte, was die soziale Stellung betrifft, annähernd identisch gewesen sein.¹²⁷ Ganz in den Bahnen Claudians bewegen sich schließlich die uns bekannten Verfasser lateinischer panegyrischer Epik des 5. Jahrhunderts Merobaudes und Sidonius Apollinaris. Ihr enger Anschluss lässt sich kaum anders deuten, als dass Claudians poetische Technik so erfolgreich gewesen ist, dass er mit seinen politischen Gedichten – zumindest was den lateinischen Westen betrifft – geradezu eine eigene literarische Gattung, eben die des „Panegyrischen Epos“, begründet hat.

Das Unbehagen über die Vermengung von Zeitgeschichte und Wunderbarem dürfte also – ähnlich wie im Fall der „Glaubensfrage“ Claudians – auf eine unangemessene Erwartungshaltung von Seiten der modernen Forschung zurückzuführen sein. Diese Erwartungshaltung bleibt zwar oft unausgesprochen, sie lässt sich aber grob folgendermaßen skizzieren: Den Stoff seiner politischen Gedichte bezieht Claudian aus der Zeitgeschichte, also ist er eine „historische Quelle“. Es wird angenommen, dass das zeitgenössische Publikum in erster Linie erwartet habe, von Claudian Informationen zu hören – und nicht etwa, sich einfach unterhalten zu lassen. Die Zuhörer, so meint man, wollten entweder die „historische Wahrheit“ erfahren – und konnten deshalb gegebenenfalls von Claudians „Propaganda“ getäuscht werden –, oder aber man konzidiert, dass beim Vortrag von derartigen Gedichten niemand davon ausging, die ungeschminkte Wahrheit präsentiert zu bekommen, besteht aber darauf, dass die moderne Forschung diese nichtsdestoweniger herauslösen bzw. -lesen könne, wenn man die betreffenden Werke nur „richtig“ zu deuten wisse. Der dahinter stehende grundsätzliche Zugang zu den politischen Gedichten, nämlich sie vor allem als historische Quellen

¹²⁶ Ähnliches gilt offenbar für die gesamte Antike; vgl. Feeney (1991), der historische Epik bis Silius Italicus untersucht: „Epic narrative ... is perfectly entitled to treat the same events as ‚history‘, yet it does so in its own distinctive fashion: it is not necessarily verisimilitudinous, it has a tangential relationship with ‚reality‘, it achieves its characteristic effects principally through stunning and extraordinary displays of power, to which the gods above all contribute“ (261f.). Zur Abstufung von „verisimilitudinous“ 42–44.

¹²⁷ Die Kontinuität einzelner Motive wird noch ausführlich demonstriert werden. Zum Verhältnis Claudians zur Prosapanegyrik vgl. allgemein Fargues (1933), 191–218, Schmidt (1976), 21–25, Kirsch (1989), 190–192 sowie Dorfbauer (2008).

zu sehen, zu lesen und zu werten, und nicht so sehr als eine spezielle Form von Literatur, wird kaum problematisiert.¹²⁸

Nun wurde bereits festgehalten, dass Claudian selbst sich als Dichter gesehen und sein Schaffen sehr bewusst als Fortführung dichterischer Tradition inszeniert hat: Das zeitgenössische Publikum, das durch die Rezitation eines Panegyricus ebenso wie durch die Lektüre eines Gedichts weniger informiert als vielmehr unterhalten zu werden wünschte, hat seine poetischen Schöpfungen in erster Linie auch nicht wegen ihres historisch-politischen Inhalts geschätzt. Das oben angesprochene Problem stellt sich also nur für die moderne Forschung, die in Claudians politischen Gedichten mehrheitlich zuallererst nicht Literatur, sondern historische Quellen erkennen möchte. Zumindestens bis ins erste Drittel des 20. Jahrhunderts drehte sich die entsprechende Diskussion denn auch um den historischen Wert der Quelle Claudian im buchstäblichen Sinn: Was kann man seinen Werken an historischen Fakten entnehmen, wo sind Überschneidungen bzw. Abweichungen von anderen Quellen und wie sind diese Abweichungen zu erklären?¹²⁹ Der 1970 von Alan Cameron durchgeführte Versuch, Claudians politische Gedichte mit Ausnahme von Ol.Prob. als systematische Propaganda für Stilicho und dessen Politik zu interpretieren, was seither in zahlreichen Arbeiten als Voraussetzung im Grundsätzlichen akzeptiert und im Einzelnen weiter ausgebaut worden ist¹³⁰, hat die frühere Herangehensweise an den Dichter zwar in einigen Punkten kritisch reflektiert und auf eine methodisch festere Grundlage gestellt; an der grundsätzlichen Einstellung ihm gegenüber, nämlich dass er eben eine historische Quelle sei, hat sie aber nichts geändert und auch nichts ändern wollen.¹³¹ Die alte Vorstellung, man müsse von Claudians

¹²⁸ Manchmal wird die Meinung geäußert, Claudian könne die Realität schon deshalb nicht rücksichtslos und in einer bestimmten Tendenz verfälscht haben, weil das zeitgenössische Publikum mit den erzählten Ereignissen zumindest im Groben vertraut war und eine derartige Verfälschung nicht akzeptiert hätte. Diese Auffassung geht ebenso wie die entsprechende Zurückweisung – etwa bei Cameron (2000), 139f. – im Grundsätzlichen von der verengten Perspektive aus, Claudians politische Gedichte seien zuallererst als historische Quellen zur Übermittlung von entsprechenden Informationen konzipiert worden. Der Dichter und seine Zeitgenossen hätten diesen Zugang kaum nachvollziehen können.

¹²⁹ Zur Diskussion *de fide historica Claudiani* in der Forschung des 19. und frühen 20. Jh. vgl. Döpp (1980), 3–6 (mit Nennung der maßgeblichen Arbeiten). Döpfs Arbeit bildet selbst gewissermaßen den Höhepunkt dieser Forschungstradition, welche die von Cameron (1970) ausgegangenen Anregungen bereits produktiv verarbeitet.

¹³⁰ Ich greife ziemlich wahllos ein Beispiel aus vielen heraus: Potz (1990) bietet interessante Beobachtungen zur Einheit und zum Aufbau von Ruf., doch betrachtet er das Werk als „Propagandagedicht“ (67), welches „dem Zweck dient, Stilichos Feldzug von 397 propagandistisch zu begleiten“ (77); Claudian wird von Potz als „propagandistisch-publizistischen Wegbereiter“ (74) für Stilichos Ziel, die Reichseinheit wiederherzustellen, beurteilt.

¹³¹ Einer der ersten Sätze von Camerons Einleitung (1970), v lautet: „Merely as a unique historical source for a crucial period of Roman history Claudian’s works have an outstanding value and interest.“ Dies ist programmatisch und unterscheidet sich nicht von positivistischen Zugängen des 19. Jh. Allerdings hat Cameron in der weiteren Diskussion die Wichtigkeit auch der literarische Komponente im Grundsätzlichen anerkannt: „It would be wrong, of course, to concentrate on political to the exclusion of purely artistic considerations. Obviously Claudian wanted his poems to be read and enjoyed as poems.“ (260) Dass man Claudian als eine derart wichtige Quelle ansieht, erklärt sich zum Einen daraus, dass er nicht wie andere Epiker lang zurückliegende Ereignisse, sondern Zeitgeschichte verarbeitet, zum Anderen, weil das übrige erhaltene Quellenmaterial für die von ihm abgedeckte Periode recht dünn ist. Man könnte sich die Frage stellen, ob auch die Historischen Epen des Lucan

Darstellung nur die „dichterische Übertreibung/Ausschmückung/Ausgestaltung“ abstreifen, um zur „historischen Wahrheit“ durchzudringen, wurde durch Camerons „Propagandathese“ nicht zurückgewiesen, es wurde lediglich das kritische Instrumentarium verfeinert. Heute gilt es, die zeitgeschichtlich-politischen Umstände und Einflüsse genauer zu berücksichtigen, unter denen die einzelnen Gedichte entstanden sind, also z.B. miteinzuberechnen, wer die aktuellen Gegenspieler Stilichos in Konstantinopel waren, die Meinung welcher Gruppen zur Durchführung einer bestimmten Maßnahme in einer bestimmten Situation beeinflusst werden sollte, usw. Sofern bei der Interpretation des Texts von Claudians politischen Gedichten alle derartigen Faktoren gebührend bedacht und berücksichtigt würden, könne und werde die „historische Wahrheit“ aus ihnen rekonstruiert werden.

Dieser Zugang zum politischen Oeuvre Claudians, der unbestreitbare Erkenntnisfortschritte gebracht hat und nicht grundlos zur mehr oder weniger allgemein akzeptierten und angewandten Methode im Umgang mit dem Dichter geworden ist, soll keineswegs zurückgewiesen oder gar als falsch bezeichnet werden: Er bietet einen bestimmten, legitimen Blickwinkel auf die politischen Gedichte Claudians, welcher auch in vorliegender Arbeit die Grundlage für zahlreiche Interpretationen bildet. Es sei lediglich im Sinne der kritischen Reflexion an die Problematik erinnert, die Texte eines Autors als etwas zu lesen, was sie in dessen Augen sowie in den Augen seines zeitgenössischen Publikums sicherlich nicht gewesen sind: Historische Quellen, welche man „richtig“ lesen müsse, um sie der Beantwortung der Frage „Wie ist es wirklich gewesen?“ dienstbar zu machen. In jüngerer Zeit gibt es einige Anzeichen dafür, dass die Forschung bei der Interpretation von Claudians politischen Gedichten verstärkt das ins Auge fasst, was diese in ihrem Kern tatsächlich ausmacht, nämlich ihren literarischen Status.¹³² Die vorliegende Arbeit will bei der Diskussion des Wunderbaren diesem Zugang nach Möglichkeit ebenso Rechnung tragen wie einer historischen Interpretation. Es gilt demnach auch zu fragen, wie man das Wunderbare in Claudians politischer Dichtung vom literartheoretischen Standpunkt aus angemessen beurteilen könnte.

und des Silius Italicus in der modernen Geschichtsforschung derart intensiv und selbstverständlich als Quellen für den Bürgerkrieg bzw. den Zweiten Punischen Krieg herangezogen würden, wenn die beiden angesprochenen Punkte in diesen Fällen anders gelagert wären. Auch könnte man in diesem Zusammenhang erörtern, mit wieviel Recht z.B. Shakespeares Königsdramen, Schillers *Wallenstein* oder Brechts Dramen mit historischen Stoffen als historische Quellen ausgewertet werden könnten: Diese Schöpfungen sagen wohl doch mehr über die Zeit ihrer Entstehung und den entsprechenden literarischen Erwartungshorizont aus als über den behandelten historischen Stoff – und das gilt *mutatis mutandis* möglicherweise auch für Claudian.

¹³² So ist es der Vorsatz Schindlers (2004), 19, zu zeigen, „daß die Wirkung von Claudians Panegyriken nicht so sehr auf propagandistischen Verzerrungen beruht als vielmehr auf einer äußerst geschickten Transformation und Funktionalisierung literarischer Traditionen des Epos, und daß sich die Gedichte somit nicht in erster Linie an ein politisches Interesse der Rezipienten, sondern an seine [sic] literarische Bildung richten“.

Die moderne Literaturtheorie unterscheidet im Anschluss an die einflussreichen Theorien Tzvetan Todorovs über Phantastische Literatur zwischen dem „Phantastischen“ und dem „Wunderbaren“. Das „Phantastische“ liegt nach Todorov vor, wenn die Protagonisten einer literarischen Handlung und in weiterer Folge auch der Rezipient des literarischen Werks das Einbrechen des Unerklärlich-Übernatürlichen in die gewohnte Realität als problematisch empfinden, was ein Moment der Ungewissheit hervorruft. Beim „Wunderbaren“ dagegen wird das von der Alltagserfahrung abweichende Übernatürliche von den Protagonisten ebenso wie von den Rezipienten des literarischen Werks in keiner Weise als problematisch empfunden (und deshalb hinterfragt), sondern von vornherein als grundlegend für die dargestellte Welt akzeptiert.¹³³ Die Gesetze, die in dieser Welt herrschen, können von der Lebensrealität des Rezipienten völlig verschieden sein, und dennoch wirken die übernatürlichen Geschehnisse in keiner Weise befremdend, sondern völlig „natürlich“. Das Wunderbare ist somit ein Konstitutivum für viele „einfache“ bzw. ursprünglich wirkende literarische Gattungen wie z.B. das Märchen oder die Tierfabel.

Zweifellos gehören Claudians politische Gedichte in diesem Schema trotz ihrer auf den ersten Blick so augenfällig erscheinenden Sättigung mit Historizität dem Bereich des „Wunderbaren“ an: Alle Protagonisten seiner Gedichte, ob es sich nun um historische Persönlichkeiten wie Honorius und Stilicho oder um diverse übermenschliche Figuren wie Götter, Dämonen und göttliche Personifikationen handelt, agieren gleichermaßen in einer literarischen Welt der epischen Tradition, in welcher aus der Lebensrealität bekannte Orte (Rom, Konstantinopel...) und Gegebenheiten (die Feldzüge Stilichos, das Konsulat des Eutrop...) auf ein und derselben gedanklichen Ebene und literarisch gleichberechtigt neben diversen fiktiven Plätzen (die Unterwelt, das Wunderreich der Venus...) und Vorkommnissen (Himmelfahrten, göttliche Eingriffe...) existieren. Alle Erzählelemente fügen sich zu einer literarisch in sich konsistenten Welt: An keiner Stelle wird diese von einem der auftretenden Handlungsträger oder

¹³³ Vgl. Todorov (1972), 25–33. Während Todorov von einer „Gattung“ des Phantastischen bzw. des Wunderbaren ausgeht, schränkt Brooke-Rose (1981) in ihrer Kritik dies zumindest was das Phantastische betrifft ausdrücklich auf ein „Element“ des Phantastischen ein („...the pure fantastic is not so much an evanescent *genre* as an evanescent *element*“ 63). Auch bei der Behandlung der politischen Gedichte Claudians scheint es angebracht, vom Element des Wunderbaren auszugehen, nicht von einer Gattung: Freilich ist das Element des Wunderbaren gattungskonstitutiv für das antike Epos, an das sich Claudian mit seinen Werken anschließen möchte. Einen Überblick über die moderne Diskussion zum Phantastischen in der Literatur bieten die einzelnen Beiträge in jenem Sammelband, in dem die Arbeit von Werber (2006) enthalten ist (welche eine mögliche Form von grundlegender Kritik an Todorov vorführt). Da die Theorie des Phantastischen/Wunderbaren in der modernen Forschung fast ausschließlich anhand von erzählenden Prosatexten des 18. bis 20. Jahrhunderts entwickelt wurde und wird, lassen sich naturgemäß nicht alle Ergebnisse 1:1 auf Claudian übertragen; sie werden sich aber dennoch im Folgenden als fruchtbar oder zumindest anregend erweisen. Eine gewisse Nähe des antiken Epos zur modernen Fantasy hält übrigens Felgentreu (1999), 36 bei seiner Diskussion von Claudian *en passant* fest: „Ein anders vorgebildeter Leser [also einer, der das Werk nicht aus dem Blickwinkel des Klassischen Philologen betrachtet] könnte gute Gründe dafür sehen, die Geschichte von Aeneas, seinen Fahrten, freundlichen und feindlichen Göttern (...) mit (...) phantastischer Literatur im Stile Tolkiens in Verbindung zu bringen“.

vom Dichter in seiner Eigenschaft als kommentierender Erzähler grundlegend hinterfragt oder problematisiert; sie wird dem Rezipienten vielmehr als selbstverständlich hingestellt und soll von diesem nach der Intention des Dichters in dieser Form akzeptiert werden.

Viele Konstitutiven der poetischen Technik Claudians, deren Vorherrschen man üblicherweise als „Episierung“ o.ä. bezeichnet und somit das gezielte Anknüpfen an eine literarische Gattung und die mit dieser verbundenen Erwartungshaltungen beim Publikum aufzeigt, lassen sich auch als bewusste Schaffung von Distanz verstehen, durch welche die geschilderten Ereignisse als von der zeitgenössischen Lebensrealität abgehoben gekennzeichnet werden sollen, was in weiterer Folge der Schaffung einer Atmosphäre des Wunderbaren bzw. der Akzeptanz dieses Wunderbaren von Seiten des Rezipienten dienlich ist.¹³⁴ Hierher gehört grundlegend die metrische sowie die sprachliche Ebene der politischen Gedichte Claudians: Die literarische Gestaltung von Zeitgeschichte in der durch bestimmte Konventionen traditionsbeladenen Dichtersprache des römischen Hexameters stellt selbstverständlich ein Mittel der Verfremdung dar, weil das Publikum in diesem Metrum und auf diesem sprachlichen Niveau nicht aktuelle historische Informationen oder gar politische Botschaften zu hören erwartete, sondern klassizistische Dichtung – also genau das, was Claudian seinem Selbstverständnis nach bieten wollte.

Dass der Dichter nicht die Realität 1:1 abbilden, sondern das Erzählte auch als etwas davon Verschiedenes abheben möchte, zeigt sich – um ein konkretes Beispiel anzuführen – in seinem Umgang mit Eigennamen: So gut es geht ersetzt Claudian geläufige Bezeichnungen für allgemein bekannte Realitäten durch solche, die zu seiner Zeit nur noch innerhalb der literarischen Tradition lebendig waren und gerade im thematischen Kontext seiner politischen Gedichte auffällig hervortreten.¹³⁵ Wenn bei der Schilderung von zeitgenössischen Feldzügen

¹³⁴ Zu unterschiedlichen Graden der literarischen Darstellung von Realität und der gattungsgebundenen Erwartungshaltung des Publikums anschaulich Feeney (1991), 43: „A rough analogy with forms in our own culture might suggest itself, if we think of the scale of expectations concerning norms of realism which a modern audience automatically traverses when viewing, successively, an historical drama; a Broadway musical, with ‚realistic‘ dialogue interspersed with song-and-dance routines on the top of taxi-cabs; and an opera, with the Rhine bursting its banks, and the gods in Valhalla being blotted out by flames (...); or with the animated statue of the Commendatore (...) as at the end of Mozart’s *Don Giovanni*“. Auf einer tieferen Ebene lässt sich die literarische Distanzierung von der Realität als bewusstes Spiel des Spieles wegen interpretieren, aber auch als eine Art, die Realität zu verarbeiten und zu bewältigen. Letzterem neigen etwa Todorov (1972), 141 und Hofmann (1988), 142 – explizit für die Panegyrische Epik eines Claudian – zu: „Die Fiktion einer mythologisch durchtränkten Welt, in der Hierarchien und Wertsetzungen verändert sind und die gegenwärtige Welt in einer gleichsam spielerischen Sphäre aufgehoben ist, kann die Defizite der realen Welt ausgleichen oder zumindest teilweise nivellieren und auch auf diese Weise eine eminent soziale Funktion erfüllen“. Kritik an einer derartigen „Theorie der Kompensation“ durch das Phantastische bei Werber (2006), 61–66.

¹³⁵ Zum Folgenden vgl. Birt (1892), XL, Anm. 1 und Schindler (2004), 21 mit Stellennachweisen und weiteren Beispielen; Colombo (2008) bietet eine reiche Dokumentation des literarhistorischen Hintergrunds, geht allerdings unkritisch davon aus, Claudians Publikum habe in den Gedichten primär zeitgeschichtliche Informationen gesucht und deshalb die poetischen Namen „entschlüsselt“ („...mi sembra certo che la *doctrina* di Claudiano poteva essere correttamente recepita ed interpretata dal suo pubblico, quando la menzione cadeva su questa o

der Tiber (*Tiberis*) zum *Thybris* wird, der Po (*Padus*) zum *Eridanus*, Mösien (*Moesia*) zu *Mysia*, die Goten (*Gothi*) zu *Getae* usw., dann befinden sich die Primärrezipienten des panegyrischen Dichters nicht so sehr in der ihnen vertrauten Lebensrealität um das Jahr 400 n. Chr., sondern vor allem in der speziellen literarischen Welt des römischen Epos und insbesondere der politischen Gedichte Claudians. Diese Form der Verfremdung geht soweit, dass z.B. die authentische Namensform des Zeitgenossen Mallius Theodorus im Festgedicht auf dessen Konsulat 399 zu „Manlius Theodorus“ wird, wodurch nicht zuletzt ein gedanklicher Anschluss an die legendäre patrizische *gens Manlia* nahegelegt werden soll.¹³⁶ Die *gens Anicia* wiederum nennt Claudian hocheptisch und gewissermaßen mythisierend *genus Auchenium* (Ol. Prob. 8) oder *Amniadae* (Ol. Prob. 9). In beiden Beispielen gehen panegyrische Überhöhung und literarische Verfremdung Hand in Hand.

Derartige poetische Techniken, die auf der sprachlichen Ebene angesiedelt sind, gehören *eo ipso* nicht zum Element des Wunderbaren; sie bereiten diesem aber gleichsam den Boden, indem der Inhalt des Erzählten auf der für jede Narration grundlegenden Ebene der Sprache von vornherein als etwas von der subjektiv erfahrenen Lebensrealität Verschiedenes gekennzeichnet wird. Durch Metrik und Sprache der politischen Dichtung Claudians wird dem zeitgenössischen Rezipienten nicht zuletzt signalisiert, diese Dichtung gedanklich in den Kontext der Gattung „Epos“ zu stellen – und somit nicht eine Nacherzählung des „Wie ist es wirklich gewesen“ zu erwarten, sondern einen Bericht „wie in einem Epos“, sodass auf der motivischen Ebene das Element des Wunderbaren stark hervortreten kann, ohne dabei als unpassend oder anstößig zu erscheinen. Es ist die Aufgabe der vorliegenden Arbeit, einige der wunderbaren Handlungselemente, die bei der Lektüre der politischen Dichtung Claudians ins Auge springen, zusammenzustellen und zu diskutieren. Dies soll vor allem auch vor ihrem literarhistorischen Hintergrund geschehen, also in erster Linie in Auseinandersetzung mit der Tradition antiker Epik und panegyrischer Literatur. Bevor aber im Einzelnen auf diese wunderbaren Handlungselemente eingegangen wird, sollen noch einige allgemeine Kennzeichen des Wunderbaren in der Literatur, welche die Forschung herausgearbeitet hat, in ihrer Anwendbarkeit auf Claudian besprochen werden.

Das sicherlich auffälligste Element für den modernen Leser, der unvoreingenommen an Claudians politische Dichtung herantritt, ist das Auftreten und Eingreifen von Göttern und

quella tribù anacronistica“ 297). Dagegen arbeitet Schindler (2009) überzeugend heraus, dass „Ahistorisierung“ und „Mythisierung“ grundlegende Techniken des Panegyrischen Epos darstellen, um einerseits die jeweils Gefeierte zu verklären und andererseits das eigene literarische Produkt zu veredeln; vgl. allgemein 168; konkret für Claudian 63f., 78, und 114. Interessant auch Coleman (1999), 78f. zur poetischen Technik des Statius in den *Silvae*, die sehr ähnlich ist.

¹³⁶ Belege bei Simon (1975), 60f.

zahlreichen anderen übernatürlichen Wesen in ein scheinbar historisch fassbares Szenario: Was haben die „irrealen“ Figuren Venus und Mars mit den „realen“ Figuren Honorius und Stilicho zu schaffen in einer Handlung, die offenbar Zeitgeschichte wiedergibt?¹³⁷ Die Theorie des Phantastischen hat allgemein festgehalten, dass übernatürliche Wesen dem Dichter die Möglichkeit bieten, die mangelhafte Kausalität der subjektiv erfahrenen Welt zu überbrücken.¹³⁸ Das bedeutet zum Einen, dass das verwirrende Chaos der zeitgenössischen Lebensrealität, in dem der Mensch auf der Suche nach Gründen an den „Zufall“ gerät, um den Lauf der Welt zu erklären, bewältigt werden kann, indem man diesem Zufall gleichsam ein Gesicht gibt: Die übernatürlichen Wesen mit ihren übermenschlichen Fähigkeiten sind „greifbarer“ und für den erzählenden Dichter, der ja von einem bestimmten Geschehen berichten möchte, zweifellos attraktiver als z. B. eine anonyme Fortuna. Mit diesem Modell direkt in Verbindung bringen kann man den Beginn von Claudians Ruf. 1: Hier berichtet der Erzähler zuerst, er habe wegen der ihm unverständlichen Ungerechtigkeit der Welt – ein Rufin steigt in höchste Ämter auf – an der Existenz der Götter gezweifelt und das Vorherrschen eines anonymen, un(be)greifbaren Zufalls in Erwägung gezogen, sei dann aber durch den Sturz Rufins von solchen Gedanken wieder abgekommen (1–24); direkt danach setzt eine massiv „irreale“ Szene ein, in welcher sich die Dämonen der Unterwelt gegen die Menschheit verschwören und Rufin an die Macht bringen, um Vernichtung und Chaos zu säen (25–122). Das Un(be)greifbare der „ungerechten“ Welt wird hier geradezu demonstrativ (be)greifbar gemacht in der plastischen Verkörperung des Bösen.

Zum Anderen bieten die übernatürlichen Wesen dem Dichter generell die Möglichkeit, in ihrem Auftreten unterschiedliche Kausalitäten je nach Belieben anzudeuten, zu verdeutlichen, zu überspielen oder ganz auszusparen. Komplexe Abläufe können verdichtet oder verkürzt dargestellt werden, weil sie z.B. für das Publikum nicht interessant sind, oder weil dem Dichter – und seinem Publikum – ohnehin Informationen fehlen, um ein kausal-lückenloses Nacherzählen bzw. Verständnis überhaupt möglich zu machen. Im Fall von Claudian muss man freilich in erster Linie darauf hinweisen, dass der panegyrisch-politische Dichter gar kein Interesse daran hat, alle Dinge so darzustellen, „wie sie gewesen sind“, selbst wenn er dies könnte. In der poetischen Praxis gehen meist mehrere Motive Hand in Hand und lassen sich

¹³⁷ Eine mögliche Erklärung (die in der Claudian-Forschung besonders beliebt war und ist): Venus und Mars sind für den Dichter ebenso „real“ wie Honorius und Stilicho, d. h. er „glaubt“ an diese heidnischen Götter, so wie er an die Existenz von Honorius und Stilicho glaubt.

¹³⁸ Todorov (1972), 99f., spricht u.a. von der „Inkarnation einer imaginären Kausalität“. In diesem Sinne Garambois-Vasquez (2007), 210 über Claudian (ohne Bezug auf Todorov): „En recourant à l'appareil mythologique, le poète dépasse le plan purement humain pour instaurer une causalité externe qui soumet l'individu et dont l'origine se perd dans la nuit de temps...“. Vgl. auch MacCormack (1981), 226 über die Funktion des Götterapparats bei Sidonius (ebenfalls ohne Bezug auf Todorov): „Sidonius wrote at a time of political uncertainty and he used an ancient method of creating some order within that chaos.“

nicht völlig voneinander trennen. Man denke etwa an die Götterszene, welche Gild. eröffnet (17–212), ein gut episches *concilium deorum*: Hier fasst Claudian in den Reden der auftretenden Figuren Roma, Africa und Jupiter gleichzeitig die für das Verständnis des Gedichts unabdingbare historische Vorgeschichte zusammen und inkarniert diese geradezu in diesen Figuren wie er gleichzeitig das Publikum von Beginn an gegen Gildo einnehmen möchte. Die Szene appelliert somit an die literarische Bildung und den ästhetischen Anspruch des Zuhörers, sie bereitet ihn inhaltlich auf die kommende Erzählung vor, und sie beeinflusst seine Sympathien von Anfang an im Sinne des Dichters. Insgesamt fällt auf, dass Claudian – auch in diesem Punkt sicherlich bewusst im Anschluss an epische Muster – oft nach den „Gründen“ für dieses oder jenes Ereignis fragt, um sein Publikum im Anschluss daran über den Lauf der Dinge aufzuklären.¹³⁹ Dabei sind ihm übernatürlichen Wesen wie Götter und göttliche Personifikationen ein zentrales Mittel, um jene lückenlose und leicht verständliche Kausalität zu suggerieren, welche die Realität nicht bieten kann, sei es, weil sie für die Zeitgenossen nicht erkennbar ist, sei es, dass sie bewusst anders akzentuiert werden soll.

Weiters hat man darauf hingewiesen, dass das Element des Wunderbaren auf „realistische“ Handlungselemente sowie auf eine ausführliche und konsistente Psychologisierung der literarischen Akteure und deren Handlungsweisen nicht angewiesen ist, ja dass dies seine Wirkung geradezu abschwächen kann.¹⁴⁰ Das Wunderbare begünstigt im stärksten Maße eine „Schwarz-Weiß-Sicht“ der Welt; die Kategorien Gut und Böse sind in dieser – anders als in der Lebensrealität – vollgültig: Die auftretenden Figuren brauchen keine eigentliche Psychologie, sie haben ihre fest zugewiesene Rolle als „Held“, „Schurke“, „Helfer“ usw.¹⁴¹ Die sich daraus ergebenden Vorteile für einen Verfasser politischer Dichtung affirmativ-panegyrischen Charakters liegen auf der Hand. Das Element des Wunderbaren in den politischen Gedichten Claudians ist so ausgeprägt und gleichmäßig wirksam, dass nicht nur die auftretenden Götter

¹³⁹ Vgl. etwa Ol.Prob. 71f. *doceas ... quis deus ambobus tanti sit muneris auctor* (vgl. dazu u. Anm. 564); Ruf. 1 23f. *pandite ... quo tanta lues eruperit ortu*; Gild. 14 *quo precor haec effecta deo?*

¹⁴⁰ Vgl. die Kritik von Brooke-Rose (1981), 238 an den „realistischen“ Elementen in J. R. R. Tolkiens *Lord of the Rings*, welche der Gesamtwirkung abträglich seien: „A vast amount of time is wasted in talk, delay, explanation, quarrels and doubts about the route, as in ‚real‘ life, but not, normally and to that extent, in the marvellous“. Zur psychologischen Motivierung des wunderbaren Geschehens 248–250.

¹⁴¹ Vgl. Brooke-Rose (1981), 250: „...in the marvellous, ... only the hero may carry out the quest and each actant has his assigned role.“ Das Gefühl von „Realismus“ wird in literarischen Werken wie z.B. einem Roman des 19. Jh. nicht zuletzt dadurch erzeugt, dass Figuren und ihr Handeln psychologisiert und erklärt werden. Dem Rezipienten wird einerseits plausibel gemacht, warum sich eine Figur in einer gewissen Weise verhält, gleichzeitig bleibt unausgesprochen klar, dass sie sich auch anders verhalten könnte. An beiden hat das Wunderbare kein Interesse: Claudians Figuren haben keine Psychologie, die über ihre Rolle als „Held“ oder als „Schurke“ hinausgehen würde; es ist dem Dichter und dem Rezipienten zu jedem Zeitpunkt völlig klar, dass sie sich nur auf eine Art verhalten können, und dass keine Alternativen zu dem erzählten Ablauf des Geschehens denkbar sind. Interessant dazu die Ausführungen von Werber (2006), 62–66 zu phantastischen, politisch affirmativen Romanen, die in den 30er Jahren des 20. Jh. in Deutschland entstanden sind, und in denen eine „Rückführung alternativer Perspektiven auf eine einzige verbindliche Ordnung des Seins“ literarisch vorgeführt wird.

und Personifikationen gleichsam zu Schablonen werden¹⁴², sondern ebenso die auftretenden menschlichen Figuren, ohne dass dieses Faktum als besonders auffällig oder gar störend empfunden werden müsste. Der panegyrische Dichter, der seine literarische Welt im Bereich des Wunderbaren aufbaut, muss sich nicht damit aufhalten, Motive und Handlungsweisen langwierig nachzuvollziehen und „realistisch“ aufzubereiten, die in der Lebenswirklichkeit möglicherweise komplex und schwer durchschaubar sind: In der literarischen Welt Claudians handelt Rufin böse, weil er ein Geschöpf der Unterwelt ist, Eutrop ist ein unfähiger Politiker, weil er ein Eunuch ist, Alarich ist brutal und überheblich, weil er ein Barbar ist; letztlich sind sie alle allein deshalb ausschließlich negativ behaftet, weil sie die notwendigen Gegenspieler der ebenso auf ihre Rollen als strahlender Held bzw. als göttergleiche Lichtfigur festgelegten Stilicho und Honorius sind. Weder die „Guten“ noch die „Bösen“ können anders handeln als sie es eben tun; ihre Rolle determiniert ihre innerliterarische Psychologisierung, soweit diese vorhanden ist, sowie ihre gewünschte Wahrnehmung durch das Publikum.¹⁴³ Für Claudian erweist sich diese Eigenschaft des Wunderbaren nicht nur in seiner Funktion als Panegyrist bzw. als Verfasser von Invektiven als vorteilhaft (es gibt nur Gut und Böse; die Zuteilung ist klar), sondern ebenso in jener des epischen Dichters: Die Zuspitzung eines Konflikts auf zwei konkrete Persönlichkeiten, die eindeutig festgemacht – und deshalb gegebenenfalls auch endgültig überwunden und beseitigt – werden können, bei weitgehender oder totaler Ausblendung von anderen Personen oder gar komplexeren gesellschaftlichen Strukturen (z.B. der politische oder soziale Hintergrund eines bestimmten Konflikts) ist typisch für die Gattung Epos und zumal für die vergleichsweise kurzen panegyrischen Epen Claudians auch vom praktischen Standpunkt aus absolut notwendig.¹⁴⁴

Schließlich hat man festgehalten, dass die aus der Lebenswirklichkeit vertrauten Maßstäbe von Zeit und Raum für das Wunderbare keine Gültigkeit besitzen, und dass in der literarisch

¹⁴² Schmidt (1976) stellt fest, dass „sofern die olympischen Götter etwas zu sagen haben, sie nur noch als Träger ihrer traditionellen Funktion, als Symbole für Krieg (Mars mit Bellona) und Jagd (Diana) ... auftreten“ (27); zu Recht stellt er die traditionellen Götter und die göttlichen Personifikationen bei Claudian auf ein und dieselbe Ebene (38). Vgl. dazu ausführlich u. 209–227.

¹⁴³ Vgl. auch Garambois-Vasquez (2007), 245: „Ainsi, le mouvement qui tendait à déposséder Rufin, Gildon et Eutrope de leur individualité pour ne dessiner que le type, s’applique symétriquement à Stilicon, mais dans une perspective radicalement opposée.“ Kirsch (1989), 189 spricht von „Verlust an differenzierender Charakteristik“ der Figuren; seine Behauptung, dass „der Mensch einzig in seinem Verhältnis zum römischen Staat gesehen“ und in „seinem Nutzen, seiner Schädlichkeit für ihn gemessen“ wird, klammert aber die literarische Komponente zu sehr aus: Claudian schreibt nicht für den römischen „Staat“, sondern für sein prominentes Publikum und für seine Patrone. Im Grundsätzlichen wurde das Faktum auch von Cameron (1970), 268f. bemerkt: „Of characterization proper there is little trace in Claudian. (...) And if Stilico is all white, Rufinus and Eutropius are naturally all black.“ Es handelt sich nicht um eine poetische Schwäche Claudians, sondern um eine notwendige Folge aus der panegyrischen Ausrichtung und aus dem Rückgriff auf das Element des Wunderbaren.

¹⁴⁴ Die Zuspitzung „Ein Held – ein Gegner“ bei Claudian bemerken etwa Balzert (1974), 45 und Long (1996), 46. Vgl. auch Garambois-Vasquez (2007), 34 über Gild.: „...il [Claudian] désigne Gildon comme l’unique coupable, ne pouvant engager clairement la responsabilité ni de Constantinople ni d’Arcadius...“.

erschaffenen Welt des Wunderbaren die einzelnen Elemente dazu neigen, miteinander in auffälliger Verbindung zu stehen und ausnahmslos für das Verständnis des Ganzen von weitreichender Bedeutung zu sein.¹⁴⁵ Dies liefert zum Einen eine mögliche Erklärung für die oft beobachtete tableauhafte Komposition der politischen Gedichte im Einzelnen, an denen die moderne Forschung – oft ausgehend von der Erwartung einer „realistischen“ Nacherzählung – bisweilen das Zerfallen in einzelne Szenen kritisiert hat, die auf der oberflächlichen Handlungsebene nur locker aneinander gereiht zu sein scheinen.¹⁴⁶ Eben hat Rufin noch im Selbstgespräch erwogen, wie er seine Haut retten könnte, indem er alles mit sich in den Abgrund reißt (Ruf. 2,7–21), da ergießen sich schon die barbarischen Horden ins Land und der gesamte Osten wird verwüstet, Konstantinopel selbst ist in Gefahr (*haec fatus, ventis veluti si frena resolvat / Aeolus...* 22–60). Kaum hat Stilicho Kaiser Honorius in dessen Schlafgemach aufgefordert, nicht selbst gegen Gildo ins Feld zu ziehen, sondern dessen Bruder zu schicken (Gild. 380–414), da stehen die Truppen schon im Hafen bereit (*haec ubi sederunt genero, notissima Marti / robora ... disponit...* 415–423), und Honorius hält vor ihnen eine flammende Rede (427–466). Um die gewünschte Wirkung zu erzielen, muss Claudian nicht von jedem Detail eines längeren Handlungsvorganges ausführlich berichten und kausal lückenlose Übergänge schaffen (dies verbietet ja auch die relative Kürze seiner ursprünglich für die Rezitation geschaffenen politischen Gedichte); er kann vielmehr das herausgreifen, was ihm und seinem Publikum wichtig erscheint. Dabei wird mit dem erzählten Raum und der erzählten Zeit großzügig umgegangen.

Der Eindruck, Claudian habe in seinen politischen Gedichten „alles und jedes zu Leben erweckt“ und biete dem Leser „das Erlebnis jener farbigen Welt phantastischer Gestalten“¹⁴⁷, rührt dagegen zu einem Gutteil von der angesprochenen Tendenz des Wunderbaren her, alle Elemente des erschaffenen literarischen Kosmos aufeinander verweisen zu lassen und ihnen eine große Bedeutung zuzusprechen. Panegyrisch genutzt hat Claudian dies vor allem im Motiv der Sympathie der Natur mit bestimmten Protagonisten, welches noch ausführlich besprochen wird: Nicht nur erscheint die Umwelt belebt, sie steht außerdem mit den

¹⁴⁵ Vgl. Todorov (1972), 107f. (Zeit und Raum) und 101f. (zu „Pan-Determinismus“ und „Pan-Signifikation“: „Da auf allen Ebenen zwischen allen Elementen der Welt Beziehungen bestehen, wird diese Welt höchst bedeutungsvoll“).

¹⁴⁶ Vgl. etwa Cameron (1970), 262f. („To put it bluntly, Claudian is almost incapable of writing true narrative. It is hardly an exaggeration to say that all Claudian’s major poems ... consist of little but a succession of speeches and descriptions“), Gnilka (1973), 153 („Claudian zeigt kein sonderliches Interesse für den zeitlichen Handlungsablauf, sondern sucht die jeweils beansichtigte Wirkung durch Einzelszenen zu erreichen, die er meist nur ganz locker verbunden nebeneinanderstellt“) oder Schindler (2009), 95 („Eine weitere gestalterische Auffälligkeit, die sich im *Bellum Gildonicum* ... nachweisen lässt, ist eine relative Unschärfe der zeitlichen Dimension ... verschwimmen die Zeiträume“).

¹⁴⁷ Die Zitate nach Gnilka (1973), 159f. (mit guten Bemerkungen zu dem Thema).

handelnden Personen in einer übernatürlichen Beziehung und reagiert auf diese.¹⁴⁸ Aber auch andere für das Epos typische Szenen v.a. aus dem Bereich des Orakelwesens bzw. der Mantik gehören in diesen Zusammenhang: So wird etwa in dem berühmten Wolfsprodigium in Get. 249–266 berichtet, dass man in den Mägen zweier Wölfe, welche die Begleiter des Kaisers angegriffen hatten, zwei menschliche Hände, gefunden habe, beide wie lebendig und mit gestrafften Fingern, was viele als drohendes Vorzeichen einer kommenden Katastrophe für Rom gedeutet hätten. Es folgt ein Kommentar des Dichters, in dem klargemacht wird, dass dieses Ereignis innerhalb der Welt des Gedichts auf eine andere Realität verweise, nämlich auf die bevorstehende Niederlage des Feindes (258–266). Die Szene wird motivisch in dem selben Gedicht später wieder aufgenommen durch das Orakel an Alarich, er werde noch im laufenden Jahr die Alpen überqueren und *ad Urbem* gelangen (*rumpe omnes, Alarice, moras; hoc inpiger anno / Alpibus Italiae ruptis penetrabis ad Urbem* 546f.), was der Gotenfürer falsch – und somit zu seinem eigenen Verderben – auslegt: *Urbs* bezeichnet nicht die Stadt Rom, wie Alarich annimmt, sondern den Fluss *Urbs* in Ligurien, wo die Goten laut Claudian eine herbe Niederlage einstecken mussten (554–557). Erneut weist der Dichter die durch Emotionen verzerrte Deutung zurück (wird das Wolfsprodigium laut Vers 262 durch *metus* verfälscht, so bestärkt das Orakel an Alarich diesen laut Vers 551 nur in *vanos fastus*¹⁴⁹). Er stellt dessen wahre Bedeutung klar und unterstreicht somit indirekt, dass die Prophezeiung auf eine innerhalb des Gedichts angesiedelte Realität verweist.¹⁵⁰ Die Ebene des Wunderbaren ist demnach intakt und wird vom Dichter nicht in Frage gestellt; die einzelnen Elemente der von ihm geschilderten literarischen Welt stehen miteinander in enger Beziehung, verweisen aufeinander und sind für das Ganze durchwegs von entscheidender Bedeutung.

Man kann davon ausgehen, bei der Interpretation von Claudians politischen Gedichten die Intention des Dichters dann am ehesten zu erfassen, wenn man zwei Hauptanliegen im Auge behält, die sich unter Anlehnung an P. L. Schmidts „Politik und Dichtung in der Panegyrik Claudians“ unter den Schlagworten „Panegyrik“ und „Dichtung“ zusammenfassen lassen: Einerseits mussten die in den einzelnen Werken panegyrisch gefeierten zeitgenössischen Personen gebührend herausgehoben und verherrlicht werden; andererseits musste ein literarisches Produkt entstehen, welches das Publikum so weit ästhetisch befriedigen konnte, dass

¹⁴⁸ Vgl. dazu ausführlich u. 83–103.

¹⁴⁹ Vgl. auch 262f. *sed malus interpretes rerum metus omne trahebat / augurium peiore via ~ 556 atque illic domitus vix tandem interprete casu / agnovit dubiis inlusa vocabula fatis.*

¹⁵⁰ Vergleichbar ist der Traum, den Rufin am Tag vor seiner Ermordung hat (Ruf. 2,324–335): Ein ehemaliges Opfer prophezeit dem von Sorgen Gequälten *haec requiem rebus finemque timori / allatura dies*, was auf den bevorstehenden Tod hinweist. Nur der Dichter weiß um die Wahrheit: *Occulto fallitur ille / omine nec capitis sentit praesagia fixi.* Zu der Szene Bouquet (2001), 176–178.

man Claudian den erwünschten poetischen Ruhm zukommen ließ, und zwar über den Moment der Erstrezitation hinaus. Claudian war mit seinen politischen Gedichten zweifellos dann am erfolgreichsten, wenn er einen befriedigenden Ausgleich zwischen diesen beiden Ansprüchen erreichte. Für den Erfolg der Primärrezeption der politischen Gedichte, d.h. bei ihrer feierlichen Rezitation, wird das erste Motiv etwas wichtiger gewesen sein, für den Erfolg der Sekundärrezeption, d.h. bei der anschließenden Verbreitung der Gedichte als Leseliteratur, kam aber bald ausschließlich dem zweiten Bedeutung zu. Es ist davon auszugehen, dass die Niederschrift und in weiterer Folge die Verbreitung der Gedichte bald nach ihrer Erstrezitation einsetzte, und dass bereits zu diesem Zeitpunkt im Großen und Ganzen das literarische Moment ausschlaggebend war, nur in geringem Maße das panegyrische. Aus diesem Grund soll im Folgenden dem literarischen Status der politischen Dichtung Claudians mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden als dies bisher oft der Fall war. Die grundsätzliche panegyrische Funktion dieses Corpus von Dichtung bleibt dabei aber unbestritten: Ohne Rücksicht auf diese wird sich die besondere poetische Technik Claudians in vielen Punkten nicht angemessen erklären lassen.

Die folgende Darstellung ist dreigeteilt:

Im ersten von insgesamt drei größeren Abschnitten wird es um die Aufnahme und Verarbeitung einzelner wunderbarer Motive durch Claudian gehen, welche eine Tradition innerhalb der panegyrischen und/oder der epischen Literatur der Antike aufweisen. Da in diesem Bereich, auch in den Einzelkommentaren zu verschiedenen Gedichten, noch verhältnismäßig wenig gearbeitet worden ist, wird hier am meisten Material aus früherer Literatur gesammelt und der Zusammenhang mit Claudian besonders ausführlich dargestellt. Äußerlich getrennt erscheint dieser erste Abschnitt in einen Teil (1. 1.), der sich gleichsam analog zu den antiken „Regeln“ des Panegyricus an der Biographie des Gefeierten orientiert und somit dessen Leben und Taten behandelt, sowie in einen (1. 2.), der sich mit der Beziehung des Gefeierten zur göttlichen Sphäre des Himmels und der Sterne zu Lebzeiten und nach seinem irdischen Ableben auseinandersetzt.

Danach wird das Vokabular der politischen Gedichte Claudians untersucht, insofern es Begriffe aufnimmt, die im Rahmen des religiös verbrämten römischen Kaisertums, aber auch in der Tradition der epischen Dichtung eine Rolle spielen (2.).

Schließlich widmet sich ein Abschnitt dem so genannten „Götterapparat“, wie er für das antike Epos charakteristisch ist, und wie er in fast allen politischen Gedichten Claudians zum Einsatz kommt (3.).

1. 1. Übermenschliches Sein und Wirken

Die über normales Menschenmaß hinausreichende Stellung einer panegyrisch gefeierten Person zeigt sich nicht nur anhand besonders eindrucksvoller Ereignisse, wie etwa beim militärischen Sieg, der mit göttlicher Hilfe errungen wird. Vielmehr durchdringt das Numinose das gesamte Dasein der Hauptperson von Geburt an und kann sich – mehr oder weniger deutlich – im Lebenslauf immer wieder in kleineren und größeren Dingen offenbaren.

Dieser Lebenslauf ist für den Verfasser eines Panegyricus von besonderer Bedeutung, da in der einschlägigen Theorie, wie sie etwa im Traktat des Menander greifbar ist, vom Rhetor erwartet wird, dass er seine Preisrede nach bestimmten Abschnitten gliedert, welche sich grob an der Biographie des Gefeierten orientieren (vgl. Men. 369,18–377,30). Nach einer Einleitung (προοίμιον) soll vom γένος des zu Preisenden gesprochen werden. Dabei kann ausführlicher auf dessen Herkunftsort eingegangen werden, falls sich dieser irgendwie auszeichnet, z.B. wenn es sich um ein Land oder um eine Stadt handelt, die auf eine althehrwürdige Tradition zurückblickt. Vor allem aber ist von der Familie und von den Eltern des Gefeierten sowie von seiner Geburt zu sprechen, die unter wunderbaren Umständen von Statten gegangen sein kann. Anschließend soll der Redner Erziehung, Ausbildung und Heranwachsen des zu Preisenden behandeln (ἀνατροφή). Im Hauptteil der Rede wird eine ausführliche Schilderung der großartigen Taten verlangt, die der Gefeierte vollbracht hat: Diese πράξεις können gegliedert κατὰ τὸν πόλεμον und κατὰ τὴν εἰρήνην besprochen werden, unter Umständen chronologisch geordnet, am Besten aber gegliedert nach den Kardinaltugenden ἀνδρεία, δικαιοσύνη, σωφροσύνη und φρόνησις. Der Adressat der Preisrede soll – so Menander – mit anderen bedeutenden Persönlichkeiten verglichen werden (σύγκρισις), wobei sich klarerweise seine Ebenbürtigkeit, wenn nicht eher seine Überlegenheit zeigen muss. Das Ende der Rede (ἐπίλογος) kann dem Publikum eine Zusammenfassung bieten, bevor abschließend für das Wohl des Gefeierten, seiner Kinder und aller Nachkommen zu beten ist.¹⁵¹

Von den politischen Gedichten Claudians, die ihren literargeschichtlichen Voraussetzungen nach freilich nicht einfach mit Prosapanegyriken gleich gesetzt werden können, halten sich die beiden ersten Bücher von Stil. am engsten an diesen schulmäßigen Aufbau: Sie feiern, dem genannten Muster grob folgend, das Konsulat des *magister militum* im Jahr 400, wobei Buch 1 Stilichos Taten im Krieg und Buch 2 Stilichos Taten im Frieden behandelt. Aber auch in den übrigen politischen Gedichten Claudians nimmt die Behandlung von γένος, ἀνατροφή

¹⁵¹ Zu diesem Schema vgl. Fargues (1933), 195–213, Straub (1939), 153–159, Viljamaa (1968), 98–104, Mause (1994), 20–23 (zur Affinität von antiker Biographie und Panegyrik 22f.) und Miguélez Cavero (2008), 340–343.

und von den *πράξεις* der Hauptfiguren breiten Raum ein. Anders als einem Biographen oder einem Geschichtsschreiber geht es dem panegyrischen Dichter dabei allerdings nicht darum, ein umfassendes Bild des Lebenslaufes seiner Protagonisten zu zeichnen. Vielmehr werden Einzelheiten herausgegriffen und an bestimmten Stellen behandelt, wo sie eine entsprechende Wirkung beim Publikum erzielen können.

Wie nun in vielen spätantiken Biographien die jeweilige Hauptfigur in ihrem Wesen und Wirken derart überhöht erscheint, dass sie zum *θεῖος ἀνὴρ*, zum „göttlichen Menschen“ und Wundertäter wird, so erscheinen auch die „Helden“ Claudians in ihrem Sein und Wirken über das normale Maß des Menschlichen hinaus in eine numinose Sphäre erhoben.¹⁵² In diesem Punkt treffen sich die Anliegen von politischer Panegyrik und von bestimmten Biographien ganz natürlich in ihrem jeweiligen Bestreben, die Hauptfigur zu verherrlichen und in eine Aura der Göttlichkeit zu tauchen.

Manche Überschneidungen vom wunderbaren Bild des Herrschers, wie ihn etwa die *Panegyrici Latini* zeichnen, mit dem von bestimmten Philosophen oder von Heiligen, wie sie uns in spätantiken Biographien entgegentreten, erklären sich demnach aus einer grundlegenden funktionalen Übereinstimmung. Jedoch wird diese Tendenz in den politischen Gedichten Claudians noch verstärkt durch die besondere Form des panegyrischen Epos, welches stets bemüht ist, sich als nahtlose Fortsetzung der antiken Epik zu präsentieren. Denn wenn zeitgenössische Persönlichkeiten wie Honorius oder Stilicho in epischer Manier zu Heroenfiguren stilisiert werden, wie man sie etwa im homerischen Achilleus oder im vergilischen Aeneas vorgebildet kennt, dann verwischen sich notwendigerweise die Grenzen zwischen menschlicher und übermenschlicher Ebene umso leichter.

Klar ist, dass Berichte von einer göttlichen Abstammung, von einer wunderbaren Geburt, von der Macht einer Person über die Naturgesetze usw. den Glauben nähren können, ein Mensch stehe in enger Verbindung zu den Göttern oder sei selbst ein göttliches, jedenfalls aber übermenschliches Wesen.¹⁵³ Claudian hat sich dies in seinen politischen Dichtungen immer wieder zu Nutze gemacht, aber nicht nur, um seine Protagonisten entsprechend zu verklären, sondern auch, um seine stofflich an Tagesereignisse gebundene Dichtung durch die Aufnahme entsprechender Motive zu veredeln und sie in den anerkannten Traditionsstrom der antiken epischen Dichtung einzugliedern.

¹⁵² Zur spätantiken Biographie vgl. Bieler (1935) und Cox (1983). Für die vorliegende Arbeit ist Bieler ergiebiger, da sich Cox v.a. auf die Origenesvita des Eusebius und die Plotinvita des Porphyrios konzentriert, die für eine Betrachtung des göttlichen Herrschers wenig hergeben. Bieler zieht dagegen neben zahlreichen anderen Quellen die Augustusviten des Sueton und des Nikolaus von Damaskus heran und weist auf die Gemeinsamkeiten (aber auch Unterschiede) vom Bild des *θεῖος ἀνὴρ* zu jenem des göttlichen Kaisers hin.

¹⁵³ Taylor (1931), 77 betont mit Recht, dass das Erzählen von „miraculous birth“ und „omens“ in Verbindung mit dem Kaiser „an important element in creating belief that a man is divine“ darstelle.

d) Göttliche Abstammung – Wunderbare Geburt und Erziehung

Die Pharaonen Ägyptens galten u.a. als Söhne des Sonnengottes Re.¹⁵⁴ Im griechischen Bereich hatten die großen Helden des Mythos Götter oder andere übermenschliche Wesen wie z.B. Nymphen als Eltern oder Vorfahren, und noch in historischer Zeit wurden die Vertreter bedeutender Familien genealogisch auf Götter und Heroen zurückgeführt. In den Lobreden des Isokrates auf Euagoras bzw. des Xenophon auf Agesilaos wird die Abstammung der Gefeierten von Zeus bzw. von Herakles behandelt (Euag. 13–18; Ag. 1,2). Die genannten Autoren postulieren allerdings kein direktes Vater–Sohn–Verhältnis, sondern geben an, dass die verwandtschaftlichen Beziehungen mehrere Generationen zurückreichen.

Erst im 4. Jh. v. Chr. trat mit Alexander dem Großen eine große Herrscherpersönlichkeit auf, der man direkte göttliche Abkunft nachsagte: Als der Makedonenkönig im Jahr 331 v. Chr. das Ammonorakel in der Oase Siwa besuchte, wurde er dort – wahrscheinlich vom ägyptischen Oberpriester des Orakels – als Sohn des Ammon-Zeus empfangen (vgl. etwa Diod. 17,49ff., Plut. Alex. 27f. und Curt. 4,7). Im Anschluss an Alexander führten sich spätere hellenistische Herrscher auf göttliche Ahnen zurück. Als Vorfahren des Demetrios Poliorketes etwa werden Poseidon und Aphrodite genannte (vgl. Athen. 6,253d/e: γεγονὼς δ' εἴη ἐκ Ποσειδῶνος καὶ Ἀφροδίτης ... ὦ τοῦ κρατίστου πατὴρ Ποσειδῶνος θεοῦ, χαίρει, κάφροδίτης).¹⁵⁵ Derartiges blieb nicht auf die Persönlichkeit von Herrschern beschränkt: In späteren Biographien liest man auch von Männern wie Pythagoras oder Aristoteles, dass sie Söhne bzw. Nachkommen von Apollo oder Asklepios gewesen seien.¹⁵⁶

Im römischen Bereich, wo es kaum Figuren gibt, die mit den griechischen Heroen so einfach vergleichbar wären, stand man derartigen Vorstellungen in früherer Zeit anscheinend eher skeptisch, wenn nicht sogar ablehnend gegenüber. Von den sieben mehr oder minder legendären Königen Roms heißt es allgemein nur vom ersten, dem Gründer und Namensgeber der Stadt Romulus, dass er von einem göttlichen Vater, nämlich Mars, gezeugt worden sein soll.¹⁵⁷ Es ist bezeichnend, dass ein Geschichtsschreiber wie Livius auch das nicht für möglich hält und – wohl im Anschluss an ältere Quellen – rationalistisch zu erklären sucht (*Vi compressa Vestalis, cum geminum partum edidisset, seu ita rata seu quia deus auctor culpae*

¹⁵⁴ Zur Göttlichkeit des Herrschers in antiken Gesellschaften außerhalb Roms und Griechenlands vgl. Cerfaux / Tondriau (1957), 81–100.

¹⁵⁵ Zum Hellenismus vgl. Taylor (1931), 25–34 und Wlosok (1978), 9–15.

¹⁵⁶ Zur „Gottessohnschaft“ herausragender Menschen vgl. Bieler (1935), 134f. (dort die Stellenbelege für die genannten Fälle und weitere einschlägige Beispiele).

¹⁵⁷ Weit weniger prominent belegt ist dagegen die Vorstellung von der Gottessohnschaft des Servius Tullius. Vgl. Cerfaux / Tondriau (1957), 271.

honestior erat, Martem incertae stirpis patrem nuncupat 1,4,2),¹⁵⁸ und dass Cicero, wenn er den auf Romulus gemünzten Enniusvers *Qualem te patriae custodem di genuerunt* (105 Sk.) zitiert, auf die Aussage *di genuerunt* gar nicht eingeht und die Bezeichnungen *patriae custos*, *pater* und *deus* für den römischen König gleichermaßen als Ehrentitel versteht, die der Herrscher aufgrund seiner gerechten Amtsführung erhalten habe (rep. 1,64).¹⁵⁹ Dass sich in der späten Republik ein Adelsgeschlecht wie die Julier nicht ohne politisches Interesse auf mythische bzw. göttliche Urahnen, im konkreten Fall auf Julius, Aeneas, Anchises und letztlich auf Venus, zurückführt, stellt einen wichtigen Anknüpfungspunkt dar; es bedarf aber noch eines großen Schrittes bis zur Behauptung direkter Elternschaft eines Gottes bzw. einer Göttin.¹⁶⁰

Näher kommt dem bereits, dass Kaiser Augustus seinen (Adoptiv-)Vater Julius Caesar offiziell zur Staatsgottheit (*divus*) erklären und sich selbst folgerichtig als *divi filius* bezeichnen ließ, eine Formel, die später ein fixer Punkt in der römischen Kaisertitulatur werden sollte.¹⁶¹ Auf den möglichen Einwand, dass es sich bei Caesar nicht um den leiblichen Vater des Kaisers gehandelt hat, ist zu erwidern, dass die Adoption in Rom ein allgemein anerkanntes, oft gebrauchtes Mittel von Familienpolitik darstellte, und dass der Adoptivvater ganz selbstverständlich als *pater*, der Adoptivsohn als *filius* galt, wobei um das Faktum der Adoption kein Aufheben gemacht wurde.¹⁶² Wie groß der Unterschied zwischen einem *deus Iulius*, der Caesar zumindest offiziell nicht war, und einem *divus Iulius* für die Zeitgenossen gewesen ist bzw. was genau man mit dem neuen Titel des Herrschers *divi filius* assoziierte, lässt sich schwer sagen.¹⁶³ Ernst zu nehmen scheint den Titel Horaz im fünften Gedicht seines vierten Odenbuchs: Die Verse sind während eines Aufenthaltes des Augustus in Spanien bzw. Gallien in den Jahren 16–13 v. Chr. entstanden und stellen ein Musterbeispiel augusteischer

¹⁵⁸ Ebenso wenig hält Livius von der anscheinend weitverbreiteten Ansicht, der ältere Scipio Africanus stamme von Göttern ab (*uulgatae opinioni ... stirpis eum diuiniae uirum esse*). Der Historiker vermutet hinter derartigen Gerüchten vielmehr eine bewusste Taktik des klugen Politikers, der das Volk für seine Person einnehmen wollte (Liv. 26,19).

¹⁵⁹ Wo Cicero direkt auf das Verhältnis Mars–Romulus zu sprechen kommt, zeigt sich ähnlich wie bei Livius ein etwas gönnerhaftes Gefühl der Erhabenheit über derartige Märchen der Vergangenheit: *Qui patre Marte natus – concedamus enim famae hominum, praesertim non inveteratae solum, sed etiam sapienter a maioribus proditae, bene meriti de rebus communibus ut genere etiam putarentur non solum ingenio divino...* (rep. 2,4)

¹⁶⁰ Sueton berichtet von der Leichenrede Caesars für seine Tante, wo folgende Worte gefallen sein sollen: *Amitae meae Iuliae maternum genus ab regibus ortum, paternum cum dis immortalibus coniunctum est. Nam ab Anco Marcio sunt Marci Reges, quo nomine fuit mater; a Venere Iulii, cuius gentis familia est nostra* (6). Zur Verbindung der Familie Caesars zu Venus vgl. außerdem Suet. 84. Zu den wunderbaren Zügen in der Sueton-Biographie Taylor (1931), 232–234.

¹⁶¹ Zum genauen Zeitpunkt der Divinisierung Julius Caesars durch Augustus vgl. Clauss (1999), 57f. und die dort angegebene Literatur; zur Formel *divi filius* 368–374 sowie Alföldi (1980³), 200f.

¹⁶² Hier galt der Grundsatz *adoptio naturam imitatur*; vgl. Schmitzer (2002), 286 sowie die u. Anm. 769 zitierte Passage aus des *Res gestae* des Augustus, wo der Adoptivvater Julius Caesar ganz selbstverständlich *parens* genannt wird.

¹⁶³ Zum Verhältnis von *deus* und *divus* vgl. u. 186.

Kaiserpanegyrik dar.¹⁶⁴ In den Anfangsworten *Divis orte bonis, optume Romulae / custos gentis...* (4,5,1f.) wird klar ausgesagt, dass Augustus göttlicher Abstammung sei. *Divis orte bonis* allein würde eine direkte Gottessohnschaft des römischen Herrschers nicht eindeutig aussagen, doch zieht man die folgende Anrede *optume Romulae custos gentis* mit in Betracht, wird das Bild klarer: *Custos gentis* nimmt die bereits angeführte ennianische Anrede des Romulus als *patriae custos* wieder auf.¹⁶⁵ Horaz verarbeitet die Wendung des Ennius geschickt, indem er sie nicht wörtlich wiederholt, sondern *patria* durch *gens* ersetzt, jedoch durch die Hinzufügung *Romula gens* eindeutig zu verstehen gibt, dass er sich auf seinen dichterischen Vorgänger bezieht, welcher in den betreffenden Versen von Romulus spricht. Was bedeutet das für die „Botschaft“ des Horaz? Der volle Vers des Ennius lautet *Qualem te patriae custodem di genuerunt* (105 Sk.), das *divis orte bonis* des Horaz knüpft also ebenfalls an Ennius an, und zwar auf die Aussage *di genuerunt*. Nun spricht Ennius zwar auch von *di*, ohne ganz deutlich zu werden, doch kann sich hinter der Formulierung einzig Mars verbergen, der Romulus gezeugt hat. Wie also Ennius eindeutig auf die Vater-Sohn-Beziehung zwischen dem Gott Mars und dem römischen König Romulus anspielt, so dürfte auch Horaz mit den Worten *divis orte bonis* an die Verbindung zwischen dem römischen Kaiser Augustus und dessen Vater, dem vergöttlichten Julius Caesar, gedacht haben. Darauf weist auch das betont an den Anfang der Ode gesetzte Wort *divus* hin, dass zwar von jeder Gottheit gesagt werden könnte, im Besonderen aber an den neuen Staatsgott Roms, den *divus Iulius*, denken lässt. In der besagten Horazode scheint also, wenn auch nicht ganz offen ausgesprochen, eines der ersten literarischen Zeugnisse für die Vorstellung von einer direkten Gottessohnschaft des römischen Herrschers vorzuliegen, eine Idee, die sich im Rom der Kaiserzeit nach und nach verbreiten sollte.¹⁶⁶

¹⁶⁴ In den letzten drei Strophen der Ode wird gesagt, dass Augustus bereits zu Lebzeiten als Gottheit angerufen wurde, Trankopfer empfing, und dass Kultbilder von ihm angebetet wurden. Dies knüpft an die Bestimmung an, dass dem *genius* des Kaisers bei öffentlichen und bei privaten Banketten eine Libation zu spenden sei (vgl. Dio 51,19,7: *Καὶ ἐν τοῖς συσσιτίοις οὐχ ὅτι τοῖς κοινοῖς, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἰδίοις πάντα αὐτῷ σπένδειν ἐκέλευσαν*).

¹⁶⁵ Vgl. o. 58. Als *custos rerum* bezeichnet Horaz den Kaiser auch in c. 4,15,17. Der Titel eines *custos* hatte offensichtlich eine gewisse religiöse Bedeutung; Belege und Literaturangaben bei Skutsch (1985) ad 107.

¹⁶⁶ Zur gedanklichen Verbindung der Julier mit Romulus und die jeweilige göttliche Abstammung vgl. Augustinus, civ. 3,3: *Neque enim minus credit recentior Caesar aviam Venerem quam patrem antiquior Romulus Martem*. Zur religiösen Überhöhung des Augustus in den Gedichten des Horaz allgemein White (1993), 177–182. Ein Epigramm des Antipatros von Thessalonike, in welchem der Augustusenkel Gaius als Ζηνὸς τέκος angesprochen wird, bespricht Schmitzer (2002), 285–292. Auch wurde die von Alexander und Scipio bekannte Geschichte von der Zeugung durch einen Gott in Schlangengestalt auf die Person des Augustus übertragen: *...Atiam, cum ad sollemne Apollinis sacrum media nocte venisset, posita in templo lectica, dum ceterae matronae dormirent, obdormisse; draconem repente irrepsisse ad eam pauloque post egressum; illam expergefactam quasi a concubitu mariti purificasse se, et statim in corpore eius exstitisse maculam velut picti draconis nec potuisse unquam exigi, adeo ut mox publicis balineis perpetuo abstinerit. Augustum natum mense decimo et ob hoc Apollinis filium existimatum* (Suet. 94,4).

Während im 1. Jh. n. Chr. der Titel *divi filius* in der Titulatur von Nachfolgern konsekrierter Kaiser nicht immer aufscheint, wurde die Formel von Trajan bis Commodus konsequent dazu benutzt, um die Legitimation der einzelnen Herrscher, letzten Endes immer ausgehend vom „Göttlichen Nerva“, deutlich zum Ausdruck zu bringen. Die Kaiser jener Zeit erscheinen so als eine Art von göttlicher Familie, in der jeder Nachfolger auf einen göttlichen Vorgänger mehr verweisen kann.¹⁶⁷ Bestand zwischen den genannten Kaisern tatsächlich ein Vater-Sohn-Verhältnis durch Adoption (die Ausnahme stellt bekanntlich Commodus dar, der ein leiblicher Sohn Marc Aurels war), so liegt mit Septimius Severus der erste prominente Fall vor, wo eine derartige familiäre Verbindung im Nachhinein aus politisch motivierten Überlegungen konstruiert worden ist: Um das eigene Geschlecht an die Kaiserreihe von Nerva bis Commodus anzuschließen und um selbst als Bruder eines Staatsgottes auftreten zu können, ließ Septimius Severus sich offiziell als *frater Commodi* bezeichnen und setzte die Konsekration seines vom Senat damnierten Vorgängers durch (vgl. etwa CIL VIII 9317 und SHA Comm. 17,11 bzw. Aur. Vict. 20,30).¹⁶⁸ Diese Praxis, die eigene Person aus Gründen der Legitimation über Anknüpfung an divinisierte Vorgänger zum Abkömmling aus göttlichem Stamm zu stilisieren, setzte sich unter den so genannten „Soldatenkaisern“ des 3. Jh. n. Chr. und im 4. Jahrhundert fort.¹⁶⁹ Bei den *divi*, deren Söhne, Enkel usw. die jeweiligen Kaiser waren oder zu sein vorgaben handelte es sich in allen Fällen um Menschen, die bereits zu Lebzeiten in literarischen bzw. in epigraphischen Zeugnissen als *numen*, als *deus* oder ähnlich bezeichnet werden konnten, die aber doch erst nach ihrem Tod durch den Akt der Konsekration den offiziellen Status einer (Staats-)Gottheit erhalten haben.

¹⁶⁷ Für die Verhältnisse vor Trajan lese man eine aufschlussreiche Passage des plinianischen Panegyricus: *Quem (sc. Nervam) tu lacrimis primum, ita ut filium decuit, mox templis honestasti, non imitatus illos, qui hoc idem, sed alia mente, fecerunt. Dicavit caelo Tiberius Augustum, sed ut maiestatis crimen induceret; Claudium Nero, sed ut irrideret; Vespasianum Titus, Domitianus Titum, sed ille ut dei filius, hic ut frater videretur. Tu sideribus patrem intulisti non ad metum civium, non in contumeliam numinum, non in honorem tuum, sed quia deum credis.* (11) Hier wird offensichtlich Geschichte gebrochen durch das für die Panegyrik typische Prisma der σύγκρισις bewertet. An den politischen Beweggründen, die ausschlaggebend waren für eine Konsekration, dürfte sich in der Zeit von Augustus bis Trajan nichts Entscheidendes geändert haben. Im Übrigen stand Vespasian Versuchen, seine Familie mit der mythischen Vorzeit zu verknüpfen, durchaus skeptisch gegenüber; vgl. Suet. Vesp. 12: *Quin et conantis quosdam originem Flavii generis ad conditores Reatinos comitemque Herculis ... referre irrisit ultro.*

¹⁶⁸ Später nahm die Konstruktion derartiger Verwandtschaftsverhältnisse noch weit phantastischer anmutende Züge an: So hat etwa Konstantin den Kaiser Claudius „Gothicus“ (reg. 268–270) als seinen leiblichen Urahn (Großvater?) ausgegeben (vgl. pan. 5,2,5 und 6,2,1ff. mit den Kommentaren von Nixon / Rodgers 1994, die weitere literarische und inschriftliche Belege anführen); der byzantinische Kaiser Anastasius (491–518) zählte den großen Feldherren der späten Republik Cn. Pompeius zu seinen Vorfahren (vgl. Priscian, Anast. 10f., das Gedicht des Christodoros Anth. Pal. 2,398–406, sowie Chauvot 1986, 177). Ein extremes Beispiel bietet ein fragmentarisch erhaltener griechischer Verspanegyricus, wohl des Pamprepios, auf den Archon Theagenes von Athen, dessen Familie u.a. auf Aias, Kekrops, Nestor und Platon zurückgeführt wird (Pap. Gr. Vindob. 29788 A–C, 33–42); dazu Gerstinger (1928), 17 und Kommentar ad loc. Zur „Verwandtschaft“ von Trajan mit Theodosius vgl. u. Anm. 203 sowie 555.

¹⁶⁹ Vgl. Clauss (1999), 183–188 und Janßen (2004), 17–19.

Eine Veränderung trat unter der Tetrarchie ein: Diokletian und Maximian, die laut einem Festredner des Jahres 291 „von Göttern gezeugt“ waren (*vos dis esse genitos* pan. 11,2,4), werden in der zeitgenössischen Panegyrik durchaus als leibliche Nachkommen des Jupiter und des Herkules angesehen, deren Namen sie auch in ihrem jeweiligen Titel bzw. als Cognomen führen (*Iovius, Herculus*).¹⁷⁰ Im Jahr 289 kann ein Lobredner Herkules als den „bekannten Ahnherren“ des Geschlechts von Kaiser Maximian bezeichnen (*principem illum tui generis* pan. 10,1,3)¹⁷¹ und diese Verbindung kurz darauf in einer rhetorischen Praeteritio bewusst „übergehen“ (*Unde igitur ordiar? ... An divinam generis tui originem recensebo...* pan. 10,2,2ff.; vgl. auch 7,6, wo vom *Herculeum genus* des Kaisers die Rede ist). Jener Mann, der behauptet, Diokletian und Maximian seien „von Götter gezeugt“ worden, denkt offenkundig an Jupiter, wenn er von dem „bekannten himmlischen Begründer bzw. Vater“ der Familie der Tetrarchen spricht (*caelestis ille vestri generis conditor vel parens* pan. 11,3,2), der es nicht dulde, dass die Kaiser müßig sind. Jupiter ist für ihn der *auctor deus Diocletiani* (11,3,3).¹⁷² Der Göttervater und Herkules werden ausdrücklich als göttliche Eltern (*parentes deos* 11,3,8) der beiden Kaiser bezeichnet. Wie selbstverständlich derartige Gedankenkonstruktionen in der Panegyrik weitergesponnen werden konnten, zeigt eine Passage bei Eumenius, wo Herkules „Großvater“ des Constantius genannt wird: Constantius ist der (Adoptiv-)Sohn Maximians, der wiederum Herkules zum Vater hat (pan. 9,8,1).¹⁷³

Die Bezeichnung *di geniti* für Diokletian und Maximian, die man im Panegyricus des Jahres 291 liest, findet sich auch auf einem in der Nähe von Dyrrhachium (Durazzo bzw. Durres in Albanien) gefundenen Meilenstein, auf welchem die Kaiser außerdem als *deorum creatores* tituliert erscheinen, was zweifellos auf die Begründung einer Dynastie von „Gottkaisern“ verweisen soll, also auf die Adoption und Proklamation von Constantius und Galerius.¹⁷⁴ Alle lebenden Herrscher, die beiden Augusti wie die beiden Caesares, gelten mithin

¹⁷⁰ Vgl. dazu MacCormack (1981), 168–173, Clauss (1999), 189–193 und Kolb (2001), 35–37 bzw. 167–171. Zu den entsprechenden Aussagen in den Panegyrici außerdem Posset (1991), 17–23. Béranger (1970), 247 geht davon aus, dass die göttliche Abstammung der Tetrarchen ausschließlich „au sens figuré“ zu verstehen sei.

¹⁷¹ Vgl. auch pan. 7,8,2: *Hic est* (Maximian), *qui nomen acceptum a deo principe generis sui dedit vobis* (Konstantin), *qui se progeniem esse Herculis non adulationibus fabulosis, sed aequatis virtutibus comprobavit.*

¹⁷² Nixon / Rodgers (1994) ad loc. fassen *auctor* hier zu Recht als Synonym für *progenitor* auf und übersetzen es mit „ancestor“.

¹⁷³ Aus dem christlichen Bereich kennt man eine Reaktion auf eine derartige Konstruktion. Als Hieronymus in einem Brief an die *sponsa Christi* Eustochium deren Mutter als *socrus dei* bezeichnete (22,20,1), war Rufin ent-rüstet: *Quid tam impurum vel profanum a quoquam gentilium poetarum saltem dici potuit?* (apol. adv. Hier. 2,13)

¹⁷⁴ Der Text, soweit lesbar, lautet folgendermaßen (CIL III 710 = ILS 629): *Diis genitis et / deorum creatoribus / dd. nn. Diocletiano et / [Maximiano invict]is AUGG.* Vgl. Kolb (2001), 169f., der auf eine ähnliche Inschrift für die Kaiser der Zweiten Tetrarchie hinweist. Hier erscheint auf einem offiziellen Dokument eine Formel, die in der Literatur seit augusteischer Zeit belegbar ist. Vgl. etwa Verg. Aen. 9,642 (*dis genite et geniture deos*; an Iulus), Sen. cons. Marc. 15,1 (*funera Caesarum... eos... dis geniti deosque genituri*), Sil. 3,625 (*o nate deum divosque dature*; an Domitian) und Stat. silv. 1,1,74 (*magnorum proles genitorque deorum*; an Domitian).

als *di*, als tatsächliche Götter, die von Göttern abstammen. Derartige öffentliche Bekundungen der göttlichen Abkunft der Herrscher verfehlten wohl kaum ihre Wirkung auf jene Menschen, die den Kaiser ohnehin nicht zu Gesicht bekamen und mit der entrückten Figur ihres Regenten höchstens bei bestimmten festlichen Anlässen konfrontiert wurden. Der Panegyrist des Jahres 291 dürfte somit ein einigermaßen realistisches Bild zeichnen, wenn er die Menge beschreibt, die begierig zusammenströmt, um die Kaiser zu sehen, welche als leibhaftige Götter, als „Jupiter und Herkules zum Anschauen“ wahrgenommen werden.¹⁷⁵

Menander gibt in seinem Rhetorikhandbuch den Rat, den Kaiser als Spross aus göttlichem Stamm auszugeben, wenn seine tatsächliche Herkunft eher unbedeutend ist und man über seine Familie wenig zu sagen weiß.¹⁷⁶ Letzteres trifft etwa im Fall von Diokletian und Maximian zu, aber man darf in diesem Punkt keine strenge „Gesetzesmäßigkeit“ erwarten: Söhne von bedeutenden Persönlichkeiten bzw. von Kaisern wurden in der Praxis nicht anders als Personen aus bescheidenen sozialen Verhältnissen ihrer göttlichen Abkunft wegen gerühmt, schließlich waren ihre kaiserlichen Väter ja ebenfalls Götter. Derselbe Redner, der Hercules als den „bekannten Ahnherren“ der Familie Kaiser Maximians angibt, nennt dessen Sohn Maxentius eine *divina immortalisque progenies* (pan. 10,14,1). Hätte tatsächlich eine Art von fixem Code rhetorischer Regeln existiert, demzufolge die Behauptung einer göttlichen Herkunft notwendigerweise auf die in der Realität niedrige Abkunft des Angesprochenen hindeuten würde, so hätte dies im Panegyricus für den Sohn eines Kaisers eine unverzeihliche Beleidigung dargestellt. Im Fall der Tetrarchen ist insgesamt davon auszugehen, dass die Stilisierung zu „Gottessöhnen“ – abgesehen von etwaigen persönlichen Überzeugungen, die man weder klar nachweisen kann noch einfach von der Hand weisen sollte – eine bewusste politische Entscheidung darstellte, die vor dem Hintergrund der chaotischen Soldatenkaiserzeit zu sehen ist, in welcher eine Usurpation nach der anderen das Reich in jahrzehntelange Wirren gestürzt hatte. Ein Aufbegehren gegen die Herrschaft von „Gottessöhnen“ stellte ein Sakrileg dar, und die Position des Kaisers, die sich im 3. Jh. n. Chr. als zu angreifbar erwiesen

Letzteres legt Claudian in etwas abgeschwächter Form Venus in den Mund, wenn diese die Braut des Honorius, Maria, anspricht: *magnorum suboles regum parituraque reges* (nupt. 253).

¹⁷⁵ ... *non opinione traditus sed conspicuus et praesens Iuppiter cominus invocari, non advena sed imperator Hercules adorari* (pan. 11,10,5). Es besteht eine innere Parallelität zwischen dieser Aussage und Pacatus' Meinung über Kaiser Theodosius *deum dedit Hispania quem videmus* (pan. 2,4,5), sowie einer Passage des bei Athenaios überlieferten Hymnus auf Demetrios Poliorketes: ἄλλοι μὲν ἢ μακρὰν γὰρ ἀπέχουσι θεοὶ ἢ οὐκ ἔχουσι ὦτα ἢ οὐκ εἰσὶν ἢ οὐ προσέχουσι ἡμῖν οὐδὲ ἔν, σὲ δὲ παρόνθ' ὀρώμεν, οὐ ξύλινον οὐδὲ λίθινον, ἀλλ' ἀληθινόν (Athen. 6,253e). Vgl. auch Sauter (1934), 52–54 und Levene (1997), 71, Anm. 27.

¹⁷⁶ Vgl. Men. 370,9–371,3, v.a. folgende Worte: Εἰδέναι δὲ χρὴ τοῦτο ἀκριβῶς, ὅτι, ἐὰν μὲν ἔχωμεν μεθόδῳ τινὶ κρύψαι τὸ ἄδοξον, ὡσπερ ἐπὶ τοῦ γένους εἰρήκαμεν ὅτι, ἐὰν μὴ ὑπάρχη τοῦτο ἔνδοξον, ἐρεῖς αὐτὸν ἐκ θεῶν γενέσθαι, καὶ δὴ τοῦτο ποιήσομεν. Straub (1939), 156f. geht davon aus, dass die Redner mit entsprechenden Aussagen ohnehin nicht „ernsthaften Glauben erwecken wollen“.

hatte, sollte durch diese ideelle Erhöhung möglichst gut abgesichert werden.¹⁷⁷ Die Panegyristen der Zeit reagierten auf diese Situation, indem sie den Herrscher mit den literarischen Mitteln, die ihnen zur Verfügung standen, zum Spross aus göttlichem Geschlecht stilisierten. Bereits nach der ersten Tetrarchie scheint allerdings die auffällig betonte Darstellung des Kaisers als göttlichem Nachkommen in der Panegyrik mehr und mehr zurück zu gehen. Der Redner des Jahres 310, der grundsätzlich keine Hemmungen zeigt, Kaiser Konstantin in den Bereich des Göttlichen zu erheben, hält sich bei der Behandlung der Herkunft bzw. der Abstammung des Herrschers soweit zurück, dass er den Kaiser seiner Abkunft wegen zwar mit Merkur und Liber vergleicht, und Britannien, von wo Konstantin gekommen ist, eine besondere Nähe zum Himmel und zu den Göttern zuschreibt, den Kaiser selbst aber nicht ausdrücklich als Sohn aus göttlicher Familie preist (pan. 6,9,1–5).¹⁷⁸ Dies hat zum Zeitpunkt der Rede nichts mit der späteren Hinwendung Konstantins zum Christentum zu tun, sondern vielmehr mit seinem Bestreben, sich – im Hinblick auf eine künftige Alleinherrschaft – vom System der Tetrarchie abzusetzen, mit welcher die Idee einer von Jupiter bzw. Herkules ausgehenden „Gottessohnschaft“ fest verbunden war.¹⁷⁹ Erst bei deutlich späteren christlichen Kaisern stellt ihre Religion einen wahrscheinlichen Grund dafür dar, dass die Lobredner eher darauf verzichten haben, den Herrscher als göttlichen Nachkommen aus himmlischem Geschlecht darzustellen.

Anders liegen die Verhältnisse bei einem Punkt, der eng mit der Darstellung der Geburt des Kaisers zusammenhängt, nämlich bei den wunderbaren Begebenheiten, die sich während dieses Ereignisses zutragen. Bestimmte zeitliche Umstände wie etwa ein Geburtstag am Festtag einer Gottheit, ein außergewöhnlicher Ort, an dem die Geburt stattfindet,¹⁸⁰ sowie überhaupt alle äußeren Umstände, die in irgendeiner Form auffällig sind, galten der Antike als Zeugnis dafür, dass es sich bei dem betreffenden Kind um keinen gewöhnlichen Menschen handelt.¹⁸¹ Im Fall von Herrschern deutete man außergewöhnliche Begebenheiten während der Geburt allgemein als Zeichen der besonderen Stellung des Kindes bzw. als Vorboten seiner künftigen Macht. Im Nachhinein konnte man bestimmte persönliche Eigenschaften des Kaisers oder historische Ereignisse, welche die Regierung der jeweiligen Herrscherpersönlichkeit geprägt hatten, mit solchen Vorfällen in Verbindung bringen. Ein bekanntes Beispiel

¹⁷⁷ Vgl. Kolb (2001), 37 (zur Tetrarchie) und Janßen (2004), 12 bzw. 14f. (auch zu Kinderkaisern).

¹⁷⁸ Vgl. v.a. folgende Aussage: *Sacratoria sunt profecto mediterraneis loca vicina caelo, et inde propius a dis mittitur imperator, ubi terra finitur*. Zur Darstellung Konstantins in dem Panegyricus vgl. Rodgers (1986), 83–85.

¹⁷⁹ Vgl. dazu Nixon / Rodgers (1994), 215–217 und Bergmann (1998), 282.

¹⁸⁰ Vgl. das eben angeführte Beispiel aus einem Panegyricus für Konstantin (pan. 6,9,1–5).

¹⁸¹ Vgl. Bieler (1935), 28–30.

ist die Geburt Alexanders des Großen, die im Jahre 356 v. Chr. angeblich in derselben Nacht stattgefunden haben soll, in der Herostratos einen Brand im Artemistempel von Ephesos gelegt hat, durch welchen das Gebäude völlig zerstört worden ist (vgl. etwa Strab. 14,640 oder Solin. 40,4). Die persischen Magier haben den Vorfall dahingehend gedeutet, dass in jener Nacht ein Mann das Licht der Welt erblickt habe, der „Pest und Verderben“ für Asien sein werde.¹⁸²

Für den Theoretiker Menander stellt die Besprechung derartiger Vorzeichen sowie der Vergleich mit entsprechenden *exempla* aus Mythos und Geschichte einen unverzichtbaren Bestandteil des Panegyricus dar.¹⁸³ Er hält diesen Punkt sogar für derart bedeutsam, dass er den Ratschlag gibt, entsprechende Vorfälle glaubhaft zu erfinden, falls nichts vorliegt, das der Redner irgendwie ausdeuten könne.¹⁸⁴ Es liegt auf der Hand, dass dabei ausschließlich gute Vorzeichen erwähnt werden bzw. dass Ereignisse, die nicht eindeutig interpretierbar sind, in einem für den Gefeierten günstigem Sinn ausgelegt werden. Kann ein Biograph wie Sueton darauf hinweisen, dass bereits die Sternkonstellation bei der Geburt Kaiser Neros auf kommendes Unheil hingedeutet habe, und dass auch andere Vorkommnisse nichts Gutes von dem Kind erwarten ließen (Suet. Nero 6,1f.), so spricht der Mann, der im Jahr 291 aus Anlass des Geburtstages von Kaiser Maximian eine Festrede zu halten hatte, selbstverständlich von den *bona et amica sidera*, die dieses Ereignis begleitet hätten (pan. 11,19,3).¹⁸⁵

Besonders erzählfreudig, was derartige wunderbare Zeichen bei der Geburt betrifft, zeigen sich manche Biographien der *Historia Augusta*: So erfährt der Leser etwa, dass die Mutter des kaiserlichen Brüderpaares Commodus und Geta vor deren Geburt geträumt habe, sie werde Schlangen zur Welt bringen (Comm. 1,3), oder dass in der Geburtsstunde des Pertinax ein Pferd auf ein Dach geklettert, bald aber wieder herabgestürzt sei, was ein Wahrsager dem Vater dahingehend ausgelegt habe, dass sein Sohn zwar Großes erreichen, aber bald darauf sterben würde (Pert. 1,2f.).¹⁸⁶ Gern wird darauf hingewiesen, dass die Geburts- bzw. die Todesdaten von bestimmten Herrschern übereinstimmen: So soll Commodus am selben Tag

¹⁸² *Qua nocte templum Ephesiae Dianae deflagavit, eadem constat ex Olympiade natum esse Alexandrum, atque, ubi lucere coepisset, clamitasse magos pestem ac perniciem Asiae proxima nocte natam* (Cic. div. 1,47).

¹⁸³ In diesem Kontext erinnert Menander an den Traum der Mutter des Perserkönigs Kyros (vgl. Herod. 1,108) sowie an die Säugung von Romulus und Remus durch die Wölfin (vgl. Cic. rep. 2,4).

¹⁸⁴ ...τὸ περὶ τῆς γενέσεως ... εἴ τι σύμβολον γέγονε περὶ τὸν τόκον ἢ κατὰ γῆν ἢ κατ' οὐρανὸν ἢ κατὰ θάλασσαν ... κἂν μὲν ἦ τι τοιοῦτον περὶ τὸν βασιλέα, ἐξέργασσαι, ἐάν δὲ οἶόν τε ἦ καὶ πλάσαι καὶ ποιεῖν τοῦτο πιθανῶς, μὴ κατόκνει... (371, 2–14). Das Publikum der Rede, so Menander, habe ohnehin keine Möglichkeit, die Worte des Lobredners genau zu kontrollieren.

¹⁸⁵ Gleich große Bedeutung für die charakterliche Entwicklung Konstantins misst ein Redner im Jahre 310 dem Vater des Kaisers und der Sternkonstellation bei seiner Geburt bei: *Gratulare, Constantine, naturae ac moribus tuis, quod te talem Constantius Pius genuit, talem siderum decreta formarunt, ut crudelis esse non possis* (pan. 6,14,4).

¹⁸⁶ Für weitere derartige Geschichten vgl. Clod. Alb. 5,3–10, Geta 3,5, Diadum. 4,1–5,6, Alex. Sev. 13,1–14,6, Max. Balb. 5,3f. und Car. 14,1–6.

geboren worden sein wie Caligula (Comm. 10,2), was auf den grausamen Charakter des Kaisers verweist, Diadumen(ian)us, der Sohn des Macrinus, soll am selben Tag das Licht der Welt erblickt haben wie Antoninus Pius (Diadum. 5,4). Die *Historia Augusta* weiß aber noch Auffälligeres zu berichten: Alexander Severus wurde angeblich nicht nur an jenem Tag geboren, an dem Alexander der Große aus dem Leben schied, die Geburt fand außerdem in einem Tempel statt, der dem Makedonenkönig geweiht war; darüber hinaus soll die Amme des zukünftigen Kaisers den Namen der Mutter Alexanders des Großen, Olympias, getragen haben, ein Erzieher den seines Vaters Philipp (Alex. Sev. 5,1f. und 13,1–5). Interessant ist, dass die Biographie des Alexander Severus, in welcher derartige Vorkommnisse auffällig gehäuft erzählt werden, über weite Strecken geradezu panegyrischen Charakter trägt und allem Anschein nach eine Art von Fürstenspiegel darstellen soll.¹⁸⁷ Dies rückt die Vita in eine gewisse Nähe zu den panegyrischen Werken Claudians, der ebenfalls nicht auf entsprechende Motive verzichtet.

Nicht alle christlichen Autoren der Spätantike hatten einen derart unbeschwerten Zugang zur klassischen Tradition der Panegyrik, dass sie ein Kind ausgerechnet in einer Taufszene zu einem göttlichen Spross erklären konnten, wie es bei Flavius Merobaudes der Fall ist.¹⁸⁸ Wenn es aber darum ging, die Geburt eines Kaisers wunderbar zu verklären und mit übernatürlichen Vorzeichen in Verbindung zu bringen, hatte man offensichtlich kaum Skrupel. Jedenfalls legt der spätere Bischof Sidonius Apollinaris in seinem 456 in Rom rezitierten Verspanegyricus auf Kaiser Avitus dem Gott Jupiter eine Rede in den Mund, in welcher auf die außergewöhnlichen Vorzeichen verwiesen wird, welche die Geburt des Herrschers begleitet haben – wenn auch nicht klar gesagt wird, worin diese Zeichen eigentlich bestanden haben: *Solverat in partum generosa puerpera casti / ventris onus; manifesta dedi mox signa futuri / principis ac totam fausto trepidi patris aulam / implevi augurio, licet idem grandia nati / culparet fata et pueri iam regna videret* (c. 7,164–168). Deutlicher auf den göttlichen Status des Kaisers geht Sidonius bei der Schilderung der Geburt des Kaisers Anthemius ein (c. 2,102–133): Bei dieser soll sich mit plötzlich vor Honig sprudelnden Bächen und üppig aufblühenden Pflanzen geradezu das Goldene Zeitalter wieder eingestellt haben; die Gesetze der Natur hätten nicht mehr gegolten (*mos elementorum cedit*), der ganze Kosmos habe wie auf die Geburt einer Gottheit reagiert: *Venisse beatos / sic loquitur natura deos*.¹⁸⁹

¹⁸⁷ Vgl. Bertrand-Dagenbach (1990), 154–163 und 193f. (zu den *omina* Alexanders 76–87).

¹⁸⁸ *En nova iam suboles, quae vix modo missa sub <auras> / mystica iam tenero pectore sacra gerit, / vagitu confessa deum...* (c. 1,19–21 Vollmer). Zur Deutung der Szene vgl. allerdings u. Anm. 397.

¹⁸⁹ Zur Interpretation dieses Wunders vgl. Schindler (2009), 201f.

Insgesamt hatten die Verfasser von Panegyrik in Versen allem Anschein nach etwas größere Freiheiten, derartige Motive, die in der antiken Dichtung traditionell waren, aufzugreifen, als dies bei Rednern der Fall war, die ihre Lobpreisungen in Prosa vortrugen.¹⁹⁰ Merobaudes und Sidonius Apollinaris orientieren sich generell sehr eng an der speziellen Form des panegyrischen Epos, wie sie im lateinischen Bereich durch die Werke Claudians mustergültig festgelegt worden ist. Es ist deshalb an der Zeit, nach diesem allgemeinen Überblick über das Thema die entsprechende Behandlung durch Claudian zu diskutieren.

* * *

In seinem frühesten politischen Werk, dem Panegyricus auf die beiden jugendlichen Konsuln des Jahres 395 Olybrius und Probinus, lässt Claudian in einer ausgedehnten Szene die Göttin Roma auftreten.¹⁹¹ In einem Gespräch mit Kaiser Theodosius schlägt sie die beiden Sprösslinge aus der *gens Anicia* als die am besten geeigneten Kandidaten für das Konsulat vor und geht ausführlich auf deren Familie ein. Eingeführt werden Olybrius und Probinus von Roma mit folgenden Worten (142–146):

*Sunt mihi pubentes alto de semine fratres,
pignora cara Probi, festa quos luce creatos
ipsa meo fovi gremio. Cunabula parvis
ipsa dedi, cum matris onus Lucina beatum
solveret et magnos proferrent sidera partus.*

Zwar wird nicht ausdrücklich gesagt, dass es sich bei den Kindern um göttliche Nachkommen handelt: Der Vater Sextus Petronius Probus ist genannt, so dass die Worte *alto de semine* strenggenommen nur als Verweis auf die aristokratische Familie der Anicier gedeutet werden können. Doch fehlen zwei typische Elemente nicht, die – wie oben gezeigt – in der antiken Tradition dazu dienen, die Geburt als etwas Wunderbares darzustellen: Zum Einen wird festgehalten, die Zeugung der beiden Kinder habe an einem außergewöhnlichen Tag, an einem Festtag, stattgefunden (*festa luce creatos*).¹⁹² Zum Anderen wird auf günstige Vor-

¹⁹⁰ Eine von Levene (1997), 92 für die Literatur des 1. Jh. n. Chr. in einem etwas anderen Zusammenhang aufgestellte Behauptung ist für das gesamte Feld der römischen Panegyrik gültig: „...in the context of poetry the use of such language of an Emperor appears an entirely unproblematic matter.“

¹⁹¹ Dazu vgl. u. 229–331.

¹⁹² Taegert (1988) ad loc. geht nicht auf den Topos der Zeugung/Geburt an einem besonderen Tag ein und nimmt deshalb an, das Adjektiv sei proleptisch gebraucht: „Der Tag wurde durch die Geburt dieser Kinder (...) zum Feiertag.“ Seltsam ist, dass er zur Szene insgesamt meint (173): „Claudian geht hier – wie auch in IV Hon. 141–148 – nicht so weit, ausgesprochen wundersame Geburtsumstände zu unterstellen.“ Dagegen überzeugend zur „Mythisierung“ der *gens Anicia* Schindler (2009) 63f. Lediglich ihre Interpretation von Roma als göttlicher Mutter Stilichos in Stil. 2 (135) scheint zu weit hergeholt.

zeichen hingewiesen, nämlich auf eine Sternenkonstellation, die den Neugeborenen eine große Zukunft verheißen habe (*magno proferrent sidera partus*). Auch der Rest des Texts legt nahe, dass hier nicht von einer „normalen“ Geburt die Rede ist. Der Akt des Gebärens wird bewusst so dargestellt, dass das Eingreifen der Geburtsgottheit Lucina im Vordergrund steht: Sie bildet das handelnde Subjekt eines Satzes, in dem die Mutter von Olybrius und Probinus nicht einmal als Objekt erscheint, sondern nur als Genitiv-Ergänzung zum Akkusativobjekt der „glücklichen Leibesfrucht“ (*matris onus Lucina beatum solveret*). Auf diese Weise wird die menschliche Mutter stark in den Hintergrund gerückt, der Akt der Geburt und vor allem der göttliche Beistand der Lucina treten dagegen auffällig in den Vordergrund.¹⁹³

Am auffälligsten ist aber zweifellos die Aussage der Göttin Roma, sie selbst habe die beiden Kinder „in ihrem Schoß gehegt“ und ihnen „die Wiege bereitet“. Dabei hebt der Dichter die Person der Stadtgöttin hervor, indem er das Demonstrativpronomen *ipsa* in einer Anapher zwei Verse in Folge eröffnen lässt (*ipsa meo fovi gremio; cunabula parvis / ipsa dedi*).¹⁹⁴ Sowohl durch den Inhalt wie auch durch die formale Präsentation erweckt Claudian den Eindruck einer sehr gefühlsbetonten Aussage, welche die enge Verbindung zwischen der Göttin Roma und den Aniciern verdeutlichen soll: Die *gens* scheint in einer geradezu familiären Beziehung zur Stadtgöttin zu stehen. Dabei verschwimmen in einer für Claudian typischen Weise die Grenzen zwischen historischer Realität und dichterischer Fiktion: Die göttliche Personifikation der Roma wird als Erzieherin von Olybrius und Probinus ebenso in die konkrete Situation des Jahresendes 394 gestellt, wie umgekehrt die beiden künftigen Konsuln als Zöglinge der Göttin in einen mythischen Kontext hineingezogen werden, in welchem – wie in der klassischen Epik – keine Grenzen zwischen der menschlichen und der göttlichen Sphäre existieren.

Wie ist die Figur der Roma in der Szene aufzufassen? Auch wenn die Stadtgöttin in ihren Worten an Theodosius einen Vergleich zwischen den Aniciern der Gegenwart und berühmten Familien der republikanischen Vergangenheit zieht und dabei mit den Deciern, den Metellern, den Scipionen und den Camillern einige *gentes* aufzählt, die für derartige vergleichende und

¹⁹³ Ähnlich in Stil. 2,342f., wo zuerst von der „heiligen (= kaiserlichen) Nachkommenschaft“ Marias, der Gattin des Honorius, die Rede ist (*sacri Mariae partus*), woraufhin Lucina als Beistand bei den Geburtswehen handelnd dargestellt wird (*Lucina dolores solatur*), sowie im Panegyricus auf Serena (c.m. 30,46–49), wo ebenso wie in Ol.Prob. Lucina gemeinsam mit den günstigen Sternen, welche die Geburt begleitet haben, genannt wird: *...cum te Lucina beatis / ederet astrorum radiis...* Ansonsten verwendet Claudian den Namen der Göttin Lucina gern metonymisch für „Geburt“ bzw. „die Fähigkeit, gebären zu können“ (vgl. Eutr. 1,74; rapt. 1,123 und 3,307).

¹⁹⁴ Erstere Aussage nimmt vielleicht eine Formulierung des Ausonius auf, der im Hinblick auf seine Lehrtätigkeit von sich behauptet: *Multos lactantibus annis / ipse alui gremioque fovens...* (protr. 67f.). Zur Funktion der Anapher („schwerer Nachdruck“) vgl. Maurach (1995), 30f. Zur Darstellung der Roma als handelnde Person bei Claudian vgl. u. bei Anm. 706; außerdem Riedl (1995) und Roberts (2001), 535–538.

rühmende Partien typisch sind (147–149), wäre es falsch, in Claudian ausschließlich den Dichter einer nostalgisch betrachteten glorreichen Vergangenheit Roms zu sehen, wie es manchmal geschieht. Dass die personifizierte Roma ihre Beziehung zu den beiden Aniciern herausstreicht, kann der spätantike Rezipient auf der rein literarischen Ebene als eine Konstellation auffassen, die ihm aus der epischen Tradition vertraut ist: Die enge, ja familiäre Beziehung zwischen hervorragenden Menschen und Göttinnen, die für sie eintreten, kennt man aus zahlreichen klassischen Beispielen. Man denke an Thetis und Achilleus oder an Venus und Aeneas.¹⁹⁵ Hier liegt eines jener Elemente vor, durch welche Claudian dazu einlädt, seine panegyrische Schöpfung als Glied in der Kette der epischen Tradition wahrzunehmen und das Preisgedicht als ein Kunstwerk anzusehen, das auch losgelöst vom zeitgebundenen Kontext genossen werden kann.

Die Szene eröffnet dem Publikum aber auch dann, wenn sie als eine Art von Allegorie aufgefasst wird, die es in einem historischen Sinn zu entschlüsseln gilt, ein breites Spektrum von Assoziations- bzw. Interpretationsangeboten, nicht zuletzt deshalb, weil der Begriff „Rom“ für die Spätantike unterschiedliche gedankliche Bereiche abdecken konnte. Man mag sich hier etwa an die Verdienste erinnern fühlen, die sich Probus, der Vater von Olybrius und Probinus, um das Gesamtreich erworben hat, und welche die enge Beziehung der *gens Anicia* zu Roma etabliert haben: *Quo vindice totam / vidimus Hesperiam fessasque resurgere gentes* sagt Theodosius über Probus in seiner Antwort an die Stadtgöttin 167f. Oder man denkt an die hervorragende Stellung, welche die *gens Anicia* innerhalb des Sozialgefüges der spätantiken Stadt Rom traditionellerweise einnahm: Darauf verweisen u.a. die Worte Romas *domus haec de more requirit* 159. Aber auch Begriffe wie „Zivilisation“ und „Bildung“, die in der Spätantike fest mit der Idee des Imperium Romanum und insbesondere mit dem Zentrum Rom verbunden wurden, klingen in der Rede der Roma an und werden den Gefeierten zugesprochen: *Pieriis pollent studiis multoque redundant / eloquio* (150f.). Roma, die göttliche Ziehmutter der als Heroen dargestellten Konsuln Olybrius und Probinus, ist eine vielschichtigere poetische Schöpfung als sie auf den ersten Blick erscheinen mag: Die auftretende Personifikation bietet dem Dichter die Möglichkeit, sein Publikum an unterschiedliche, einander ergänzende Gedankenbereiche zu erinnern, ohne sich eindeutig festzulegen.¹⁹⁶ Der Auftritt der Göttin bereichert somit das Gedicht nicht nur im Hinblick auf seine poetische

¹⁹⁵ Taegert (1988) ad loc. weist auf Violentilla und Venus (Stat. silv. 1,2,107–112) hin, außerdem auf Lucan und Calliope (Stat. silv. 2,7,36–38), auf Oedipus und Tisiphone (Stat. Theb. 1,59–61) sowie auf weitere Stellen bei Claudian, die noch zu besprechen sind. Dass in dieser Liste Statius so prominent vertreten ist, kann man auf den großen Einfluss zurückführen, den dieser Dichter auf Claudian ausgeübt hat; vgl. Dorfbauer (2008), 246–248.

¹⁹⁶ Eine gute Diskussion des „myth of Rome“ und wie dieser „propagandistisch“ ausgenutzt werden konnte bietet Long (1996), 212–219.

Substanz, er erlaubt dem Panegyristen auch, Abstand zu nehmen von der bloßen Aufzählung der Vorzüge seiner Hauptpersonen, wie es in vergleichbaren literarischen Schöpfungen geschieht. Diese Vorzüge erscheinen verkörpert und gewissermaßen „verpackt“ in der Götterfigur der den beiden Konsuln nahe stehenden Roma, was vom zeitgenössischen Publikum im Einzelnen selbständig ausgedeutet werden kann.

Noch deutlicher als im Fall der jungen Anicierbrüder ist die Annäherung von Kinderfiguren an die wunderbare Sphäre des Göttlichen, wenn Claudians Panegyrik auf Mitglieder der kaiserlichen Familie abzielt. Am Anfang von Hon. III, dem ersten Lobgedicht Claudians auf Kaiser Honorius, wird besonders hervorgehoben, dass der Sohn des Theodosius bereits in den Purpur hineingeboren wurde (*Fortuna ... regnum cum luce dedit* 13f.); in diesem Kontext wird das Kleinkind als *venerabile pignus* bezeichnet (15), eine Formulierung, die der Verfasser der *Laudes Domini* in einer hymnischen Partie auf Christus gemünzt hatte.¹⁹⁷ Es folgt ein Lobpreis des jungen Honorius, in dem Claudian ausführt, dass bei der Geburt des Kindes ganz Germanien aus Furcht vor dem künftigen Kaiser und Feldherren erzittert habe, und dass sich am Kaukasus, einem anderen Krisengebiet der zeitgenössischen römischen Politik, ganze Wälder von allein bewegt hätten.¹⁹⁸ Eine derartige Reaktion der Natur ist an sich ein typisches Element beim Auftritt von Götterfiguren.¹⁹⁹ Der wunderbare Inhalt wird durch die äußere Form unterstrichen: Der Ablativus Absolutus *Te nascente* lässt durch seine hervorgehobene Stellung am Versbeginn und durch die direkte Anrede des Gefeierten an einen Götterhymnus denken. Dieser Eindruck verstärkt sich noch durch die Aufzählung von Regionen, die vor dem neugeborenen Kind in Furcht erstarren bzw. ihre Unterwerfung bekunden: Nach Germanien und dem Kaukasus wird als steigerndes drittes Glied in der Reihe Meroe genannt, das seine Waffen niederlegt und die göttliche Natur des eben zur Welt gekommenen Kaisers anerkennt (*...positis numen confessa pharetris / ignavas Meroe traxit de crine sagittas* 20f.).²⁰⁰ Die drei krisengebeutelten Grenzgebiete des Imperium Romanum werden in der Darstellung Claudians von der Geburt des göttergleichen Honorius derart beeindruckt, dass von ihnen keine Gefahr mehr ausgeht. Der junge Kaiser erfüllt denn auch als „Wunderkind“ in den folgenden Szenen die Erwartungen: Er begleitet seinen Vater bereits in jungen Jahren in die Schlacht, kriecht

¹⁹⁷ *Sancte deus summeque dei venerabile pignus...* (136) Dass Claudian das Gedicht gekannt habe, lässt sich daraus nicht mit Sicherheit erschließen. Umso aussagekräftiger, in welchem Kontext dieselbe Formulierung von zwei unterschiedlichen Dichtern verwendet wird.

¹⁹⁸ *Te nascente ferox toto Germania Rheno / intremuit, movitque suas formidine silvas / Caucasus...* (18–20)

¹⁹⁹ So heißt es etwa beim Auftritt der Roma in Ol.Prob.: *...conscia ter sonuit rupes et inhorruit atrum / maiestate nemus* (125f.). Zum Motiv der Sympathie der Natur bei Claudian vgl. ausführlich u. 83–103.

²⁰⁰ Meroe ist metonymisch für die südlichen Regionen Ägyptens zu verstehen, wo das Imperium Romanum seit dem 3. Jh. n. Chr. mit Einfällen diverser plündernder Völkerschaften rechnen musste. In der griechischen panegyrischen Dichtung der Zeit wurden diese Kämpfe oft behandelt; vgl. Viljamaa (1968), 45–54.

noch als Kleinkind über die Schilde von Kämpfern und spielt mit den eben erbeuteten Trophäen feindlicher Könige (22–28).²⁰¹ All das lässt eher an einen mythischen Helden (wie z.B. Herkules) denken als an den zeitgenössischen römischen Kinderkaiser. Und tatsächlich: Claudian beschließt den Abschnitt mit einer Szene, in welcher Theodosius zuerst in voller Rüstung den jungen Honorius freudig hochhebt, wobei dieser sich ohne Furcht vor dem blitzenden Panzer und dem wallenden Helmschmuck seines Vaters zeigt, um dann ein Gebet an Jupiter zu richten, in dem der Kaiser bittet, sein Sohn möge ihm einst an Kriegsruhm gleichkommen. Unschwer erkennt man hinter den Versen Claudians die homerische Abschiedsszene Hektors von seiner Gattin Andromache und seinem Sohn Astyanax (Il. 6, 466–481). Die mythischen Helden des Epos werden allerdings überboten, da Honorius darauf brennt, von Theodosius hochgehoben zu werden, und sich an seinem martialisch anmutenden Vater ergötzt (*te saepe volentem / sustulit adridens ... intrepidum ferri galeae nec triste timentem / fulgur et ad summas tendentem bracchia cristas*), während der junge Sohn Hektors zurückschreckt vor dem Vater, der in der Rüstung ungewohnt und furchtbar anzuschauen ist (ἄψ δ' ὁ πάϊς ... / ἐκλίθη ἰάχων, πατρὸς φίλου ὄψιν ἀτυχθεῖς / ταρβησᾶς χαλκόν τε ἰδὲ λόφον ἱπποχαίτην). Auch hat die weibliche Figur der Andromache in der Panegyrik Claudians keine Entsprechung. Von der Vorbildszene beibehalten werden gerade so viele bzw. gerade jene Elemente, die es gewährleisten, dass sich beim Publikum die beabsichtigten Assoziationen einstellen, und die der rühmenden Aussage dienlich sind. Auf diese Weise wird die gedankliche Anbindung des Verspanegyricus an die epische Tradition erreicht und die Person des Kaisers in das Licht des Wunderbaren getaucht.

Ein schönes Beispiel dafür, wie Claudian den panegyrischen Topos „Geburt“ bzw. „Familie und Herkunft“ abhandelt und dabei die Verbindungen seiner Hauptfigur zur übernatürlichen Sphäre wie selbstverständlich einfließen lässt, bietet auch der Beginn von Hon. IV. Im Einklang mit den gattungseigenen Regeln wird hier Spanien, das Herkunftsland der theodosianischen Dynastie, gepriesen.²⁰² Dabei wird die Familie des Honorius durch die Bezeichnung *Ulpia progenies* (19) an jene *gens* angegliedert, die mit dem *divus Traianus* das Urbild des idealen Kaisers in der römischen Panegyrik hervorgebracht hat.²⁰³ Über den Gedanken, dass das Herkunftsland einer derart bedeutenden Familie nicht an jedem beliebigen Gewässer liegen könne (*nec tantam vilior unda / promeruit gentis seriem* 20f.), wird daraufhin der

²⁰¹ Eng an dieser Darstellung Claudians orientiert sich Sidonius Apollinaris in einer Partie des 468 gehaltenen Verspanegyricus auf Kaiser Anthemius (c. 2,135–148). Vgl. auch Schindler (2009), 79–81.

²⁰² Die Theorie bei Menander 369,18–370,9. Einschlägige Partien findet man z.B. auch bei Statius, *silv.* 2,7,24–35 (Lucan: Spanien). Vgl. insbesondere pan. 2,4 (Theodosius: Spanien), pan. 6,9 (Konstantin: Britannien), sowie Sidonius Apollinaris c. 2,30–67 (Anthemius: Byzanz) und c. 7,139–163 (Avitus: Gallien).

²⁰³ Vgl. Lehner (1984), 21f. und Janßen (2004), 19 für die antiken Belege dieser erfundenen Genealogie. Für ähnlich phantastische Konstruktionen von Verwandtschaftsbeziehungen vgl. o. Anm. 168.

personifizierte Okeanos eingeführt, der – ähnlich wie die Roma-Figur in Ol.Prob. – die theodosianische Familie von klein auf umhegt habe (*cunabula fovit / Oceanus* 21f.). Abgerundet wird dies durch den explizit ausgesprochenen Gedanken, dass die künftigen Herren der Welt standesgemäß vom Ursprung aller Dinge abstammen müssten (*terrae dominos pelagique futuros / immenso decuit rerum de principe nasci* 22f.). Bevor noch die beiden wichtigsten Vorfahren des Honorius, sein Großvater (24–40) und sein Vater (41–121), vom Dichter vorgestellt und ihre Taten ausführlich gepriesen werden, schlägt der Dichter somit bereits eine Note an, welche die theodosianische Familie von vornherein in einem übermenschlichen Licht erscheinen lässt.

Claudian verarbeitet in der Partie mehrere Elemente, die in der preisenden Rede Tradition hatten: So rühmt auch Pacatus in der 389 gehaltenen Festrede auf Theodosius dessen Herkunftsland Spanien als *mater* des Kaisers (4,2). Claudian setzt aber nicht die personifizierte Heimat in eine „familiäre“ Beziehung zu Honorius, was weniger auffällig wäre, sondern er greift zurück auf die seit den Werken Homers im Epos beheimatete mythische Figur des Okeanos, von dem nicht nur gesagt wird, er sei der „gewaltige Ursprung, dem die Familie entstamme“, sondern der in dem Bild, das beim Leser durch die Worte *cunabula fovit* evoziert wird, zumindest für einen Augenblick zu einer in der epischen Welt souverän handelnden Figur wird.²⁰⁴ Durch diesen individuellen Zug erreicht Claudian für die Wahrnehmung seiner Protagonisten eine stärkere Wirkung als Pacatus, der am Abschluss der betreffenden Passage recht schematisch Spanien mit Kreta, Delos und Theben, außerdem den Kaiser mit dem jungen Jupiter, dem Zwillingsspaar Diana und Apollo sowie mit Herkules vergleicht²⁰⁵ und dazu meint: *Fidem constare nescimus auditis; deum dedit Hispania quem videmus* (4,5). Der Dichter geht durch die Einführung des Okeanos als Ahnherren der kaiserlichen Familie über die bloße Tradition der rhetorischen Synkrisis, wie sie bei Pacatus zu finden ist, hinaus und „episiert“ den Preis der Herkunft.²⁰⁶ Auch die Orakelsprüche, Prodigien und Prophezeiungen bei der Geburt des Honorius (142–153) dienen diesem Zweck. Sie entrücken den jungen

²⁰⁴ Auch in fesc. 2,21–35 spricht Claudian von der Beziehung der theodosianischen Familie zu Spanien und zu Okeanos: Dieser wird als *generis procreator* bezeichnet (33). Zur Vorstellung des Okeanos als „Vater aller Dinge“ vgl. etwa Homer, Il. 14,245f. oder Vergil, geor. 4,382.

²⁰⁵ *Cedat his terris terra Cretensis parvi Iovis gloriosa cunabulis et geminis Delos reptata numinibus et alumno Hercule nobiles Thebae* (4,5).

²⁰⁶ An einer späteren Stelle von Hon. IV greift Claudian durchaus auf die innerhalb der panegyrischen Rede traditionellen Vergleiche zurück: Nachdem durch die Angabe der Herkunft des Vaters Theodosius aus Spanien und dem Geburtsort des Sohnes Honorius in Byzanz bedeutungsvoll die Einheit der Oikumene berührt worden ist (*Hispania patrem / auriferis eduxit aquis, te gaudet alumno / Bosporos. Hesperio de limine surgit origo, / sed nutrix Aurora tibi. Pro pignore tanto / certatur, geminus civem te indicat axis* 127–131: Man beachte auch hier wieder die personale Formulierung, Honorius sei Zögling des Bosporos, Aurora seine Amme), erscheinen die selben Götter als Vergleichsfiguren wie bei Pacatus (Herkules, Apollo/Diana, Jupiter), ergänzt um den jungen Bacchus. Honorius übertrifft sie alle (132–141).

Kaiser dem menschlichen Bereich und lassen ihn als eine göttliche Figur erscheinen: Es ist deshalb nur folgerichtig, dass Honorius in der Darstellung des panegyrischen Dichters Anbetung durch die Soldaten seines Vaters erfährt (*Exercitus undique fulgens / adstitit. Ambitur signis augustior infans, / sentit adorantes galeas* 151f.).²⁰⁷

Nach der Geburt des Honorius kommt Claudian auf die Erziehung des jungen Kaisers zu sprechen, wie es die rhetorische Theorie fordert.²⁰⁸ Wieder vermischen sich in auffälliger Weise historische Realität und dichterische Fiktion. Wenn von der Erziehung des Honorius durch dessen *mater* die Rede ist (*Ipsa Quirinali parvum te cinxit amictu / mater et ad primas docuit reptare curules* 157f.), so ist damit allem Anschein nach die – im Oeuvre des Dichters nur selten namentlich genannte²⁰⁹ – Gattin des Theodosius Flaccilla gemeint. Schon im nächsten Satz erfährt man allerdings, dass Honorius Umgang mit den Göttinnen Diana und Minerva pflegte, bevor ganz abrupt wieder von den Eltern des Kinders die Rede ist (159–168):

*Uberibus sanctis immortalique dearum
crescis adoratus gremio: Tibi saepe Diana
Maenaios arcus venatricesque pharetras
suspendit, puerile decus. Tu saepe Minervae
lusisti clipeo fulvamque inpune pererrans
aegida tractasti blandos interritus angues.
Saepe tuas etiam iam tum gaudente marito
velavit regina comas festinaque voti
praesumptum diadema dedit, tum lenibus ulnis
sustulit et magno porrexit ad oscula patri.*

Freilich kann man die beiden Göttergestalten allegorisch auffassen: Dann würde Diana die Begeisterung des jungen Kaisers für die Jagd, Minerva seine kriegerische Ausbildung symbolisieren.²¹⁰ Allerdings erscheint die Schilderung von Diana, die Honorius mit Bogen und Köcher ein standesgemäßes *puerile decus*²¹¹ anvertraut, sowie jene von Minerva, mit deren Rüstung und Waffen der Knabe spielt, derart plastisch, dass eine bloße Gleichsetzung „Diana = Jagd / Minerva = Kampf“ zu kurz greift. Die Göttinnen mit ihren „heiligen Brüsten“ und

²⁰⁷ Zu dem Abschnitt gut Lehner (1984), 43f.

²⁰⁸ Vgl. Menander 371,17–372,2. Den von Menander zwischen den Hauptthemen γένεσις und ἀνατροφή nur flüchtig angeschnittenen Punkt φύσις übergeht Claudian hier.

²⁰⁹ Lediglich in nupt. 43 sowie in c.m. 30 (*Laus Serenae*) 69 und 173.

²¹⁰ Für die kriegerische Ausbildung des Honorius vgl. Hon. III 39–50, für seine Jagdleidenschaft fesc. 1,10–15 und Hon. IV 527–531; beides gemeinsam erwähnt Claudian in nupt. 5f. Die Jagd, die in vielen Gesellschaften gedanklich mit der Figur des Herrschers verbunden ist, genoss bei der Oberschicht des spätantiken Imperium Romanum hohes Prestige; vgl. Bruggisser (1993), 399 und Salzmann (2002), 44f. Ein Beispiel aus augusteischer Zeit bei Schmitzer (2002), 294.

²¹¹ Wohl eine Statius-Reminiszenz: Vgl. Achil. 2,199 bzw. silv. 2,1,155 und 3,4,31.

ihrem „unsterblichen Schoß“ befinden sich in der Darstellung Claudians eindeutig auf derselben gedanklichen Ebene wie die direkt zuvor genannte Mutter bzw. der gleich danach erwähnte Vater des jungen Kaisers. Die sprachlich beinahe völlig parallele Einführung dieser drei Instanzen *tibi saepe Diana...pharetras suspendit – tu saepe Minervae lusisti clipeo – saepe tuas...gaudente marito velavit regina comas* legt ebenfalls keine Abstufung in der Realität der geschilderten Vorgänge nahe. Auch ist die Vorstellung, der junge Honorius werde von den jungfräulichen Göttinnen *par excellence* Diana und Minerva gesäugt²¹², zumindest merkwürdig. Wollte man *uberibus sanctis* dagegen auf die davor genannte *mater* beziehen (was sprachlich kaum möglich ist), erschiene das Ganze klarer. Aber der Dichter wollte in dieser Passage offensichtlich nicht eindeutig sein: Es sollte eben bewusst keine klare Grenze zwischen Theodosius/Flaccilla und Diana/Minerva als Erzieherinnen des jugendlichen Honorius gezogen werden. Der junge Kaiser erscheint so als beiden Sphären, der Göttlichen und der Menschlichen, gleichermaßen zugehörig.

Dass ein derartiges Kind – der Dreizehnjährige wird später u.a. mit dem jungen Mars, mit Herkules und mit Apollo verglichen (525–538) – am Ende des Panegyricus als neuer Bacchus auftritt (602–610), und dass Claudian sich von ihm eine „göttliche“ Nachkommenschaft erwartet (*quaenam tot divis veniet nurus, omnibus arvis / et toto dotanda mari* 648f.), rundet das entworfene Bild eines übermenschlichen Kaisers ab. Freilich müssen Adjektive wie *divus* oder *sacer* in der Spätantike nicht mehr bedeuten als „kaiserlich“, „zum Kaiser(haus) gehörig“;²¹³ doch ist dafür, wie ein einzelnes Wort aufgefasst wird, stets der Kontext von größter Bedeutung. Indem Claudian in bester epischer Manier immer wieder enge Beziehungen zwischen den historischen Protagonisten seiner politischen Gedichte und den Figuren der klassischen Götterwelt präsentiert, eröffnet er seinem Publikum mindestens die Möglichkeit, aus Worten wie *divus* oder *sacer* in bestimmten Zusammenhängen mehr zu erkennen als mit dem spätantiken Kaisertum fest verbundene Epitheta.

Auch die Geburt und die Erziehung der Serena, Nichte des Theodosius und Gattin Stilichos, hat sich gemäß der Darstellung Claudians (c.m. 30,70–85) in einer Art und Weise abgespielt, die man nur als wunderbar bezeichnen kann.²¹⁴ Eingeleitet wird die Partie nicht anders als der „Geburtshymnus“ auf den Kaiser in Hon. III 18 mit einem an den Versbeginn gestellten

²¹² Mit der Passage vgl. Statius, silv. 2,7,36–38 (über Lucan): *Natum protinus atque humum per ipsum / primo murmure dulce vagientem / blando Calliope sinu recepit.*

²¹³ Mit dem Ende von Hon. IV vgl. etwa Symmachus or. 1,3 (*meruisti quondam, inclute Gratiane, meruisti, ut de te sacra germina pullularent...*) und Ennodius (*sed utinam aurei bona saeculi purpuratum ex te germen amplificet ... ut haec ... sacer parvulus a nobis exigit...* p. 286,13–16 Hartel). Wünsche nach Kindersegen, wenn auch nicht nach „heiligem“ bzw. „göttlichem“ Nachwuchs, liest man bei Claudian außerdem in nupt. 340f.

²¹⁴ Vgl. Dohr (2006), 57–62.

Ablativus Absolutus *te nascente*, was den Leser bereits auf die Höhenlage des weiteren Berichts einstimmt. Folgende wunderbare Vorkommnisse werden geschildert: Der Tajo, der als goldführender Fluss in der römischen Dichtung topisch ist²¹⁵, habe vor Reichtümern nur so übergeschäumt (*ferunt per pinguia culta tumentem / divitiis undasse Tagum* 70f.); Galizien sei in Blumenpracht erstahlt, außerdem seien dort wie im Goldenen Zeitalter Schafe mit purpurfarbenem Fell aufgetaucht;²¹⁶ der Ozean habe im nördlichen Spanien Perlen hervorgebracht (*Cantaber Oceanus vicino litore gemmas / expuit* 74f.); auch der Astur sei damals nicht „bleich“, d.h. ohne Gold mitzuschwemmen, aus dem Gebirge hervorgebrochen (*effossis nec pallidus Astur oberrat / montibus* 75f.).²¹⁷ Überall hätten sich während Serenas „heiliger Geburtsstunde“ (*sacris natalibus*) Goldadern aufgetan, Flussnympfen das blitzende Metall aufgelesen und dem Kind die künftige Hochzeit mit Stilicho prophezeit, der zu jener Zeit an einem anderen Punkt der Welt herangewachsen sei und ebenfalls nichts von seinem kommenden Glück gewusst habe²¹⁸, obgleich die Verbindung der beiden im Sinne der *concordia fati* längst vorausbestimmt war (76–85).

Die Szene zeigt deutliche gedankliche Parallelen zu den bereits besprochenen Darstellungen in Hon. III und IV. Wie im Gedicht auf das dritte Konsulat des Honorius präsentiert Claudian die Geburt seiner Hauptperson verbunden mit einem geographischen Katalog, in welchem – einem Hymnus nicht unähnlich – die Auswirkungen des „göttlichen“ Ereignisses auf die Natur bzw. auf die diversen Völker Punkt für Punkt anschaulich abgehandelt und dargestellt werden. Dass die jeweiligen Protagonisten mehr sind als gewöhnliche Menschen, legen in beiden Fällen nicht nur die erzählten Details nahe, es wird auch direkt ausgesprochen: Einmal, indem ein ganzer Landstrich die göttliche Natur des Honorius anerkennt (*numen confessa ... Meroe* Hon. III 20f.), einmal, indem sich göttliche Wesen der Majestät Serenas beugen (*Nereides ... confessae plausu dominam* c.m. 30,80f.). Beide Male greift Claudian zu dem Verb *confiteor* und stellt auf diese Weise klar, dass hier ein „Bekenntnis“ vorliegt, dass es sich um die Anerkennung des übernatürlichen Status seiner Hauptpersonen handelt. Freilich wird dieser Aussage die volle Schärfe der Realität genommen, indem sie einmal einem personifizierten Landstrich, einmal den Wassergottheiten in den Mund gelegt erscheint.

²¹⁵ Vgl. etwa Ovid am. 1,15,34 (*auriferi ripa benigna Tagi*), Lucan 7,755 (*quidquid Tagus expuit auri*) oder Prudentius c. Sym. 2,605 (*Tagus aurifluus*).

²¹⁶ *Callaecia risit / floribus et roseis formosus Duria ripis / vellere purpureo passim mutavit ovile* (71–73). Die zweite Hälfte des Satzes ist nicht ganz klar: Hall (1985) ad loc. wundert sich über die ungewöhnliche Prosodie von *Duria* und erwägt in Nachfolge Stöckers die Konjektur *Turia*, weist aber exzessive Eingriffe in den überlieferten Text zurück. Sicher ist, dass sich die Formulierung *vellere purpureo mutavit* an das vergilische *croceo mutabit vellera luto* der 4. Ekloge anlehnt (44). So auch Ruf. 1,384–386.

²¹⁷ Diese Häufung von geographischen Angaben, die alle der Topographie Spaniens entstammen, ist kein Zufall: Der Dichter verweist geschickt auf das Herkunftsland der theodosianischen Familie.

²¹⁸ Die bedeutungsschwangere zweite Hexameterhälfte *votique ignarus agebat* liest man wortwörtlich auch in der zeitlich wohl nach Claudian entstandenen Bibeldichtung *Alethia* des Claudius Marius Victor (1,312).

In beiden Szenen verbindet sich die unreal anmutende Darstellung des Dichters untrennbar mit der konkreten historischen Situation, in welcher die Gedichte entstanden sind. In Hon. III, dem ersten Werk, das Claudian für den westlichen Kaiserhof verfasst hat, dient die übersteigerte Darstellung des jungen Honorius als göttliches Kind, das sich bereits im Knabenalter mit seinem Vater Theodosius am Schlachtfeld bewährt, offensichtlich dazu, den zwölfjährigen Kaiser als legitimen Nachfolger seines energischen, vor allem bei den Soldaten beliebten Vaters hinzustellen, und so mögliche Unsicherheiten und Probleme zu überspielen, die in dieser Situation zweifellos die Situation im Westreich beherrschten.²¹⁹ In c.m. 30, dem offensichtlich unvollständig vorliegenden Panegyricus auf die Nichte des Theodosius, mündet die anfangs so spielerisch und phantastisch wirkende Darstellung von Serenas wunderbarer Geburt letztlich in die Prophezeiung der Heirat mit Stilicho ein. Die Passage muss also ähnlich bewertet werden wie jenes in manchen Codices am Beginn der „Carmina minora“, v.a. aber als fesc. 3 überliefertes Gedicht (Inc.: *Solitas galea fulgere comas*), in dem die familiären Beziehungen Stilichos zum Kaiserhof gefeiert werden. Dass die eheliche Verbindung der Nichte des Kaisers mit Stilicho sowie die Verherrlichung der kriegerischen Taten des Generals auch in anderen Passagen von c.m. 30 breiten Raum einnimmt (vgl. 159–236), zeigt klar, wie groß der Unterschied ist, der zwischen diesem Werk und den meisten anderen Stücken der „Carmina minora“ besteht: Die *Laus Serenae* steht als Panegyricus neben den politischen Gedichten Claudians, nicht neben den kleineren Gelegenheitsgedichten.²²⁰

Dazu passt auch der einigermaßen schroffe Übergang zwischen Realität und dichterischer Fiktion: Wie in Hon. IV in einem Zug von der Mutter des Honorius zu seinen göttlichen Erzieherinnen Diana und Minerva, von diesen wiederum zu den Eltern Theodosius und Flacchilla übergeleitet wird (157–168), so beobachtet man in c.m. 30 eben noch die Nymphen beim Goldauflesen in den Flüssen, wobei Serena als *domina* der Naturgottheiten anerkannt wird, um im selben Satz von der Hochzeit mit Stilicho zu erfahren. Und schon in der folgenden Szene, Serenas Heranwachsen und Erziehung, befinden wir uns wieder völlig in der wunderbaren Welt der Götter. Eine „sterbliche Amme“ wäre für die junge Serena laut Claudian nicht angemessen (*nec tua mortalis meruit cunabula nutrix* 86). Das Kind wird in seinen ersten Jahren von den Horen²²¹ genährt, die Grazien bringen ihm das Sprechen bei (*ubera prima dabant gremiis redolentibus Horae / ternaque te nudis innectens Gratia mem-*

²¹⁹ So auch Döpp (1980), 80f. Die angespannte Lage, die nach dem Tod des Theodosius herrschte, zeigt sich etwa in der Grabrede des Ambrosius, wo unmissverständlich an die Loyalität der Soldaten zum Kaiserhaus appelliert wird; vgl. MacCormack (1981), 147 und Janßen (2004), 25f.

²²⁰ So auch Dohr (2006), 94f.

²²¹ Über die Textprobleme – *Horae* ist Konjekture, die Lesarten der Handschriften schwanken zwischen *aur(a)e*, *are*, *aule*, *aulem*, *aulam* und *napes* (!) – informiert der Apparat bei Hall (1985).

bris / adflavit docuitque loqui 87–89). Freilich pflegt Serena nicht nur Umgang mit göttlichen Wesen, die sie umgebende Natur bezeugt außerdem, dass sie selbst zum Kreis der Götter gehört (89–93).²²² Diesmal gestaltet Claudian den Sprung zurück in die Realität zwar etwas weniger abrupt als in der bereits besprochenen Panegyrik für den Kaiser²²³, die Darstellung der jungen Serena als übermenschliches Kind, als Göttin zwischen Göttinnen, bleibt aber dennoch auffällig. Freilich können Horen und Grazien – ebenso wie Diana und Minerva in ihrem Verhältnis zu Honorius – als Allegorien für die jugendliche Schönheit und das natürliche Reifen und Heranwachsen des Kindes aufgefasst werden, doch in der plastischen Darstellung Claudians gewinnen diese Wesen soviel Leben, dass eine ausschließlich allegorische Deutung zu kurz greift. Im hexametrischen Verspanegyricus wirkt Serena wie eine Figur aus der epischen Tradition – man denke etwa an Aphrodite, deren Einkleidung und Schmückung durch die Horen im zweiten Homerischen Hymnus geschildert wird (Hom. h. 6,5–18; vgl. auch Hesiod, erg. 73–75).²²⁴

Die Themen „Wunderbare Geburt“ und „Göttliche Abstammung“ findet man bei Claudian aber nicht nur positiv gewertet in den Preisgedichten, sondern auch negativ verwendet in den Invektiven. Dies kann nicht verwundern, da in der rhetorischen Theorie die literarische Schmähung (ψόγος) wenig mehr als die Umkehrung des ἐγκώμιον war: Üblicherweise ging man in der Praxis von den selben Punkten aus wie in der Panegyrik („Geburt“, „Herkunft“ usw.), um den Gegner systematisch zu verunglimpfen.²²⁵

Die beiden großen claudianischen Invektiven *In Rufinum* und *In Eutropium* weisen allerdings deutliche Unterschiede auf, was die Einbindung der Hauptfigur in die Sphäre des Übernatürlichen betrifft. Das Bild, das Claudian von Eutrop zeichnet, ist zwar eine grelle Karikatur, bei aller Übertreibung und Ausschmückung der historischen Tatsachen bleibt der Eunuch aber eine Figur, der keine persönlichen Bezüge zum Übernatürlichen aufweist.²²⁶ Der Abschnitt,

²²² Dazu vgl. u. 100.

²²³ Indem 94–96 abschließend Serenas Mutter erwähnt wird, wie sie in einer Mischung aus Hoffnung und Furcht die *omina* ihrer Tochter bedenkt, dann 96–100 von der Beziehung des Mädchens zu Honorius und Theodosius gesprochen wird, schafft der Dichter eine ungezwungene Überleitung von der Sphäre des Übernatürlichen (Götter, *omina*) zur Realität der kaiserlichen Familie.

²²⁴ An anderen Stellen im claudianischen Oeuvre symbolisieren die Horen die Zeit (Ol.Prob. 278f.), *Gratia* wird in den beiden Epithalamien des Dichters erwähnt, einmal als traditionelle Spenderin der Blumen (nupt. 202f.), einmal als Begleitfigur der Venus (c.m. 25,9).

²²⁵ Vgl. etwa die *Progymnasmata* des Aphthonios: ψόγος ... διαίρεται δὲ τοῖς αὐτοῖς κεφαλαίοις, οἷσπερ καὶ τὸ ἐγκώμιον (9). Zur Theorie der Invektive Fargues (1933), 220f., Koster (1980), 14–21, Long (1996), 78–90 und Garambois-Vasquez (2007), 68–74.

²²⁶ Was freilich nicht heißt, dass Claudian diesen Bereich aus Eutr. ausklammern würde: Die Reden der Roma und der Aurora (1,371–513; 2,526–602) sowie die Motivierung des Gotenaufstandes durch das Eingreifen von Mars und Bellona (2,95–237) sind Musterbeispiele für das Interagieren von Göttern und Menschen im claudianischen Oeuvre (vgl. u. 227–238). Es ist aber auffällig, dass die Figur des Eutrop niemals handelnd in einer

der gleichsam die γένεσις des Eunuchen behandelt (1,44–57), geht denn auch ausführlich auf die Kastration im zartesten Kindesalter²²⁷ ein (das Eunuchentum ist in der gesamten Invektive der Hauptvorwurf an den *praepositus sacri cubiculi* des Ostreichs und wird mit aller Drastik in immer neuen Variationen abgehandelt), der Vorgang wird allerdings von allem freigehalten, was Eutrop zu mehr als einem lächerlichen Hanswurst machen könnte.²²⁸ Der Eunuch erscheint in der Darstellung Claudians zwar als eine Schande übermenschlichen Ausmaßes für das Imperium Romanum, eine echte Verbindung zum Bereich des Übernatürlichen und Wunderbaren bleibt dieser Witzfigur aber versagt.

Ganz anders stellt sich der Sachverhalt bei der einige Jahre zuvor entstandenen Invektive *In Rufinum* dar. Der Prätorianerpräfekt des Ostreiches wird bereits in der *praefatio* zum ersten Buch, die vom Dichter als leicht zu entschlüsselnde Allegorie angelegt ist und am Ende explizit aufgelöst wird, zum mythischen Urmonster Python, das der als Apollo auftretende Stilicho erlegt.²²⁹ Noch entschiedener wird Rufin im darauf folgenden ersten Buch der Invektive als ein übermenschlicher Feind gezeichnet, der mit den Mächten der zur Hölle gewordenen Unterwelt verbündet ist.²³⁰ Aus der Götterhandlung, die in kaum einem anderen politischen Werk Claudians so markant hervortritt wie hier, soll fürs Erste nur das herausgegriffen werden, was mit der Biographie, genauer gesagt mit der Geburt und der Erziehung des Schurken Rufin, zusammenhängt. Da tritt nämlich im breit ausgeführten Unterweltskonzil, in dem diverse Dämonen beraten, wie man dem in Frieden und Glück lebenden Imperium Romanum²³¹ besonders schaden könnte (Ruf. 1,25–122), die Furie Megaera auf und berichtet, dass sie ein Scheusal kenne, welches furchtbarer als alles Schlangengezücht, reger als Tiger-

derartigen Szene auftritt. Lediglich die von Claudian breit ausgeführten *portenta*, die den unheilvollen Aufstieg des Eunuchen begleiten, rücken ihn an die übermenschliche Ebene heran. Vgl. dazu u. 102f. und v.a. Schweckendiek (1992), 157–159 und 193–196.

²²⁷ *Rapitur castrandus ab ipso / ubere, suscipiunt matris post viscera poenae* (Eutr. 1,45f.).

²²⁸ Schweckendieks (1992), 160f. Einschätzung, Claudian dämpfe in diesem Abschnitt angesichts des „grausame(n) Akt(es) der Kastration eines Neugeborenen (...) seine Gehässigkeit vorübergehend“ verfehlt die Intention des Dichters, der höhnisch anmerkt, dass während des lebensgefährlichen Eingriffs „die Kälte ins Hirn des Eutrop eingezogen“ sei (*ambiguus vitae iacuit penitusque supremum / in cerebrum secti traxerunt frigora nervi* 52f.), und den Abschnitt mit folgender Pointe bitter beschließt: *Profuerat mansisse virum, felicior extat / opprobrio: Serviret adhuc, si fortior esset* (56f.). Besser Long (1996), 114–116 und Garambois-Vasquez (2007), 160f.

²²⁹ Vgl. dazu Felgentreu (1999), 67–69.

²³⁰ Es ist bekannt, dass die antike Unterwelt und die mit ihr in Verbindung stehenden Wesen in der römischen Epik mehr und mehr die dämonischen Züge einer „Hölle“ und ihrer Bewohner annehmen. Dies zeigt sich bereits in Vergils *Aeneis*, wie etwa Buchheit (1963) bei seiner Untersuchung der Figuren der Allecto (101f.) und des Cacus (116–133) ausführt. Am deutlichsten wird es aber in den einschlägigen Szenen der *Thebais* des Statius, eines der wichtigsten Vorbilder Claudians. Zu Statius vgl. Feeney (1991), 349–352. Die „dualistic doctrine of a principle of evil“, die Levy (1971), 19 bei Claudian wahrnimmt, muss demnach keineswegs zwingend auf christlichen Einfluss zurückgeführt werden; mit einem solchen rechnet z.B. James (1998), 156.

²³¹ In den Augen der Furie Allecto herrscht geradezu ein Goldenes Zeitalter, da im Himmel Jupiter, auf Erden Kaiser Theodosius regiert (50–57); vgl. dazu u. 111f.

junge, gewalttätiger als wilde Stürme und unberechenbarer als der Euripus sei (89–91).²³²

Über Geburt und früheste Kindheit Rufins erfährt man Folgendes (92–96):

*Rufinus, quem prima meo de matre cadentem
suscepi gremio, parvus reptavit in isto
saepe sinu teneroque per ardua colla volutus
ubera quaesivit fletu, linguisque trisulcis
mollia lambentes finxerunt membra cerastae.*

Rufin, über dessen tatsächliche Biographie vor dem Eintritt in die Dienste des Theodosius wenig bekannt ist, wird mit diesen Worten in die engste Verbindung zur Furie gestellt, die geradezu als seine Ziehmutter erscheint.²³³ Die Furie gibt an, Rufin im zartesten Kindesalter aufgenommen zu haben: Mit den Worten *suscepi gremio meo* vergleiche man die bereits bekannten Worte Romas aus Ol.Prob. 141f. über die beiden jungen Konsuln (*quos... ipsa meo fovi gremio*) bzw. die Aussage Claudians in Hon. IV 159f., der junge Kaiser sei neben Diana und Minerva *uberibus sanctis inmortalique dearum... gremio* herangewachsen.²³⁴ Es ist offensichtlich, dass der Dichter hier ein und dieselbe rhetorische Technik anwendet, allerdings – wie in der Theorie empfohlen – unter entgegengesetzten Vorzeichen. Dass man von der tatsächlichen Biographie des Rufin fürs erste gar nichts erfährt (einige Details lässt der Dichter später in seine Erzählung einfließen), dient dazu, eine dem epischen Geschehen angemessene Atmosphäre zu schaffen. Diese hat vorerst keinen Bezug zur Realität und spielt gleichsam in einer Märchenwelt des „Es war einmal...“, wie bereits die Einleitung des Höllenkonzils *invidiae quondam stimulis incanduit atrox / Allecto* (25f.) nahe legt, welche den Eindruck von Zeitlosigkeit suggeriert.²³⁵

Die Schilderung des Höllenknechts Rufin wird von Claudian durch die Figur der Megaera so anschaulich durchgeführt, dass kaum jemand „realistische“ Fragen stellen wird, etwa warum

²³² Dass Megaera Rufin als *prodigium* bezeichnet, ist auf der bloßen Handlungsebene ohne Weiteres verständlich, es ist aber auch die für den invektivischen Kontext typische Schmähung aus dem Mund des Dichters mitzuhören. Vgl. die von Koster (1980), 366 unter dem Stichwort „Monstrosität“ besprochenen Passagen.

²³³ Zu der Szene vgl. James (1998), 164f. Aufgegriffen wird sie von Coripp in der Iohannis: *Parvulus ille feris mox contigit ubera labris, / terribili monitu iam iam flammante Megaera...* (3,79f. über die Negativfigur Antalas). Rufinus stammte aus Elusa (Eause) in Gallien (vgl. Ruf. 1,123–139), anscheinend aus einer wenig prominenten Familie. Zu seiner Person vgl. Levy (1971), 226–255, Fitschen (2001) und Lippold (2003), 181f. Richtig zu Claudians poetischer Technik Garambois-Vasquez (2007), 137: „L’artifice mythologique permet à Claudien de modifier une étape importante de l’invective, le γένοϋς, et de ne pas indiquer comment Rufin a été choisi par Théodose.“

²³⁴ Hingewiesen sei auch auf die u. Anm. 239 zitierte Partie aus den *Silvae* des Statius.

²³⁵ Levy (1971) ad loc. bemerkt zwar zu Recht, dass *quondam* an der Stelle „from a logical point of view quite incongruous“ erscheint, geht aber nicht weiter darauf ein, warum das Wort hier gebraucht sein könnte. Man vergleiche den Beginn von prominenten Erzählabschnitten bei Lukrez (6,1138: Pest in Athen), Vergil (geor. 3,478: Rinderpest) und Ovid (met. 15,626: Aeskulap übersiedelt nach Rom, wieder im Kontext einer Seuche), wo ebenfalls durch die Zeitangabe *quondam* die Handlung bewusst auf eine von der Realität abgehobene Sphäre verlagert wird.

das Kleinkind nicht nach der Brust seiner Mutter, sondern nach der seiner infernalischen Ziehmutter verlangt (95). Das „Formen“ des Kindes durch Ablecken erinnert an eine antike Vorstellung, die man v.a. aus den Vergilbiographien im Zusammenhang mit Bärenjungen und ihren Müttern kennt.²³⁶ Claudian wartet nicht nur mit einem schaurigen Bild auf, er legt – wieder durch den Mund der Megaera – erneut eine familiäre Beziehung zwischen der Furie und seiner menschlichen Hauptfigur nahe.²³⁷ Insgesamt wirkt der junge Rufin, der durch die Schlangenhaarpracht der Furie kriecht, ebenso unrealistisch wie das in Hon. III 22–28 portraitierte Kleinkind Honorius, welches über ein mit Waffen und Schilden übersätes Schlachtfeld krabbelt (*parvus reptavit in isto saepe sinu ~ reptasti per scuta puer*). Denkt man daran, dass Hon. III und Ruf. zu annähernd derselben Zeit entstanden sind²³⁸, kann man sich gut vorstellen, wie den Dichter die Aufgabe gereizt hat, die Hauptfigur des einen Gedichts zum göttlichen Kind, die des anderen zu einer Ausgeburt der Hölle zu stilisieren.

Hinter der Figur der Furie, die ihren Verwandten und Schützling dem Unterweltskonzil – und dem Publikum Claudians – vorstellt, wird mehrmals der Invektivendichter selbst deutlich sichtbar, der in eigener Sache Rufin herabsetzt und beschimpft. Wie sehr die Worte der Megaera und überhaupt die ganze Szene in der entsprechenden Topik verwurzelt sind, zeigt ein kurzer Seitenblick auf ein Musterstück der einschlägigen Invektiven-Literatur: Im ovidischen *Ibis* wird die Geburt des Feindes ausführlich erzählt. Dort liest man bei der Beschreibung des Geburtsvorgangs eine ähnlich despektierlich anmutende Wendung wie bei Claudian (*qui simul impura matris prolapsus ab alvo Ibis 221 ~ quem prima meo de matre cadentem Ruf. 1,92*) – allerdings überrascht dies im *Ibis* nicht, während die Worte aus dem Mund der Megaera in der Situation bei Claudian wenig angemessen klingen. Dieses Gefühl der Inkongruenz verstärkt sich noch, wenn man weiß, dass auch der statianische Oedipus im eröffnenden Monolog an die Höllendämonen (Theb. 1,56–87) Tisiphone mit den Worten *si me de matre cadentem / fovisti gremio* beschwört und Tod und Verderben für die eigene Familie erbittet: Die Aufnahme dieser Wendung durch die claudianische Furie wirft ein besonders düsteres Licht auf die Gestalt des Rufin und zeigt, wie der Dichter auch durch die Worte einer Figur, die streng der Handlungslogik folgend eigentlich auf der Seite des

²³⁶ Vgl. etwa die Donatvita: (*Vergilius*) ... *carmen se ursae more parere dicens et lambendo demum effingere* (22). Weitere Belege bei Levy (1971) ad loc.

²³⁷ Vielleicht sollte man aus der Passage unterschwellig auch heraushören, dass Rufin eher ein Tier denn ein Mensch sei. Reiche Materialsammlung zum Thema „Tiervergleich“ in der Invektive bei Koster (1980), 367. Zur „Tierhaftigkeit“ Rufins außerdem Garambois-Vasquez (2007), 81–84.

²³⁸ Die Rezitation von Hon. III im Jänner des Jahres 396 kann als sicher gelten (Konsulatsantritt des Honorius). Was die Datierung der beiden Bücher *In Rufinum* samt ihrer *praefationes* betrifft, so schwanken die Ansätze in der Forschung (Jahreswende 395/96 – Sommer 397). Vgl. insbesondere Cameron (1970), 76–87, Döpp (1980), 89–94 Potz (1990), Nesselrath (1991) und Felgentreu (1999), 71–76. Zu den Parallelen zwischen Hon. III und Ruf. 1 vgl. auch u. 112.

solcherart negativ Charakterisierten stehen müsste, diesen als Scheusal zeichnet.²³⁹ Wie Rufin wird auch der geschmähte Ibis direkt nach seiner Geburt von den Rachedämonen (*Eumenides* 225) aufgenommen und u.a. mit der Galle von Schlangen eingerieben (227). Dass die höllische Amme ihrem Zögling mit der Milch auch ihren Wahnsinn einflösst, ist eine Vorstellung, die im *Ibis* klar ausgesprochen, von Claudian nur nahegelegt wird (*perbibit inde suae rabiem nutricis alumnus* 231 ~ *ubera quaesivit fletu* Ruf. 1,95).²⁴⁰

Danach preist Megaera Rufin als einen besonders gelehrigen Schüler: Unter ihrem Einfluss (*meque etiam tradente dolos artesque nocendi* 97) habe er es zu einer derartigen Meisterschaft im Lügen und Betrügen gebracht und seine natürliche Brutalität und Raffgier so stark entwickelt (98–108), dass die Lehrmeisterin eingestehen muss, von ihrem Schüler übertroffen zu werden (*ipsa quidem vinci fateor rapidoque magistram / praevenit ingenio* 109f.).²⁴¹ Dieser vereine alle Laster der unterschiedlichen Höllenbewohner in sich (*solus habet scelerum quidquid possedimus omnes* 111). Ist also zuvor die γένεσις Rufins behandelt worden, so haben wir hier gleichermaßen seine ἀνατροφή vor uns.

Der weitere Verlauf von *In Rufinum* zeigt allerdings, dass es Claudian kein vordringliches Anliegen war, die Fiktion eines Verwandtschafts- und Schülerverhältnisses seiner menschlichen Hauptfigur mit einem Dämon der Götterhandlung konsequent durchzuführen. Als nämlich Megaera, die inzwischen die Gestalt eines alten Mannes angenommen hat (134–139), mit Rufin vor dessen Haus zusammentrifft und ihn unter Hinweis auf ihre magischen Kräfte und ihr Wissen um die Zukunft für eine politische Karriere gewinnen will (140–163), kommt sie mit keinem Wort auf ihre enge Beziehung zu sprechen, von der eben zuvor noch die Rede war. Dabei würde es durchaus epischer Tradition entsprechen, dass eine Gottheit bei der Begegnung mit einem sterblichen Verwandten menschliche Gestalt annimmt und sich nicht sofort zu erkennen gibt: Man denke etwa an das erste Aufeinandertreffen von Venus und deren Sohn Aeneas bei Vergil (Aen. 1,305–417). Während sich die Göttin bei Vergil allerdings am Schluss der Szene zu erkennen gibt (Aen. 1,402–409), bleibt Rufin das ganze Gedicht hindurch über die tatsächliche Identität des unheimlichen Besuchers im Unklaren. Dem Sohn der Venus, der in der „Jägerin“ von Anfang an eine Gottheit vermutet (Aen.

²³⁹ Statius dürfte an dieser Formulierung übrigens besonderen Gefallen gefunden haben. Vgl. *silv.* 1,2,107–110: *Hanc ego ... tellure cadentem / excepi fovique sinu.*

²⁴⁰ Allerdings handelt es sich im *Ibis* um die Milch von Hunden. Zur Vorstellung, etwas Negativ-Prägendes mit der Muttermilch aufzunehmen, vgl. etwa Cicero, *Tusc.* 3,1,2 (*Nunc autem, simul atque editi in lucem et suscepti sumus, in omni continuo pravitate et in summa opinionum perversitate versamur, ut paene cum lacte nutricis errorem suxisse videamur*) oder Claudians Zeitgenossen Prudentius, *c. Symm.* 1,201f. (*puerorum infantia primo / errorem cum lacte bibit...*). Ein allgemeiner Hinweis auf *Ibis* und *Thebais* bei Hübner (1970), 103.

²⁴¹ Im Hintergrund steht vielleicht Lucan 1,326, wo es heißt, Pompeius sei ein derart gelehriger Schüler gewesen, dass er seinen Lehrmeister Sulla noch an Übeltaten übertroffen habe. Zu erinnern ist auch an die *Thebais* des Statius, in der sich die Furien wundern, dass sie von Menschen an Raserei übertroffen werden (11,537f.).

1,326–334), wird der Verdacht zur Gewissheit; Rufin dagegen, der in der betreffenden Szene zu keinem Zeitpunkt erkennt, wer da vor ihm steht, bleiben schließlich nur die Worte *Sequimur quocumque vocabis / seu tu vir seu numen* (170f.). Überzeugt wird Rufin weniger durch die Autorität seiner übermenschlichen Lehrmeisterin, die er ja gar nicht also solche erkennt, sondern – wie Claudian ausdrücklich festhält – vor allem durch die in Aussicht gestellten Verlockungen (*inlecebris capitur* 164).

Auch im weiteren Verlauf der Invektive spielt die anfangs so eindrucksvoll ausgemalte Beziehung der menschlichen Hauptfigur zu dem höllischen Monstrum aus der Unterwelt keine Rolle mehr. Zwar werden die Laster Rufins als jedes Maß überschreitend dargestellt (vgl. v.a. Ruf. 1,176–256), doch erscheint er selbst an keiner Stelle als eine übermenschliche Figur. Wenn die personifizierte Iustitia am Ende des ersten Buches im Gespräch mit Megaera Rufin als *tuus iste* bezeichnet (369), so wird damit kaum auf das von der Furie anfangs nahegelegte verwandtschaftliche Verhältnis angespielt: Vielmehr soll Rufin als ein Werkzeug in der Hand des Dämons gekennzeichnet werden, wie es schon die Aussage *Eoas Furiae iussu tendebat ad arces* vermuten lässt (172), mit der die Übersiedlung von Gallien nach Byzanz eingeleitet wird.

Am deutlichsten tritt der inhaltliche Bruch aber am Ende des zweiten Buches zu Tage, als der Schatten Rufins nach seinem gewaltsamen Tod in die Unterwelt hinabsteigt, also an eben jenen Ort gelangt, von dem man annehmen sollte, er sei ident mit dem, der am Beginn des ersten Buches so eindrucksvoll ausgemalt worden ist. Nichts weist hier darauf hin, dass Rufin in irgendeiner Weise mit diesem Ort verbunden oder gar mit einem seiner Bewohner verwandt wäre: Die dämonische Hauptfigur aus dem ersten Buch Megaera tritt in dieser Unterwelt ebensowenig auf wie sie in Ruf. 2 an irgendeiner anderen Stelle vorkommen würde. Jetzt sind es Aeacus und Cerberus, die sich äußerst ungehalten über den Neuankömmling zeigen, und die Schatten derer, die einst durch Rufin den Tod gefunden haben, schleifen diesen vor den Richtstuhl des Minos (Ruf. 2,454–465).²⁴² Nach einer kurzen Ekphrasis des unheimlichen Schauplatzes (466–472) und einem lehrgedichthaften Exkurs über die Seelenwanderung (473–493) schließt Claudian das Gedicht mit der Urteilsverkündung des Minos, was eine endgültige Verdammung von Stilichos politischen Gegner darstellt (498–527). Auch hier deutet nichts darauf hin, dass Rufin der Unterwelt und ihren Bewohnern nahegestanden hätte. Überhaupt zeigt diese Unterwelt mit ihren Richtern, den traditionellen Büßern und der

²⁴² Koster (1980), 312f. erinnert an den Schluss von Senecas *Apocolocyntosis*, weist aber auch darauf hin, dass hier ein weitverbreitetes Motiv vorliegt. Einige Parallelen bereits bei Fargues (1933), 229–231.

Seelenwanderung, die gewissermaßen nach dem Talionsprinzip durchgeführt wird²⁴³, so gut wie keine Gemeinsamkeiten mit jener Hölle vom Beginn des ersten Buches, in der sich ausschließlich dämonische Gestalten wie die Furien oder diverse personifizierte Übel aufzuhalten scheinen.²⁴⁴ Das Naheverhältnis Rufins zu den Ungetümen der Unterwelt, das Megaera am Beginn des ersten Buches eindrucksvoll präsentiert, spielt in der weiteren Invektive nicht nur keine Rolle mehr, es scheint überhaupt nie existiert zu haben.

Es wäre aber falsch, dies als groben kompositorischen Fehler Claudians zu werten. Auch wenn man von einer einheitlichen Konzeption der beiden Bücher *In Rufinum* ausgeht, wird man kaum behaupten wollen, dass insgesamt eine kontinuierlich fortschreitende Handlung das ganze Werk durchziehe. Für das Fehlen einer solchen können mehrere Gründe genannt werden: Zum Einen ist es für den Dichter nicht notwendig, einen in allen Punkten streng logischen Handlungsfortgang zu entwerfen, um das politische Hauptziel der Invektive zu erreichen, welches darin besteht, den Feind möglichst umfassend zu verleumden und schlecht dastehen zu lassen. Zum Anderen ist ein derartiger Aufbau auch vom Publikum Claudians sicherlich nicht in dem Sinne erwartet worden, dass alle Ereignisse lückenlos und stimmig nacherzählt werden sollten: Man war mit den geschilderten Ereignissen im Großen und Ganzen vertraut und erwartete vom Vortrag des Dichters keinen Geschichtsunterricht, sondern ästhetisch ansprechende Unterhaltung. Claudian lässt in seine politische Dichtung wunderbare Elemente einfließen, die man mit dem im traditionellen Epos vorherrschenden Weltbild verbindet. Ein Götterkonzil²⁴⁵ gehört ebenso zu diesen Elementen wie die enge Beziehung einer sterblichen Figur zu einem übernatürlichen Wesen oder die Schilderung der Unterwelt samt Gerichtshof, Büßer und Seelenwanderung (man denke an das sechste Buch der *Aeneis*). Eine in sich völlig stimmige und logisch fortschreitene Handlung benötigt der Dichter auf der göttlichen ebenso wenig wie auf der menschlichen Ebene, um mit seiner poetischen Schöpfung die intendierte Wirkung zu erzielen: Ebenso wie Honorius in den Konsularpanegyriken nicht durchgehend als übermenschlicher Heros auftritt, sondern lediglich in einzelnen Szenen als ein göttlicher Mensch gezeichnet wird, erscheint auch Rufin – in der Umkehr dieser panegyrischen Technik – nur in bestimmten Szenen als ein dämonisches Wesen, ohne dass diese Fiktion streng durchgehalten würde.

²⁴³ Zur Einkörperung ehemals menschlicher Seelen in charakterlich entsprechenden Tieren (Ruf. 2,483f.: *truculenti – ursi; praedones – lupi; fallaces – vulpes*) vgl. Platon, rep. 620abc und Tim. 90e–92c sowie Boethius, cons. 4,3,16–21. Zu dieser Passage auch Moreschini (2004), 68f.

²⁴⁴ Zu einigen Widersprüchen in Ruf. vgl. bereits Nesselrath (1991), 227f. Hajdu (1996/97), 100f. macht auf die inneren Brüche in den auf zwei Büchern angelegten Invektiven Claudians aufmerksam.

²⁴⁵ Außer Ruf. lässt Claudian noch Gild., rapt. (ebenfalls in der Unterwelt) und c.m. 53 (*Gigantomachia*) mit ähnlichen Versammlungen beginnen. Derartige Szenen ziemlich am Beginn von Epen kennt die römische Literatur seit Ennius; vgl. insbesondere Ovid, met. 1,163–252 und Statius, Theb. 1,197–302.

Claudians Publikum wiederum erwartete sich wohl gar keine kontinuierliche Handlung, wie man sie im klassischen Epos voraussetzen geneigt ist.²⁴⁶ Auch ist nicht davon auszugehen, dass man Äußerungen über die göttliche Abstammung des Herrschers in dieser Dichtung einfach für bare Münze nahm. Wenn Claudian also immer wieder auf Derartiges zu sprechen kommt, dann handelt es sich nicht um ein politisches Programm oder gar um ein „Glaubensbekenntnis“, sondern um ein geschicktes Aufnehmen und Verarbeiten von grundlegenden Elementen der panegyrischen Rede bzw. der epischen Dichtung. Beides verbindet sich in dieser Dichtung zu einer unauflösbaren Einheit: Claudian kann, wenn er Geburt, Abstammung und Erziehung seiner Hauptfiguren mit der Sphäre des Übernatürlichen und Göttlichen verknüpft, auf eine reiche literarische Tradition zurückgreifen, mit der er virtuos umzugehen versteht.

e) Sympathie der Natur – Macht über die Elemente

Es steht in der Macht von Göttern, durch bestimmte Handlungen oder durch die bloße Präsenz die Natur in einer Weise zu beeinflussen, wie es einem Menschen versagt ist. Erfolgt diese Einflussnahme auf die Umwelt unbewusst, so spricht man von der Sympathie der Natur, die nicht anders kann, als auf ein göttliches Ereignis bzw. auf die Macht eines *numen* zu reagieren. So heißt es etwa im homerischen Apollo-Hymnus, dass die Erde bei der Geburt des Gottes plötzlich zu „lächeln“ begonnen habe (μείδησε δὲ γαῖ' ὑπένεθεν hymn. 3,118), und beim Liebesakt Jupiters und Heras blüht die Vegetation rund um die beiden Gottheiten unwillkürlich auf (τοῖσι δ' ὑπὸ χθῶν διὰ φύεν νεοθηλέα ποίην, / λωτόν θ' ἔρσήεντα ἰδὲ κρόκον ἦδ' ὑάκινθον / πυκνὸν καὶ μαλακόν, ὅς ἀπὸ χθονὸς ὑψόσ' ἔεργε Il. 14,347–349). Oft reicht schon das bloße Erscheinen einer Gottheit, also die Epiphanie, um eine entsprechende wunderbare Reaktion hervorzurufen: Sobald Venus auf dem Ida eintrifft, um Anchises zu verführen, folgen wilde Tiere ihrem Weg, die sich sonst unversöhnlich feind sind, ganz als wären sie zahm (hymn. 5,69–72). Für den Fall, dass Götter die Natur und ihre Gesetze bewusst beeinflussen, braucht man keine Beispiele aufzählen, es genügt etwa der Hinweis auf die bekannte Geschichte der Verführung Alkmenes durch Jupiter in Gestalt ihres Gatten Amphytrion: Um möglichst lange mit Alkmene zusammen sein zu können, dehnt Jupiter den Zeitraum der Nacht kraft seines göttlichen Willens einfach aus.

²⁴⁶ Man darf nicht vergessen, dass sich eine gewisse Auflösung des Handlungskontinuums und vor allem der nur punktuelle, für eine bestimmte Einzelszene gedachte Einsatz des Götterapparats bereits bei Silius Italicus, dem letzten uns bekannten Epiker vor dem „Wiedereinsetzen“ der lateinischen Literatur im 4. Jh., deutlich abzeichnet. Dem Flavier wird diese stark an spätantike Dichtung gemahnende Technik immer wieder als poetisches Versagen angerechnet, vgl. Häußler (1978), 206–211 und Feeney (1991), 302–312.

Der Unterschied zwischen einem bewussten Eingriff einer Gottheit in den gewöhnlichen Lauf der Welt und dem unwillkürlichen Reagieren der Natur auf die göttliche Macht des *numen* ist freilich nicht immer klar festzulegen. Eine Gottheit kann bedingt durch ihr Wesen gar nicht anders, als die Natur, so wie der Mensch sie in ihren gesetzmäßigen Abläufen wahrnimmt, zu beeinflussen. Wo Dichter auf den traditionellen Mythos zurückgreifen, ist eine klare Unterscheidung nicht immer möglich und in vielen Fällen durchaus bewusst verschleiert: Im Venusproömium des Lukrez etwa legt die Aussage, alle Lebewesen, alle Winde, alle Wolken des Himmels, alle Blumen der Erde und alles Wasser würden der Göttin gehorchen (4–9), durchaus die Anschauung nahe, dies alles geschähe unwillkürlich, alleine aufgrund des *numen* der Venus; die weiteren Ausführungen (10–23) bis zu dem Satz *nec sine te quicquam dias in luminis oras / exoritur neque fit laetum neque amabile quicquam* führen diesen Gedanken fort und suggerieren, dass Venus hier allegorisch als lebensspendendes Prinzip innerhalb des Kosmos gesehen wird, was zum epikureischen Weltbild des Lukrez zumindest nicht im offenen Widerspruch stehen würde. Gleich darauf bittet Lukrez aber die Göttin nicht nur ganz traditionell um Beistand beim Dichten (24–28), sondern auch darum, aktiv in den Lauf der Welt einzugreifen und mit dem Beenden des Krieges einen Zustand kosmischer Unruhe zu beenden (*effice, ut interea fera moenera militiai / per maria ac terras omnis sopita quiescant* 29f.). Es ist offensichtlich, dass für den Dichter die Gottheit Venus allein durch ihre göttliche Präsenz die Natur beeinflusst, dass sie dies aber auch bewusst tun kann. Die Haltung des Lukrez ist insofern charakteristisch für die antike Dichtung, als an einem alten Denkmodell, das man aus der von Homer herrührenden Tradition kennt, zumindest an der Oberfläche wenig oder nichts geändert wird. Folglich zeigt auch die Macht der Venus bei dem epikureischen Lehrdichter Lukrez und jene der Venus bei dem panegyrischen Epiker Claudian trotz der Unterschiede zwischen den beiden Dichterpersönlichkeiten und ihrem Oeuvre gewisse Ähnlichkeiten, weil die jeweilige Darstellung in der selben epischen Tradition wurzelt.

Geht die Einflussnahme auf den ordnungsgemäßen Lauf der Natur nicht von einem göttlichen Wesen, sondern von einem Menschen aus, so kann man dies als „Wunder“ bezeichnen. Das Wunder rückt die verursachende Person in den Augen der übrigen Menschen in die Nähe der Göttlichkeit, da eine derartige Wirkkraft grundsätzlich nur Göttern zugestanden wird. Je auffälliger das einzelne Wunder ist und je öfter ein Mensch Wunder zu erwirken vermag, umso mehr entfernt sich dieser Mensch in der allgemeinen Wahrnehmung vom Status „Mensch“ und bewegt sich hin zum Status „Gottheit“. Wenn die Grenzen mehr und mehr verschwimmen, dann wird der Wundertäter üblicherweise in ein direktes Verhältnis zu einer ihn begünstigenden göttlichen Macht gestellt und z.B. als deren Sohn angesehen. In letzter

Konsequenz, und üblicherweise erst nach dem – oft wieder mit einem Wunder verbundenen – Ableben, verliert der Wundertäter den Status eines Menschen völlig und wird offiziell als Gottheit anerkannt.

Übermenschliche Macht über die Natur sprach man in der Antike Personen wie Pythagoras oder Empedokles zu. Zwar liegen erst aus späterer Zeit umfangreiche Lebensbeschreibungen dieser Männer vor, welche mit allem angereichert sind, was zum Bild eines θεῖος ἀνὴρ gehört, doch kann man anhand der Quellen beobachten, wie sich die entsprechenden Züge mehr und mehr über einen historischen Kern legen, sodass die herausragende Persönlichkeit erst zu einem Wundertäter, schließlich zu einem gottähnlichen Wesen wird.²⁴⁷ Das bekannteste Beispiel außerhalb der im strengen Sinn „klassischen“ antiken Literatur ist wohl das Bild des Jesus, wie es in den Evangelien gezeichnet wird: Nicht nur, dass Jesus immer wieder willentlich in den Lauf der Natur eingreift und somit zahlreiche Wunder vollbringt. Was zum Zeitpunkt seiner Geburt (Aufgehen eines Sterns: Matth. 2,2) und seines Todes (plötzliche Finsternis, Zerreißen des Vorhangs, Erdbeben: Matth. 27,45–51) passiert, sind typische Reaktionen der Natur auf ein Geschehen, das mit einer Gottheit in Verbindung steht. Es ist nur folgerichtig, wenn der Zenturio und die Wachen aus derartigen Naturvorgängen beim Tod Jesu den Schluss ziehen: *Vere dei filius erat iste* (Matth. 27,54). Auch spätere christliche Persönlichkeiten erreichen den Rang der „Heiligkeit“ durch das Vollbringen von Wundern, in denen sich ihre Macht über belebte und unbelebte Natur manifestiert.²⁴⁸

Es ist klar, dass die Person eines Herrschers besonders gern mit derartigen außergewöhnlichen Ereignissen, die tatsächlich vorgefallen oder erfunden sein können, verknüpft wird, sei es nun, dass man die Verbindung von politischer Seite her bewusst konstruiert, oder dass sie sich unbeabsichtigt nach und nach einstellt (meist liegt wohl eine Mischung aus beidem vor).²⁴⁹ In der spätantiken Panegyrik war der Bericht von der wunderbaren Macht des Gefeierten über die Natur ebenso konventionell wie etwa das Aufzählen von besonderen Vorkommnissen bei der Geburt eines künftigen Herrschers.²⁵⁰ Menander empfiehlt für den Epilog einer Preisrede, in welchem alle Verdienste des Kaisers aufgezählt werden sollen, Aussagen wie die Folgende: Ὅμβροι γὰρ κατὰ καιρὸν καὶ θαλάσσης φοραὶ καὶ καρπῶν εὐφορίαι διὰ τὴν βασιλέως δικαιοσύνην ἡμῖν εὐτυχοῦνται (377,22–24). Zwar geht es hier auf der Oberfläche um die

²⁴⁷ Vgl. Weinreich (1926), 60–68 und Bieler (1935), 103–105 mit den Stellenangaben zu den einzelnen Wundergeschichten. Material zur Sympathie der Natur auch bei Curtius (1993¹¹), 101–104.

²⁴⁸ Diese Macht gilt allerdings als bloß verliehen vom christlichen Gott. Zur „Trauer der Elemente“ beim Tod einer großen Persönlichkeit vgl. auch den Bericht des Ambrosius über die letzte Nacht des Theodosius (...*motus terrarum graves...iuges pluviae...ultra solitum caligo tenebrosior...ipsa igitur excessum eius elementa maerabant...* de ob. Theod. 1).

²⁴⁹ Einige Beispiele bei Weinreich (1926), 77f.

²⁵⁰ Zu den *Panegyrici Latini* vgl. Posset (1991), 29–35.

wirtschaftliche Prosperität des Reiches, die unter der „Gerechtigkeit“ des Kaisers herrscht, doch stellen die genannten Beispiele – sie reflektieren den klassischen dreifachen Aufbau des Kosmos Himmel, Erde, Meer – bewusst Ereignisse dar, die sich dem Wirkungsbereich eines Menschen eigentlich entziehen. Der Schluss, der aus ihnen gezogen wird, kann nur der sein, dass der Kaiser eben nicht nur durch die auch jedem anderen Menschen potenziell zukommende Eigenschaft der δικαιοσύνη für das Wohlergehen seines Volkes sorgt, sondern dass er eine besondere Verbindung zu den Göttern hat, bzw. dass ihm übermenschliche Kräfte zur Verfügung stehen, aufgrund derer er selbst wie eine Gottheit in den Lauf der Natur eingreifen und so Regen und gute Ernten erwirken kann.²⁵¹

Die Bedeutung dieses Menander-Beispiels für die panegyrische Praxis lässt sich an einem viel früher entstandenen Text ablesen: Plinius berichtet in seiner Lobrede an Kaiser Trajan, dass in Ägypten ungewöhnliche Trockenheit geherrscht habe und dass weder der Nil noch Regenfälle die kritische Situation entschärft hätten, worauf man den Kaiser wie eine Gottheit um Hilfe angerufen habe (*regio ... opem Caesaris invocavit* 30); nach einigen Ausfällen gegen Land und Leute von Ägypten, wie sie für die römische Literatur nicht ungewöhnlich sind (31), lobt der Festredner den Kaiser, welcher die „Fruchtbarkeit des Bodens übertrage“ (*terrarum fecunditatem ... transferret* 32,1), sodass er wohlwollender als der Himmel (und die mit diesem verbundene Gottheit Jupiter, so ist gedanklich zu ergänzen) erscheine: *Et caelo quidem nunquam benignitas tanta, ut omnes simul terras uberet foveatque* (32,2). Die konkreten Maßnahmen des Kaisers zur Organisation der Nahrungsmittelverteilung innerhalb des Imperiums werden von Plinius in Worte gekleidet, die an ein göttliches Eingreifen Trajans denken lassen, dem die Natur untertan ist (vgl. besonders 31,6 *ita beneficio tuo nec maligna tellus* und 32,3 *sed sive terris divinitas quaedam sive aliquis omnibus genius, et solum illud et flumen ipsum precor, ut hac principis benignitate contentum molli gremio semina recondat, multiplicata restituat*). Ebenso deutlich rückt der anonyme Festredner des Jahres 291 Kaiser Maximian in die Nähe des Himmelsgottes Jupiter, wenn er davon spricht, dass unter „seinem Licht“ (*lucem gentibus extulistis*) – und ganz im Gegensatz zu früheren Zeiten von Not und Hunger – jeder Acker die in ihn gesetzten Erwartungen übertrifft, dass die Getreidespeicher überquellen, und dass die Bauern mit dem Ernten und Weinlesen nicht mehr nachkommen (pan. 11,15).²⁵² Weniger auffällig wirken derartige panegyrische Überzeichnungen im Mantel der dichterischen Form. So lässt der Eklogendichter Calpurnius in einem Gespräch zweier Hirten die

²⁵¹ Vergleichbar ist es, wenn Paulus Silentiarius am Ende seiner poetischen Ekphrasis der Hagia Sophia ein Lob auf Kaiser Justinian einflucht und dabei behauptet, das Wasser in den Häfen beruhige sich für den Herrscher, dessen Macht wilde Ströme bezwinde (924–933).

²⁵² Vgl. auch Cassius Dio 65,8,1 mit Scott (1936), 9 sowie pan. 6,22,6 und 10,11,3.

wirtschaftlichen Segnungen der Regentschaft Kaiser Neros in Worten loben, die sich auf die Vorstellung des Goldenen Zeitalters beziehen: Die Tiere geben mehr Milch und Wolle, die gesamte Natur reagiert auf die göttliche Natur des Herrschers (4,102–129). Hier wird die seit Vergil in der lateinischen Literatur etablierte halb mythische, halb reale Welt der Hirten-dichtung benutzt, um auf den Kaiser gemünzte Aussagen wie *Illius ut primum senserunt numina terrae, / coepit et uberior, sulcis fallentibus olim, / luxuriare seges...* bildreich auszu-schmücken. Der Inhalt deckt sich weitgehend mit dem einer deklarierten Lobrede. In Verse umgegossen erscheinen die Ratschläge Menanders schließlich auch im c. 12 des Optatianus Porfyrius: Nachdem festgehalten wurde, dass Kaiser Konstantin *pia iura* und sein eigenes *numen* bis in die letzten Winkel des Reichs getragen hat (3–5), heißt es, die Sonne gehorche dem Herrscher, die Erde bringe Getreide und Wein hervor, Unwetter blieben aus (6–14). All das, weil dem *iustitiae lumen* Konstantin (15) die Elemente Untertan sind.

Aber nicht nur zur Sicherung der wirtschaftlichen Prosperität des Reiches im Frieden, sondern vor allem auch in der kriegerischen Auseinandersetzung mit dem Feind kann sich der römi-sche Kaiser, wie ihn die Panegyrik präsentiert, der wunderbaren Hilfe der Natur gewiss sein. Zeigt sich doch gerade hier, dass die Götter auf der richtigen Seite stehen und Beistand leisten bei der Beseitigung des „Bösen“, welches sich im jeweiligen Gegner des rechtmäßigen Herr-schers manifestiert. Je nach Situation, Kaiser und Redner kann dabei die göttliche Wirkmacht mehr auf die Hilfe bestimmter traditioneller *numina* oder auf das *numen* des Kaisers selbst zurückgeführt werden. Cicero etwa hat es mit dem Wohlwollen der Götter begründet, dass Pompeius bei seinen Aktionen zu Land und zu Wasser von Wind und Wetter tatkräftig unter-stützt wurde, und den Feldherren als einen Menschen präsentiert, der eine besonders enge Verbindung zu den Unsterblichen habe (...*eius semper voluntatibus non modo cives assense-rint, socii obtemperarint, hostes oboederint, sed etiam venti tempestatesque obsecundarint ... quot et quantas di immortales ad Cn. Pompeium detulerunt* 48).

Das wohl bekannteste Beispiel für die Macht des römischen Kaisers über die Natur im Kampf liegt in dem von mehreren Quellen berichteten „Regenwunder“ Marc Aurels vor, welches in den Feldzügen gegen die Quaden und die Markomannen 172/73 zur Rettung der eigenen Truppen und zur Vernichtung des Gegners führte.²⁵³ Derartige Berichte finden in großer Zahl Eingang in die *Panegyrici Latini*: Der anonyme Redner des Jahres 289 schreibt Maximian übermenschliche Kräfte über das Meer und das Wetter zu, die ihm bei seinen Unternehmungen zur See nützlich sein werden: ...*quam prosperi te succesus in re maritima secuturi sint, cui iam sic tempestatum opportunitas obsequatur* (pan. 10,12,3–8). Bei der Rückeroberung

²⁵³ Vgl. etwa SHA Marc Aur. 24,4: *Fulmen de caelo precibus suis contra hostium machinamentum extorsit su<i>s pluvia impetrata, cum siti laborarent.* Zur Verwendung dieses *exemplum* durch Claudian vgl. u. 94f.

Britanniens durch Konstantin, so liest man in einer späteren Festrede, sei gar der Ozean still gestanden (...*ita quieto mari navigavit, ut Oceanus ille tanto vectore stupefactus caruisse suis motibus videretur* pan. 6,5,4).²⁵⁴ Nazarius weiß ein ähnliches Wunder aus der Zeit nach dem Sieg Konstantins über Maxentius zu berichten: *Et nondum satis tempestivo mari adfuerunt tamen navigantibus felices aerae et fluctus secundi beatissimeque victoriam ipsa elementa iuverunt* (pan. 4,32,6). Überhaupt wird das Meer mit all seinen Gefahren gern herangezogen, um die Macht des Herrschers herauszustellen. Wenn diese Naturgewalt der kaiserlichen Person unterlegen ist, wie einmal gesagt wird (*Oceanus ... aut potentia vestrae maiestatis inferior aut pro debito vobis honore clementior* pan. 8,6,4), dann muss sich der Herrscher auf einer Stufe mit den Göttern befinden, die allein den Elementen Befehle erteilen können.

Auch in einem bereits christlichen Umfeld wiesen die Lobredner immer wieder auf die Macht des Herrschers über die Natur im Fall einer kriegerischen Auseinandersetzung hin: Die Vorstellung, dass die Winde dem Gotenkönig Theoderich gehorchten und so Einfälle der Vandalen verhindern würden, steckt offenbar hinter den Worten des Ennodius *quid castigatas Vandalorum ventis parentibus eloquar depraedationes...* (p. 280,13f. Hartel). In derselben Rede wird der „Kriegsdienst“ der Etsch für den König in geradezu hymnischen Worten gepriesen: *Pro te et lympha militavit ... salve, fluviorum splendidissime, qui ex maiore parte sordes Italiae deluisti...* (p. 273,15–274,3 Hartel).²⁵⁵ Auch Priscian knüpft an die Praxis der Panegyrik des 3. und 4. Jahrhunderts an, wenn er über einen Feldzug des byzantinischen Kaisers Anastasius sagt: *O pietas praestans, toto memorabilis aevo, / pro qua cum ventis sociantur proelia nimbis, / ignibus et rapidis armantur fulgura bello / percutiuntque sono concussa tonitrua montes ... Omnia sic habuit virtus elementa saluti!* (103–111).

Dass die Macht des Kaisers über Wind, Wetter, Blitz und Wasser in der Panegyrik stets besonders betont wird²⁵⁶, liegt wohl nicht nur daran, dass die entsprechenden Umstände im Falle einer feindlichen Auseinandersetzung zu Land oder zur See tatsächlich eine entscheidende Rolle spielten, sondern vor allem auch daran, dass die Herrschaft über diese speziellen

²⁵⁴ Der Verfasser dieser Rede spricht an einer anderen Stelle ganz offen aus: *Servit profecto, Constantine, ipsa rerum natura numini tuo...* (pan. 6,13,3).

²⁵⁵ Die Partie erinnert an pan. 12,18, wo der Redner den „heiligen Tiber“ rühmt und sich bei dem Fluss dafür bedankt, dass er Kaiser Konstantin gegen Maxentius beigegeben habe; vgl. u. Anm. 724.

²⁵⁶ Weitere Beispiele bieten die Lobrede des Symmachus auf den siegreichen Kaiser Valentinian II., welcher den Rhein auf seiner Seite habe (23 und 26 ...*maluit ad victoris iura transire*), sowie einige in der Anthologia Latina (382 Shackleton Bailey) überlieferte Verse des „Cato“ auf den Vandalenkönig Hunerich, welcher die Wasser (wie Moses) geteilt habe: ...*memorable factum, / quod verbo dividis aquas molemque profundi / discindis iussis, semel <ut> nudata natantum / iugera calcet homo*. Derartiges ließe sich noch vermehren. Dass in jüdisch-christlicher Sicht diese Überhöhung des Herrschers auch negativ bewertet werden konnte, leuchtet ein. An König Antiochos Epiphanes etwa wird genau das kritisiert, was die klassische Panegyrik rühmt: *Isque, qui sibi videbatur etiam fluctibus maris imperare ... et montium altitudines in statera adpendere ... nunc humiliatus ad terram in gestatorio portabatur* (2 Macc. 9,8).

Bereiche der Natur im traditionellen Mythos fest mit dem Göttervater Jupiter bzw. mit dessen Bruder Neptun verbunden waren. Der Kaiser, dessen Bild sich in der lateinischen Dichtung und in der Panegyrik seit augusteischer Zeit mehr und mehr an Jupiter orientierte, konnte durch die Betonung seiner Wirkkraft auf jene Naturgewalten noch deutlicher an diese oberste Gottheit angenähert werden: Ihm standen im Feld nicht nur seine Truppen, sondern vor allem auch die Mächte des Kosmos zur Verfügung.²⁵⁷

Abgesehen vom wirtschaftlichen Wohlstand im Frieden und vom militärischen Sieg im Kriegsfall kann sich die wunderbare Macht des Kaisers über die Natur und deren Gesetze immer dann zeigen, wenn er sich öffentlich in seiner Eigenschaft als Herrscher zeigt. So wie sich die Gottheiten des traditionellen Mythos zu bestimmten Anlässen den Augen der Sterblichen darbieten, so zeigt sich auch der römische Kaiser immer wieder in all seiner göttlichen Pracht der Öffentlichkeit. Bei solchen Anlässen, also üblicherweise im Rahmen eines Festaktes, kann es nicht ausbleiben, dass die Natur spontan den besonderen Status des Herrschers anzeigt, was von den Lobrednern festgehalten und interpretiert wird.²⁵⁸

Schon bei Ovid findet man ein derartiges Beispiel für die Sympathie der Natur. Der Dichter berichtet in den *Epistulae ex Ponto* (2,1) über einen Triumphzug des Germanicus, von dem man ihm erzählt habe: Nachdem einige Tage lang tristes Regenwetter geherrscht habe, hätte sich anlässlich dieses Festtages der Himmel auf göttliches Geheiß hin plötzlich aufgeklärt, und die Leute seien fröhlich zusammengeströmt, um Germanicus zu feiern (*Tu mihi narrasti, cum multis lucibus ante / fuderit assiduas nubilus Auster aquas, / numine caelesti solem fulsisse serenum, / cum populi vultu conveniente die...* 25–28). Das Wetter reagierte auf den festlichen Anlass und zeigte sich von seiner schönsten Seite.²⁵⁹ Ovid bringt damit ein Motiv zum Einsatz, dass in späteren panegyrischen Texten gleichsam als Fixpunkt bei der Beschreibung eines Kaiserfestes breit ausgemalt und ausgestaltet wird. So wird berichtet, dass unmittelbar nach der Machtübernahme durch Kaiser Maximian alle unangenehmen Naturphänomene verschwunden seien: *Statim igitur ut praecipitantem rem publicam refrenasti et gubernacula fluitantia recepisti, omnibus spes salutis inluxit: Posuere venti, fugere nubes, fluctus resederunt, et sicubi adhuc in longinquioribus terris aliqua obversatur obscuritas aut*

²⁵⁷ Ein Extrembeispiel ist die „himmlische Armee“, die Kaiser Konstantin laut Nazarius in Gallien zur Seite stand (pan. 4,14). Diskussion und Literaturangaben dazu bei Nixon / Rodgers (1994), 357–359. In einem auf Papyrus erhaltenen Fragment eines griechischen Verspanegyricus auf Diokletian – die Passage bei Miguélez Caveró (2008), 344, Anm. 401 – übergibt der Kapitolinische Zeus die Macht über Wasser und Land an den römischen Kaiser.

²⁵⁸ Hierher gehört auch das Motiv des Tieres, das die göttliche Macht des Herrschers erkennt und ihr huldigt. Da Claudian es – im Gegensatz etwa zu Martial in dessen Gedichten auf Domitian – kaum verwendet, bleibt es hier außer Betracht. Vgl. dazu Sauter (1934), 168f.

²⁵⁹ In dem wohl ebenfalls in augusteischer Zeit entstandenen *Panegyricus Messallae* wird gar berichtet, dass bei einer derartigen Szene die Sonne, die Winde, das Meer, die Tiere und Gott Jupiter selbst innegehalten und aufgemerkt hätten (121–134). Vgl. auch u. Anm. 288.

residuus undarum pulsus immurmurat, necesse est tamen ad tuos nutus dilucescat et sileat (pan. 7,12,7f.). Durch die geschickte Verknüpfung der Bilder vom Abziehen der Wolken, dem Sichlegen der Winde usw. mit der Vorstellung des Kaisers als Lenker des Staatsschiffs erreicht der Redner, dass das Publikum des Jahres 307 hinter den aus der Panegyrik bekannten Gemeinplätzen in diesem konkreten Fall auch eine diskrete Anspielung auf die aktuelle politische Situation erkennen konnte, als man damit rechnen musste, dass sich Galerius im Osten auf eine Auseinandersetzung mit Maximian vorbereiten würde.²⁶⁰

Üblicherweise wird die freundliche Reaktion der Natur auf das öffentliche Zelebrieren der Person des Kaisers aber recht äußerlich aufgefasst und umso leuchtender ausgestaltet, je weniger Substantielles zu berichten ist. Der Redner des wohl 297 in Trier vor Constantius gehaltenen Panegyricus kommt gleich zweimal auf das Thema zu sprechen: Ziemlich am Anfang der Rede weist er darauf hin, dass das hervorragende Wetter an diesem besonderen Tag kein Zufall sein könne, und fühlt sich an die Geburt der Welt erinnert, die zur selben Jahreszeit stattgefunden habe (*divinus ille vestrae maiestatis ortus ... cui dies serenus atque, ut celebrantes sensimus, ultra rationem temporis sol aestivus incaluit, augustiore fulgens luminis claritate quam cum originem mundi nascentis animavit* pan. 8,2,2).²⁶¹ Wenig später prunkt er noch einmal mit seinen naturwissenschaftlichen Kenntnissen, indem er die Macht der Tetrarchen über die Elemente auf Zahlenverhältnisse zurückführt: *Quippe isto numinis vestri numero summa omnia nituntur et gaudent, elementa quattuor et totidem anni vices et orbis quadrifariam duplici discretus Oceano et emenso quater caelo lustra redeuntia et quadrigae Solis et duobus caeli luminibus adiuncti Vesper et Lucifer...* (pan. 8,4,2). Beinahe nüchtern erscheint neben derartigen Ausführungen die Behauptung, dem Kaiser Maximian würden Sonne und angenehme Brisen begleiten, während andere vor Frost erstarren: *...ceteris hominibus atque regionibus vi frigorum adstrictis et oppressis vos solos aurae lenes vernique flatus et diductis nubibus ad itinera vestra directi solis radii sequebantur* (pan. 11,9,2).²⁶²

Dass die Darstellung der Freude der Natur über das öffentliche Auftreten des Kaisers, ebenso wie jene ihres Mitwirkens am Kampf, auch in einem christlichen Umfeld unproblematisch war, zeigt das Beispiel des Coripp. In seinem Verspanegyricus auf Kaiser Justin II. berichtet der Dichter am Ende des ersten Buches davon, wie sich der neue Herrscher zum ersten Mal dem Volk von Byzanz zeigt; dabei rufen nicht nur die Menschenmassen begeistert *Tu vincas,*

²⁶⁰ Vgl. Nixon / Rodgers (1994), 207, Anm. 44.

²⁶¹ Der *dies imperii* des Constantius war der 1. März. Die Vorstellung, die Geburt der Welt habe an einem warmen Frühlingstag stattgefunden, ist verbreitet; vgl. etwa das *Pervigilium Veneris* (Anth. Lat. 191,2 Shackleton Bailey): *...vere natus orbis est.*

²⁶² Vgl. außerdem noch pan. 5,7,6: *Quisnam ille tum nobis inluxit dies ..., cum tu ... portas istius urbis intrasti!*

Iustine, sondern der ganze Kosmos zeigt seine Freude und sein Einverständnis: *Omnia Iustino praebent elementa favorem, / omnia congaudent: Lux sacra palatia complet* (1,356–363).²⁶³

Claudian steht also bei der Verherrlichung von Menschen als Herren über die Natur bzw. bei der Darstellung der Sympathie des Kosmos mit dem Herrscher in einer langen panegyrischen Tradition. Beobachten wir nun, wie er diese im Einzelnen umsetzt.

* * *

Zuerst sei festgehalten, dass Claudian auch im mythologischen Kontext ausgiebig von der Vorstellung der Sympathie der Natur Gebrauch macht: So liest man in der *praefatio* zum Epithalamium für Honorius und Maria, in dem die Hochzeit von Peleus und Thetis nach-erzählt wird²⁶⁴, dass der Pelion selbst sich zu einem Brautgemach aufwölbt (1), und dass Flüsse bei dem freudigen Ereignis Nektar und Wein führen (7f.). Im zweiten Buch von *De raptu Proserpinae* stöhnt der Aetna dreimal auf (d.h. die Erde bebt), bevor Proserpina von Pluto geraubt wird (rapt. 2,7f.); später fordert er den Zephyr auf, Blumen für die Göttinnen aufsprießen zu lassen, was auch geschieht (2,71–93). Bei der Hochzeit Plutos mit Proserpina in der Unterwelt führen die düsteren Flüsse Acheron und Kokytos vor Freude Milch und Wein (2,351–354)²⁶⁵ – wie fest dieses Bild mit der Schilderung einer Hochzeit verbunden war, zeigt nicht zuletzt der Vergleich mit der oben erwähnten *praefatio* des Epithalamiums.

Wo Claudian in seinen politischen Gedichten von einem epischen „Götterapparat“ Gebrauch macht, fließen Szenen von der Sympathie der Natur ganz ungezwungen ein: So etwa im Haupttext des Epithalamium für Honorius und Maria, in dem geschildert wird, wie die Natur auf die Ankunft der Göttin Venus reagiert: *Adventu Veneris pulsata recedunt / nubila, clarescunt puris Aquilonibus Alpes. / Laetitia causas ignorat dicere miles / laetaturque tamen* (184–186). Hier wird Venus – trotz des in dem Gedicht behandelten zeitgeschichtlichen Ereignisses – nicht wesentlich anders gezeichnet, als es in der Tradition mythologischer Dich-

²⁶³ Etwas abgeschwächt wird diese Anleihe an traditionell heidnische Panegyrik, indem der Dichter folgendes nachträgt: *Signa dedit manifesta deus seque ipse probavit / Iustino claram regni inposuisse coronam* (1,366f.). Coripp überträgt auch die im Epos traditionelle Macht der heidnischen Gottheiten über die Natur auf den Christengott, vgl. Ioh. 1,287–291: *...deus, te cuncta fatentur / auctorem et dominum, et factorem elementa tremescunt; / te venti nubesque pavent, tibi militat aer / imperioque tuo nunc arduus intonat aether / magnaue concussi turbatur machina mundi*.

²⁶⁴ Zum Gebrauch dieser mythischen Episode im Epithalamium vgl. Menander 400,15–22 und die Literatur bei Viljamaa (1968), 106. Allgemei zur Sympathie der Natur bei Claudian Hübner (1970), 102f.

²⁶⁵ Reiches Material an Parallelen bei Gruzelier (1993) ad loc. Zur Rolle der Natur in rapt. vgl. Kellner (1997), 242–268.

tung zurück bis Homer der Fall ist.²⁶⁶ In Ol.Prob. 125f. erzittert die Umgebung dreimal beim Auftritt der göttlichen Roma, was allerdings – für Claudian typisch – auf Kaiser Theodosius keinen besonderen Eindruck macht. Auch wenn in der Invektive gegen Eutrop der Kriegsgott Mars auf den Plan tritt und seinen gewaltigen Speer schleudert, sodass die höchsten Berge Thrakiens aufstöhnen und noch die Gebirge und Flüsse in Lydien erzittern (Eutr. 2,160–173), handelt es sich um einen innerhalb der Götterszene ungezwungenen Effekt.²⁶⁷

Wirklich interessant für die vorliegende Arbeit sind aber jene Passagen im politischen Oeuvre Claudians, in denen menschliche Protagonisten ihre Macht über die Elemente zeigen bzw. die Natur von sich aus auf eine göttergleiche Persönlichkeit reagiert. Man kann trennen zwischen Episoden, in denen die Natur einen essentiellen Beitrag leistet, indem sie den Kaiser und die Seinen aktiv bei einem bestimmten Vorhaben unterstützt (v.a. in der Schlacht), und in solche, in denen sie nur eine schmückende Rolle spielt, sobald die Göttlichkeit des Herrschers bei einem repräsentativen Anlass sichtbar werden soll.

Wie es bei Claudian generell auffällig wenig Kampf- und Schlachtszenen gibt²⁶⁸, so sind auch jene Episoden, in denen die Natur den Kaiser im Feld aktiv unterstützt, eher die Ausnahme. Klar herausgearbeitet wird der kriegerische Einsatz der Elemente nur ein einziges Mal, nämlich wenn Claudian in Hon. III auf den Sieg des Theodosius über den Usurpator Eugenius zu sprechen kommt (87–98), welcher zum Zeitpunkt der Rezitation des Panegyricus etwas länger als ein Jahr zurücklag.²⁶⁹ Das Anliegen des Dichters besteht ganz offensichtlich darin, den Anteil des damals zehnjährigen Honorius an der militärischen Aktion seines Vaters herauszuheben: Die Passage beginnt dementsprechend mit der Aussage, der Sieg sei unter den Auspizien des Honorius errungen worden (*Victoria velox / auspiciis effecta tuis* 87f.)²⁷⁰, was insofern zutrifft, als Honorius 394 zum zweiten Mal das Konsulat bekleidete. Aber Claudian geht noch weiter: *Pugnastis uterque, / tu fatis genitorque manu* (88f.). Theodosius erscheint somit als ein tapferer Kämpfer, der freilich nur durch handfeste Gewalt (*manu*) zum Erfolg

²⁶⁶ Man kann Claudian z.B. mit Lukrez vergleichen: Folgt bei dem epikureischen Lehrdichter auf den Venus-hymnus die Bitte um Beilegung des Krieges, so ist es bei Claudian Venus selbst, die anlässlich des feierlichen Ereignisses den Krieg zurücktreten lassen will (*Gradivum, nostri comites, arcete parumper / ut soli vacet aula mihi...* 190–194). Zur Figur der Venus in Claudians Hochzeitsgedichten Riboldi (2006).

²⁶⁷ Schweckendiek (1992), 201f. spricht von „naiver Freude am grandiosen Spektakel“ und von „bunten mythischen Versatzstücken“, was Claudians poetischer Technik kaum gerecht wird. Der Dichter scheint eine Szene aus Kallimachos' *Hymnus auf Delos* (133–140), wo Ares mit dem Lärm von Speer und Schild ganz Thessalien erzittern lässt, zu kombinieren mit einer aus Statius' *Thebais* (4,1–8), wo Bellona (die Claudian gemeinsam mit Mars auftreten lässt) ebenfalls als Zeichen des Kriegsbeginns ihren Speer schleudert.

²⁶⁸ Dazu Dorfbauer (2008), 251–253.

²⁶⁹ Eugenius wurde am 5./6. September 394 vernichtend geschlagen, Hon. III im Jänner 396 rezitiert.

²⁷⁰ In Hon. IV 619–637 wird der Sieg des Theodosius über die Gruthunger 386 ebenso bewertet: *Quotiens te cursibus anni / praefecit, totiens accessit laurea patri* (621f.). Honorius war damals 2 Jahre alt und bekleidete zum ersten Mal das Konsulat.

gekommen ist, während Honorius von vornherein als eine Person präsentiert wird, die auf die Hilfe höherer Mächte (*fatis*) vertrauen kann.²⁷¹ Wird die Leistung der Beiden anfangs noch völlig auf eine Stufe gestellt (*pugnastis uterque*²⁷²), so wirkt Honorius im direkten Vergleich der Mittel (*fatis – manu*) unmerklich als der bedeutendere „Kämpfer“.²⁷³ Demzufolge wird Theodosius in der weiteren Beschreibung der Schlacht auch nicht mehr erwähnt. Es folgt vielmehr eine Art Hymnus auf Honorius, für welchen die Natur gekämpft habe (89–98):

Te propter et Alpes

*invadi faciles cauto nec profuit hosti
munitis haesisse locis: Spes irrita valli
concidit et scopulis patuerunt claustra revulsis.
Te propter gelidis Aquilo de monte procellis
obruit adversas acies revolutaque tela
vertit in auctores et turbine reppulit hastas.
O nimium dilecte deo, cui fundit ab antris
Aeolus armatas hiemes, cui militat aether
et coniurati veniunt ad classica venti.*

Vor allem das Eintreten von Wind und Wetter für Honorius ist ein Punkt, der – wie einleitend gezeigt wurde – für die antike Panegyrik typisch ist. In diesem Fall musste Claudian das „Wunder“ nicht erfinden, sprechen doch alle antiken Zeugnisse (mit der bezeichnenden Ausnahme des Zosimos) übereinstimmend von einer anfänglichen Übermacht der Truppen des Eugenius, die durch einen plötzlich aufkommenden Sturm überwunden werden konnte.²⁷⁴ An der historischen Richtigkeit dieser Darstellung ist also nicht zu zweifeln. Dass die bis auf Zosimos durchwegs christlichen Quellen diesen Vorfall als ein Gottesurteil zugunsten der neuen Religion auslegen, bedeutet aber keinesweg, dass der panegyrische Dichter Claudian, wenn er ebenfalls von einem Wunder spricht, damit dem Glauben seiner Auftraggeber Zugeständnisse machen wolle.²⁷⁵ Die religiöse Thematik ist für Claudian hier ebenso wenig

²⁷¹ Dass *fatum* spätestens seit Vergils *Aeneis* ein Schlüsselbegriff in der Beziehung des politischen Führers zur Ebene des Göttlichen war, muss nicht ausdrücklich betont werden. Vgl. u. 227f.

²⁷² Mit demselben Wort stellt Claudian an einer anderen Stelle (Ruf. 1,351–353) die Leistungen Stilichos mit jenen des Kriegsgottes Mars elegant auf ein und dieselbe Stufe; vgl. u. 136. Auch bei der Gleichsetzung der beiden Usurpatoren Eugenius und Maximus wendet Claudian diese Technik an (Hon. IV 73–76).

²⁷³ Claudian übertrifft damit noch die Darstellung des Verhältnisses Valentinian I. – Gratian, die Symmachus im Jahr 369 in einem Panegyricus für den jungen Kaiser gegeben hatte: *Laus omnis amborum est: Filium te exhibes reverentia, virtute collegam. Una est utriusque militia et coniuncta felicitas. Tu gaudes magisterio patris, ille contubernio iunioris* (or. 3,10). Mit der Darstellung Claudians vgl. auch den „Panegyricus auf Gaius Caesar“ in Ovids *Ars amatoria* (1,177–216), insbesondere folgende Passage: *Auspiciis annisque patris, puer, arma movebis / et vinces annis auspiciisque patris*. Dazu Schmitzer (2002), 287–298.

²⁷⁴ Vgl. Döpp (1980), 47f., Chuvin (2004²), 75 und Janßen (2004), 8, Anm. 29.

²⁷⁵ So Cameron (1970), 217.

wie sonst in seiner politischen Dichtung von Bedeutung. Er kommuniziert lediglich das historische Faktum in einer für die panegyrische Epik typischen Weise: Die Unterstützung des Kaisers durch die Natur in der Schlacht ist panegyrische Topik, und das Eingreifen der Winde, die in der mythischen Gestalt des Aeolus, welcher im Epos seit der *Odyssee* und der *Aeneis* als Protagonist etabliert ist, personifiziert werden, kleiden die Zeitgeschichte in jene literarische Form, die das zeitgenössische Publikum von der Dichtung Claudians erwartete und an ihr schätzte.²⁷⁶

Nur einmal spricht Claudian noch vom Beistand der Elemente im Kampf des römischen Kaisers, und zwar in einem historischen *exemplum*: In Hon. VI heißt es, Honorius sei nach größeren Leistungen für den Staat nach Rom zurückgekehrt als Marc Aurel, der zuvor durch den Eingriff des Himmels (Blitz- und Regenwunder) den Markomannenfeldzug abschließen habe können (339–355). Zwei unterschiedliche Erklärungen für das frühere Wunder bringt der Dichter vor: Entweder sei Magie im Spiel gewesen (*Chaldaea mago seu carmina ritu / armavere deos* 348f.) oder Jupiter habe eingegriffen, da Marc Aurel dies durch seine vorbildliche Lebensführung verdient habe, was Claudian für wahrscheinlicher hält (*seu – quod reor – omne Tonantis / obsequium Marci mores potuere mereri* 349f.). Beide Erklärungen sind aus anderen Quellen bekannt, dazu einige weitere, die explizit christlich motiviert sind.²⁷⁷ Allerdings gehen auch an dieser Stelle jene in die Irre, die die Passage in irgendeiner Weise zur Erörterung der religiösen Einstellung Claudians heranziehen wollen: Der panegyrische Dichter entscheidet sich deshalb für jene Variante, die das beste Licht auf Marc Aurel fallen lässt (Wunder verdient durch persönliche Integrität), um festzuhalten, dass Honorius den früheren Kaiser an Verdiensten sogar noch übertreffe: *Nec tantis patriae studiis ad templa vocatus, / clemens Marce, redis... laus ibi nulla ducum...* (339–342). Folgerichtig hätte der Himmel auch Honorius den Beistand nicht versagt, wenn es denn notwendig gewesen wäre (*nunc quoque praesidium Latio non desset Olympi, / deficeret si nostra manus* 351f.); da aber Honorius – im Unterschied zu dem an sich tüchtigen Marc Aurel – auf derartige Wunder nicht angewiesen ist, weil er in seinem Schwiegervater Stilicho einen fähigen Feldherren besitze, habe der Himmel nicht eingegriffen (*sed providus aether / noluit humano titulos auferre*

²⁷⁶ Dass christliche Autoren Claudian in ihrem Sinne gelesen haben, überrascht nicht: Augustinus (civ. 5,26) und der von ihm abhängige Orosius (7,35,21) zitieren die Verse *O nimium dilecte deo, cui militat aether / et coniurati veniunt ad classica venti*, wobei die heidnische Windgottheit Aeolus ausgelassen wird. Beide Autoren deuten diese aus einem Panegyricus auf Honorius stammenden Worte falsch als Lob des Theodosius. Dass dies dem ehemaligen Rhetor Augustinus unabsichtlich „passiert“ sein sollte, ist kaum vorstellbar. Vgl. Cameron (1970), 191f. Auch von christlichen Dichtern wurden die Verse in der Folge aufgenommen: So etwa von Paulinus von Petricordia an einer Stelle, wo vom Eingreifen Gottes durch Wetterumschwung die Rede ist (5,576–581), und vom sog. Heptateuchdichter, wenn er von der Feuersäule berichtet, die den Israeliten beim Zug durch die Wüste voranschritt (ex. 475f.).

²⁷⁷ Vgl. Cameron (1970), 223f. und Dewar (1996) ad loc.

labori, / ne tibi iam, princeps, soceri sudore paratam, / quam meruit virtus, ambirent fulmina laurum (352–355). Claudian gelingt damit das Kunststück, den innerhalb der römischen *exempla* traditionell positiv bewerteten Marc Aurel als fromm darzustellen, Honorius, dem der Panegyricus gewidmet ist, als noch besser als Marc Aurel zu präsentieren, und Stilicho, der hier strenggenommen gar nicht aufscheinen müsste, unaufdringlich als jenen Mann zu zeichnen, dessen *virtus* die Lorbeeren für Honorius erst möglich gemacht hat, welche dem früheren Kaiser nur durch übernatürliche Hilfe zugefallen sind. Man sieht also sowohl in Hon. III als auch in Hon. VI einen Dichter am Werk, der die konventionellen panegyrische Topoi elegant abzuwandeln und im Sinne seiner Patrone auszuwerten versteht.

Dies zeigt auch der Vergleich mit der Darstellung des Sieges über Eugenius, die Claudian in Ol.Prob. gibt, also in einem Werk, das entstanden ist, bevor er unter der Patronage Stilichos Anstellung am Hof von Mailand gefunden hatte. Hier erscheint das Lob völlig anders gewichtet: Nachdem Theodosius – von Honorius ist keine Rede – *fulmineis viribus* den Feind vernichtet hat (73f.; 104–112), ruht sich der Kaiser unter einem Baum aus (113–115). Nun freut sich die Erde mit ihrem Herren und bekrönt ihn (*dominum gavisa coronat / terra suum* 115f.), Pflanzen sprießen auf, um ihm ein Ruhelager zu bilden (*surguntque toris maioribus herbae* 116). Die Natur greift zwar nicht aktiv in den Kampf ein, sie bestätigt aber im Moment des Sieges die Legitimität des römischen Kaisers und akzeptiert seine Herrscherrolle über die Welt (*dominum ... suum*). Durch die wunderbare Sympathie der Natur, wie man sie aus Götterszenen in der Dichtung – aber auch aus bildlichen Darstellungen²⁷⁸ – kennt, erscheint Theodosius in diesem Moment der menschlichen Sphäre enthoben. Folgerichtig wird er gleich im Anschluss (117–123) in einem Gleichnis mit dem Kriegsgott Mars auf eine Stufe gestellt. Die poetische Technik, eine Person zuerst in einer wunderbaren Szene über normales Menschenmaß zu erheben und danach in einer σύγκρισις offen mit einer Gottheit zu vergleichen, ist bei Claudian auch an anderen Stellen beobachten.²⁷⁹

Überzeugt von der Macht des Kaisers über die Elemente sind schließlich auch jene Soldaten in Gild., die Honorius aussendet, um den Aufrührer Gildo zu bestrafen. Als diese sich bereits auf dem Schiff befinden, welches sie nach Afrika bringen soll, wird deutlich ausgesprochen, dass man im Hinblick auf eine glückliche Überfahrt lieber der übermenschlichen Macht des Herrschers vertraut als der Natur: *‚Certa fides caeli, sed maior Honorius auctor. / Illius auspiciis inmensa per aequora miles, / non Plaustris Arctove regor. Contemne Booten, / navita, turbinibus mediis permitte carinas. / Si mihi tempestas Libyam ventique negabunt, / Augusti fortuna dabit‘* (499–504). Hier liegt eine panegyrische Umformung einer prominenten

²⁷⁸ Man denke v.a. an die Darstellung der Terra/Tellus auf dem Theodosiusmissorium. Vgl. dazu u. 168.

²⁷⁹ Vgl. u. 98.

epischen Vorbildstelle vor, die der Szene besonderen literarischen Glanz verleiht: Der einfache Seemann Amyklas entschließt sich in Lucans Bürgerkriegsepos nur widerwillig dazu, Caesar in stürmischer Nacht auf seinem Boot zu befördern (vgl. die gesamte Szene 5,504–676). Der Feldherr ist allerdings überzeugt davon, an Macht über den Elementen zu stehen, und sagt unter anderem: *Italiam si caelo auctore recusas, / me pete* (579f.) ~ *Certa fides caeli, sed maior Honorius auctor*. Weiters: *Medias perrumpe procellas / tutela secure mea* (583f.) ~ *Navita, turbinibus mediis permittite carinas*. Und schließlich: *Quaerit pelagi caelique tumultu / quod praestet Fortuna mihi* (592f.) ~ *Si mihi tempestas Libyam ventique negabunt, / Augusti fortuna dabit*. Während Lucans Caesar allerdings ein Tyrann von übermenschlichen Ausmaßen ist, der weder göttliches noch menschliches Recht respektiert, erscheint Claudians Honorius als eine übermächtige Lichtfigur, auf deren Hilfe gerade in Gild. selbst Jupiter angewiesen ist.²⁸⁰

Insgesamt kommt den Themen „Macht über die Elemente“ bzw. „Sympathie der Natur“ im politischen Oeuvre Claudians aber meist eine ornamentale Rolle zu. Die entsprechenden Motive werden eingesetzt, um die Göttlichkeit des Kaisers in „ruhigen Momenten“, v.a. in repräsentativen Szenen, deutlich zu machen.²⁸¹

Kommen wir noch einmal zurück zu Hon. III: Nach der besprochenen Szene aus dem Bürgerkrieg zwischen Theodosius und Eugenius berichtet Claudian in aller Kürze vom Tod der feindlichen Anführer (102–104) sowie vom weiteren Vorgehen des Kaisers, der beschließt, den jungen Honorius von Konstantinopel nach Mailand kommen zu lassen (105–110). Dies wird als geographischer Katalog jener Gegenden gestaltet, die Honorius auf seinem Weg von Osten nach Westen durchzogen hat (111–125): Die Formulierung *Bistoniis alacer consurgis ab oris* (111) klingt dabei kaum zufällig an das Vokabular an, das man auch beim Aufgang der Sonne verwendete (vgl. etwa Verg. 3,588 oder Cor. Iust 2,150/53). Der Vergleich des Herrschers mit der Sonne ist in der panegyrischen Literatur weit verbreitet, und den Aufbruch des künftigen Kaisers vom Osten in den Westen mit einem Sonnenaufgang zu vergleichen, liegt nahe. Die Reise führt Honorius nun durch eine Art von „Märchenland“: Durch ständige Anspielungen auf den Mythos wird sie dem Bereich der Realität enthoben und lässt den Kaiser und die ihn umgebene Natur als etwas Wunderbares erscheinen: ...*linquis Rodopeia*

²⁸⁰ Vgl. u. 241–243.

²⁸¹ Hierher gehört auch die Schilderung der wunderbaren Naturzustände im Goldenen Zeitalter unter Honorius und Arcadius, die Claudian in Ruf. 1,380–387 gibt. Dazu vgl. u. 111–113. Allein auf die *superbia* Alarichs geht es zurück, wenn dieser behauptet ...*cesserit omnis / obsequiis natura meis: subsidere nostris / sub pedibus montes, arescere vidimus amnes* (Get. 525–527). Die Natur gehorcht in der Panegyrik Claudians ausschließlich den positiv gezeichneten und legitimen Vertretern des Imperium Romanum; die Worte Alarichs werden durch den für ihn negativen Ausgang der Auseinandersetzung mit Rom Lügen gestraft.

saxa, / Orpheis animata modis, iuga deseris Oetes / Herculeo damnata rogo; post Pelion intras / Nerinis²⁸² inlustre toris (113–116).²⁸³ Die Präsenz des Kaisers zeigt dabei entsprechende Auswirkungen: *Te pulcher Enipeus / celsaque Dodone stupuit rursusque locutae / in te Chaoniae movuerunt carmina quercus* (116–118). In Italien geht dies über in Anerkennung bzw. offene Anbetung von Honorius' Göttlichkeit durch die Städte und durch die Natur: *Gaudent Italiae sublimibus oppida muris / adventu sacrata tuo, summissus adorat / Eridanus blandosque iubet mitescere fluctus, / et Phaetontea solitae deflere ruinas / roscida frondosae revocant electra sorores* (121–125). Dies bedeutet die Zustimmung des Kosmos zu dem neuerschiedenen Kaiser im Westen. Am Ende seiner wunderbaren Reise wird Honorius von der Natur wie ein Gott verehrt, was die Legitimität seiner Position bestätigt.

Ähnlich ging Claudian ein Jahr später noch einmal vor, als er erneut anlässlich des Konsulats des Honorius einen Panegyricus rezitierte (Hon. IV, gehalten im Januar 398 in Mailand). Nachdem die Biographie des Kaisers von der Geburt bis hin zur Erhebung zum Augustus (10. oder 23. Januar 393) erzählt ist (153–170), wird der erste öffentliche Auftritt des Knaben geschildert. Noch bevor Claudian auf das Ereignis eingeht, schickt er voraus, dass der Himmel niemals deutlicher sein Einverständnis angezeigt habe (*nullis praesentior aether / adfuit ominibus* 171f.): Ein Sturm habe nämlich zuvor das Tageslicht verdunkelt und dichte Regenwolken zusammengeballt (*tenebris involverat atra / lumen hiemps densosque Notus collegerat imbres* 172f.). Doch sobald die Soldaten den neuen Kaiser anerkannt hätten, habe die Sonne (*Phoebus*) die Wolken aufgelöst (174f.), sodass zur selben Zeit „Honorius das Szepter und der Welt das Tageslicht“ gegeben wurde (*pariterque dabantur / scepra tibi mundoque dies* 175f.). Die Gegend um Konstantinopel, ja ganz Thrakien habe in hellem Glanz erstrahlt (176–180). Woher dieses plötzliche Licht gekommen ist, sagt der Dichter auch: Dies sei der Glanz der Herrschaft gewesen, der vom neuen Kaiser ausging (*imperii lux illa fuit* 182), und die Natur habe wohlwollend darauf reagiert (*praesagus obibat / cuncta nitor risitque tuo natura sereno* 182f.).

Hier liegt im Kern dieselbe Szene vor wie in dem oben genannten Bericht Ovids vom Triumphzug des Germanicus (epist. 2,1,25–28). Freilich braucht man deshalb nicht an direkte Benutzung des augusteischen Dichters durch Claudian denken: Beide Poeten waren mit der panegyrischen Topik gut vertraut und konnten unabhängig voneinander derartige Szenen gestalten. Interessant ist, dass Claudian auch in diesem Fall das „Wunder“ vielleicht gar nicht

²⁸² So die Konjektur Goodyears für handschriftlich überliefertes *neris*, was Hall (1985) ad loc. mit dem Kommentar „σολοικῶς“ bewertet, während er *neria baca* in Hon. IV 592 nicht antastet. Wie immer die korrekte Lesung sein mag, klar ist die Anspielung auf die mythische Hochzeit von Peleus und Thetis am Pelion.

²⁸³ Vgl. auch Schindler (2009), 78: „Honorius' Reise wird (...) eine Reise durch einen mythisch verklärten, der Realität entrückten Raum.“

erfunden hat: In zwei Chroniken wird für das Jahr 393 nämlich ein plötzlicher Einbruch von Dunkelheit, höchstwahrscheinlich eine Sonnenfinsternis, bezeugt, und zumindest einmal – bei Marcellinus Comes a. 393 – ebenfalls mit der Kaisererhebung des Honorius in Verbindung gebracht: *Honorium pater suus Theodosius in eodem loco quo fratrem eius Arcadium Caesarem fecit, id est septimo ab urbe regia miliario. Tunc quippe hora diei tertiae tenebrae factae sunt.*²⁸⁴ Dieser Fall könnte somit ähnlich zu bewerten sein wie der „Kampf der Winde“ für Honorius in Hon. III, nämlich dass Claudian ein tatsächlich vorgefallenes außergewöhnliches Naturereignis so ausgewertet hat, wie es für seine panegyrische Darstellung nützlich war. Das zweite, gemeinam mit dem Wetterumschwung aufgetretene Wunderzeichen eines plötzlich aufgegangenen Sterns (184–196), den Claudian als vestirnten Vorfahr des Kaisers deutet und mit dem Feuerzeichen des Ascanius aus Aen. 2,682–684 verknüpft, führt jedenfalls endgültig weg vom Tatsachenbericht und hin zur politischen Interpretation.²⁸⁵ Die ganze Szene wird durch eine σύγκρισις des Kaisers mit Jupiter abgeschlossen (197–202): Dies ist in einem panegyrischen Werk an sich nicht besonders originell, aber indem Claudian hier die Macht des noch jungen Göttervaters über die Elemente des Himmels auffällig betont (*primaevus Iuppiter ... lanugine nondum vernabant vultus*²⁸⁶ ... *tum scindere nubes / discebat fulmenque rudi torquere lacerto*), wird die Parallele zu dem dreizehnjährigen Honorius offensichtlich: Dieser hat sich bei seiner Präsentation als neuer Herrscher ebenfalls als „Meister des Wetters“ erwiesen. Honorius steht somit völlig auf einer Ebene mit Jupiter, welcher von der personifizierten Natur die übrigen Götter als Diener erhalten hat (*famulosque recepit / Natura tradente deos* 198f.).²⁸⁷

Beinahe unverändert bringt Claudian eine derartige Szene noch einmal in seinem 404 entstandenen letzten Panegyricus auf Honorius (Hon. VI 537–542)²⁸⁸ – diesmal allerdings am Ende des Werks und ohne das „Wunder“ besonders zu kommentieren:

²⁸⁴ Barr (1981) ad loc. geht davon aus, dass hier das „Wunder“ Claudians vorliegt. Die Diskussion der Quellen bei Lehner (1984), 54–56 führt dagegen zu einem negativen Ergebnis. Vgl. auch u. Anm. 285. Möglicherweise ließ sich Marcellinus Comes bei seiner Verknüpfung der Kaisererhebung mit dem Naturereignis von Claudian beeinflussen; an anderer Stelle zitiert er jedenfalls den Dichter: *Hic Eutropius omnium spadonum primus atque ultimus consul fuit, de quo Claudianus poeta ait: „Omnia cesserunt eunucho consule monstra“* (a. 399 = Eutr. 1,8).

²⁸⁵ Dies bringt Lehner (1984), 52–56 mit einem für 393 bezeugten Kometen in Verbindung, wohingegen er die Beziehung des claudianischen Unwetters zu einer ebenfalls bezeugten Sonnenfinsternis zurückweist (vgl. o. Anm. 284). Eine endgültige Entscheidung fällt schwer: Beide Ereignisse können dem Dichter als Anregung gedient haben, als er fünf Jahre später sein Gedicht verfasste – sie müssen aber nicht. Zum „Ascaniusstern“ vgl. auch u. 127f.

²⁸⁶ Im selben Gedicht sagt Claudian zu Honorius: *Quae gaudia mundo, / per tua lanugo cum serpere coeperit ora...* (642f.)

²⁸⁷ Zur poetischen Technik, einen Menschen zuerst in einer wunderbaren Szene darzustellen und ihn anschließend direkt mit einer Gottheit zu vergleichen vgl. auch o. 95.

²⁸⁸ Bei den Parallelen, die Dewar (1996) ad loc. anführt, ist manchmal nur vom Licht die Rede, das vom Kaiser ausgeht, ohne dass ein tatsächlicher Wetterumschwung erzählt würde. Übersehen hat Dewar die erwähnte

*Ipse favens votis solitoque decentior aer,
 quamvis adsiduo noctem foedaverat imbre,
 principis et solis radiis detersa removit
 nubila. Namque ideo pluviis turbaverat omnes
 ante dies lunamque rudem madefecerat Auster,
 ut tibi servatum scirent convexa serenum.*

Die bereits bekannten Elemente sind das zuvor herrschende schlechte Wetter, das plötzliche, vom Kaiser und von der Sonne ausgehende Licht anlässlich des festlichen Ereignisses, sowie die Schlussfolgerung, dass der Kosmos dem Herrscher untertan sei. Wieder ist es nicht völlig auszuschließen, dass Claudian Kapital aus einem tatsächlichen Ereignis schlägt: Warum sollte ein derartiger Wetterumschwung nicht tatsächlich stattgefunden haben? Einen guten Panegyristen macht es aus, die Realität nicht unnötig und offen zu verfälschen, sondern tendenziös in der Weise darzustellen, wie es der eigenen Sache bzw. der des zu Lobenden dienlich ist. Dass man in Hon. VI den bloßen Bericht in sechs Versen vorfindet, während in Hon. IV die Szene stark ausgeschmückt und durch Kommentare des Dichters interpretiert erscheint, mag man folgendermaßen erklären: Als im Jahr 398 vom ersten öffentlichen Auftritt des Kaisers zu sprechen war, erschien es Claudian richtig, den Bericht besonders genau und ausführlich zu gestalten; sechs Jahre später brauchte er sich nicht wiederholen, sondern beließ es bei einer knappen, ganz innerhalb des topischen Rahmens bleibenden Darstellung.

Aber nicht nur der Kaiser selbst ruft bei Claudian durch die seiner Person innewohnende übernatürliche Macht wunderbare Reaktionen der Natur hervor, auch bei anderen Mitgliedern der kaiserlichen Familie ist dies möglich: Die Vermählung Stilichos mit Serena, von der in Stil. 1,69–88 kurz berichtet wird, soll Sonne und Sterne vor Freude zu einem Reigentanz veranlasst haben (84f.), Milch- und Honigflüsse seien aus dem Boden hervorgebrochen (85f.), der Bosphoros, ja ganz Europa und Asien seien mit Blumen und Rosenkränzen bedeckt gewesen (86–88). Wie der Vergleich mit bereits bekannten Passagen aus Claudians Gedichten zeigt, liegen hier Topoi des Epithalamium vor (nupt. praef.; rapt. 2,351–354)²⁸⁹, welche Claudian anlässlich des Berichts über die Heirat in seinen Panegyricus aufnimmt. Bei den

Passage aus Ovids *Epistulae ex Ponto*. Außerdem handelt es sich bei den *vota* (537) kaum um „prayers of the Emperor’s loyal subjects“ für schönes Wetter, wie Dewar meint, sondern um die offiziellen *vota publica*. Zu diesen vgl. Alföldi (1980³), 199 und R.-Alföldi (1999), 117–120. Claudian verwendet das Wort gern metonymisch für das Zeremoniell (vgl. *Get. praef.* 24), wie bereits Felgentreu (1999), 121, Anm. 187 angemerkt hat.

²⁸⁹ In beiden Partien erscheinen die ungewöhnlichen Flüsse (Wein, Milch, Nektar). Zum Reigen der Gestirne vgl. folgende Passage einer Musterrede für die Hochzeit bei Menander: ...οὐρανὸς δὲ πεποικίλται τοῖς χοροῖς τῶν ἄστρον (406,28f.). Aufgefordert zur Sympathie mit der Hochzeit des Kaisers wird die Natur von Claudian in *fesc.* 2: Auch hier sind es vor allem Flüsse, die ihre Freude zeigen bzw. einzelne Regionen, die Blumen hervorbringen sollen.

beiden Vergleichsstellen handelt es sich um mythische Szenen (Hochzeit des Peleus und der Thetis bzw. von Pluto und Proserpina). Dies beweist, dass bei der Anwendung derartiger *loci communes* kein Unterschied gemacht wurde, was den jeweiligen Realitätsbezug einer Hochzeitsszene betrifft. Auch waren sie derart gebräuchlich, dass man nicht an eine bewusste Aufwertung Stilichos auf die Ebene des Kaisers denken muss.²⁹⁰ Claudian ist hier ganz unverdächtig, dem *magister militum* eine Ehre zukommen zu lassen, auf die dieser von Amts wegen keinen Anspruch gehabt hätte.

Auch Serena, die eben angesprochene Gattin Stilichos, wird von Claudian als Herrin über die Natur gepriesen: Schon bei ihrer Geburt hätten sich mehrere Wunder ereignet, Nymphen und Göttinnen das Kind aufgezogen (c.m. 30,70–89).²⁹¹ Auch hätte die Natur die Göttlichkeit der jungen Serena durch ihre Reaktionen deutlich bezeugt: Wo immer das Kleinkind hingekrabbelt sei (*quacumque per herbam / reptares* 89f.), seien Rosen und Lilien aufgesprungen (90f.); schief sie ein (*si placido cessissent lumina somno* 91), seien Veilchen hochgewachsen, die für sie eine Bettstatt von kaiserlichem Glanz gebildet hätten (*factura cubile / gramineum vernetque tori regalis imago* 92f.). Diese Vorzeichen hielt ihre Mutter für so bedeutend, dass sie sie nicht weiter erzählt habe.²⁹² Claudian überträgt hier den alten Epiphanietopos von der in Gegenwart einer Gottheit aufblühenden Vegetation auf eine menschliche Person, wobei es ihm in erster Linie um das Genrebild des göttlichen Kindes in der üppigen Natur geht. Die Zusammenstellung von Rosen, Lilien und Veilchen – Blumen, die als typische Vertreter bestimmter Farben (rot, weiß, violett) einen starken optischen Eindruck vor dem geistigen Auge des Zuhörers erwecken – hat in diesem Sinne eine gewisse Tradition: Auch Ovid und Statius, zwei Dichter, die auf plastische Anschaulichkeit und optische Effekte großen Wert legen, bringen die Schönheit von Frauen mit eben diesen Blumen in Verbindung (ars 2,115f.; met. 12,410f.; silv. 1,2,22).²⁹³

Noch deutlicher wird Claudian in einer vielleicht im Jahr 401 entstandenen Versepistel an Serena (c.m. 31). Es ist interessant, wie der Dichter in diesem Stück Gelegenheitsdichtung nicht weniger Gebrauch von der entsprechenden Topik macht als in seinen für die Öffent-

²⁹⁰ Mause (1994), 125 deutet dies an, wenn er sagt, dass „Claudian die Heirat zu einem der Geburt oder der Kaisererhebung vergleichbaren Geschehen (qualifiziert)“, und in weiterer Folge vom „Einverständnis der Natur mit der Vermählung und zugleich mit der neuen Herrscherin“ spricht. Serena war aber niemals Herrscherin.

²⁹¹ Dazu vgl. o. 73f.

²⁹² *Omina non audet genitrix tam magna fateri / successusque suos arcani conscia voti / spe trepidante tegit* (94–96).

²⁹³ Derartiges lernte man wohl beim Rhetor; in spätantiker Dichtung findet sich die entsprechende Zusammenstellung jedenfalls häufig. Vgl. etwa Drac. Rom. 2,135 und 7,45, Anth. Lat. 11,3f. und 389,8 (Shackleton Bailey) sowie Venant. c. 4,26, 125; 7,12,41 und 8,3,237.

lichkeit bestimmten politischen Werken.²⁹⁴ Claudian, der sich zum Zeitpunkt der Abfassung offenbar in Afrika befand, wo seine Hochzeit stattfinden sollte (43–58), bedankt sich in dem Gedicht für die Hilfe, die Serena ihm bei der Brautwerbung geleistet habe. Er vergleicht sich dabei selbst mit Orpheus, Serena mit Juno: Wie die Sterne der obersten Göttin dienen würden, so stünden Land und See unter Serenas Herrschaft (*Illius expectant famulantia sidera nutum, / sub pedibus regitur terra fretumque tuis* 35f.).²⁹⁵ Das Schreiben, das der Brautwerbung Claudians zum Erfolg verholfen hat, wird als göttliche Hilfe angesehen (*Suffecit mandasse deam: Tua littera nobis / et pecus et segetes et domus ampla fuit* 43f.). Hier liegt das Pendant zur Parallelisierung des römischen Kaisers mit Jupiter vor, die in der lateinischen Panegyrik so prominent ist. Über diese „normale“ Form der Lobpreisung geht Claudian aber am Ende des Briefs noch hinaus, wenn er Serena um eine glückliche Rückfahrt nach Italien bittet: *Saltem absens, regina*²⁹⁶, *fave reditusque secundos / adnue sidereo laeta supercilio. / Terrarum tu pande vias, tu mitibus Euris / aequora pacari prosperiora iube, / ut tibi Pierides doctumque fluens Aganippe / debita servato vota cliente canant* (57–62). In den einleitenden Worten *saltem absens fave* liegt eine bewusste Anspielung auf religiöses Formelgut vor: Serena, die zuvor ausdrücklich als Göttin bezeichnet worden ist, möge den Dichter wenigstens in ihrer Abwesenheit „gnädig sein“, wenn sie schon nicht leibhaft anwesend, d.h. *deus praesens* sein kann.²⁹⁷ Aber um welche Gottheit handelt es sich bei Serena eigentlich? Erschien sie zuvor noch als Juno in der Funktion als Ehegöttin, so bekommt sie nun durch die ihr zugesprochene Macht über Wind und Wetter²⁹⁸ Züge des Jupiter verliehen. Die Wendung *adnue sidereo laeta supercilio* ist eindeutig: Durch *adnuere* wird in der lateinischen Dichtung gern die Zustimmung Jupiters ausgedrückt (vgl. etwa Verg. Aen. 9,106 = 10,115), und die Verbindung von *adnuere* und *supercilium* geht auf Homer, Il. 1,528 zurück (ἦ καὶ κυανέησιν

²⁹⁴ Freilich darf man die Kluft nicht unterschätzen, die in der Gesellschaft des 4. und 5. Jahrhunderts zwischen einem aus Ägypten stammenden Dichter und einem Mitglied der kaiserlichen Familie bestand: Claudian konnte auch einen privaten Brief an Serena nicht völlig informell gestalten. Zum Verhältnis zwischen ihm und Serena vgl. Cameron (1970), 406–414 und Dohr (2006), 23–26. Interessehalber sei zu c.m. 31 angemerkt, dass der Einsatz von Serena, der Gattin von Claudians Patron Stilicho, für den Dichter nicht ohne Parallele ist: White (1978), 91f. spricht über Hochzeiten, die von dankbaren Patronen für Dichter eingefädelt wurden („It is reasonable to think that dutiful and pleasing companions were sometimes guided to an advantageous match“).

²⁹⁵ In *terra fretumque* liegt einerseits ein Hendiadyoin für „die ganze Welt“ vor, andererseits werden Serena eben jene Bereiche des Kosmos zugesprochen, die für die glückliche Heimkehr des Dichters von besonderer Bedeutung sind (*terrarum tu pande vias...aequora pacari iube*).

²⁹⁶ Zur Bezeichnung *regina* für weibliche Mitglieder des Kaiserhauses vgl. Hon. III 155, Hon. IV 166, nupt. 279, Stil. 1,82 und 2,361, c.m. 30,5 sowie c.m. 46,14. Die Adjektive *regius* und *regalis* in der Bedeutung „kaiserlich“ sind Claudian geläufig, wie es auch in zwei Ehreninschriften für Stilicho (CIL VI 1730 = ILS 1277; CIL VI 1195 = ILS 1278) über dessen Verwandtschaft mit dem Kaiserhaus heißt *ad columen regiae adfinitatis evecto* bzw. *in adfinitatem regiam cooptato*. Vorsichtiger musste der Dichter mit der Bezeichnung *rex* für den Kaiser umgehen, da diese nach wie vor einen verdächtigen Beigeschmack haben konnte. Vgl. allerdings nupt. 253 sowie Alföldi (1980³), 149 und Demandt (1998), 189f.; außerdem u. Anm. 543.

²⁹⁷ Die religiöse Konnotation von *favere* ist bekannt. Zum *deus praesens* vgl. u.a. die Anm. 558 und 560.

²⁹⁸ Entfernt vergleichbar ist ein Wunsch zum Abschied, den Hieronymus in einem Brief an Asella ausspricht: *Memento mei ... fluctusque maris tuis precibus mitiga* (45,7).

ἐπ' ὀφρύσι νεῦσε Κρονίῳν), eine Stelle, an welcher der Himmelsgott seine Allmacht hervorhebt.²⁹⁹ Dass die Brauen der Serena „sternengleich“ sind, bezieht sich einerseits auf ihre Schönheit, andererseits auf das helle, strahlende Wesen der ihr innewohnenden Göttlichkeit: Sie ist für Claudian gleichermaßen Jupiter und Juno. Man kann annehmen, dass Claudian mit dem Verständnis der hochgebildeten Serena rechnete und im Wissen um die korrekte Form – aber dennoch mit Augenzwinkern – seine Gönnerin sowohl als Juno als auch als Jupiter charakterisierte. Sie, die schon in ihrem Namen das Heitere, Ruhige der See und des Himmels trägt, wird quasi als kosmische Allgottheit um günstige Bedingungen bei der Heimreise angerufen. Das abschließende Distichon beinhaltet eine kleine Pointe: Hier stellt der Dichter künftige Werke in Aussicht – wenn er denn sicher nach Hause komme.

Wie die Natur Sympathie mit „Lichtgestalten“ wie Serena und Honorius im Guten bezeugt, so kann sie in der Darstellung Claudians auch auf negativ gezeichnete Charaktere entsprechend reagieren. Besonders zu nennen sind die Protagonisten seiner beiden Invektiven, Rufin und Eutrop.

Die Ermordung Rufins bringt in der Darstellung Claudians weitreichende Konsequenzen mit sich: Der Kosmos spürt das Ableben und reagiert darauf (*Senserunt convexa necem tellusque nefandum / amolitur onus iam respirantibus astris* 454f.).³⁰⁰ Freilich ist es bei Rufin nichts anderes als seine im Leben alles Maß übersteigende Schlechtigkeit, die nun den Tod zu einem Ereignis werden lässt, welches Erde und Sterne berührt. Die Elemente sind froh über das Verschwinden der verhassten Last, wie sie sich umgekehrt bei der Geburt der Serena freuen (c.m. 30,70–82). Dass die Natur auf den Tod eines außergewöhnlichen Menschen reagiert, ist ein verbreitetes Motiv. Allerdings wird normalerweise die Trauer über das Ableben einer verdienten bzw. göttlichen Persönlichkeit thematisiert, man denke nur an Verg. ecl. 5 oder an den Tod Christi (vgl. auch o. Anm. 248). Claudian, der mit dem reziproken Verhältnis von Panegyrik und Invektive bestens vertraut ist³⁰¹, wendet den Topos geschickt ins Negative.

Gehäuft werden die negativen Reaktionen der Natur auf einen politischen Gegner in den Invektiven gegen Eutrop: Erdbeben, Feuer, Überschwemmungen, unnatürlich gefärbter Regen, Missbildungen an Kindern, weinende Felsen, sprechendes Vieh und wilde Tiere, die sich bis in die Mitte von Städten vorwagen (vgl. Eutr. 2,24–58; außerdem Eutr. 1,1–23 und 317–345). Das Anliegen des Dichters besteht ganz offensichtlich darin, eine möglichst umfassende Liste

²⁹⁹ Die Verbindung von (*ad*)nuere und *numen* betont Pötscher (1959b), 356–359. Das Verb drückt die göttliche Willenskundgebung und Machtfülle aus.

³⁰⁰ Zur Unterwelt in Ruf. 2 vgl. o. 81f.

³⁰¹ Vgl. die Anm. 225 und 651.

von *portenta* zu geben, die den Aufstieg des Eunuchen zum Konsul begleitet haben sollen. Dieses Ereignis soll als widernatürlicher Vorgang hingestellt werden. Die einzelnen von Claudian genannten „Wunder“ sind dabei aus einschlägigen literarischen Prodigienkatalogen bekannt.³⁰² Keines darunter behandelt der Dichter eingehend, wichtig ist für ihn die massive Zusammenballung. Auch diese Passagen sind als invektivische Kehrseite zu den entsprechenden panegyrischen Motiven wie goldtragende Flüsse bei der Geburt, Milch-, Honig- und Weinbäche bei Hochzeiten, usw. aufzufassen: Die wunderbare Reaktion der Natur dient Claudian gleichermaßen dazu, seine „Helden“ als göttergleiche Übermenschen wie seine „Schurken“ als unmenschliche Verbrecher darzustellen.

f) Etablierung des Goldenen Zeitalters

Gewisse Parallelen zur Darstellung eines Menschen als Herren über die Elemente der Natur zeigt die poetische Präsentation des Goldenen Zeitalters. Auch hier erscheinen die in der Realität herrschenden natürlichen Gesetze auf wunderbare Weise außer Kraft gesetzt. Wie rasch deutlich werden wird, ist es für die römische panegyrische Literatur kennzeichnend, dass diese Wunder, ja das Kommen des Goldenen Zeitalters überhaupt, eine Reaktion der Natur auf einen Menschen darstellt, welcher sich von anderen Sterblichen unterscheidet und der Sphäre des Göttlichen stark angenähert bzw. ganz angehörig ist. Da die Idee des Goldenen Zeitalters in der antiken Dichtung auf vielerlei Weise verarbeitet worden ist, soll der folgende Überblick möglichst knapp ausfallen und sich auf das hier Wesentliche beschränken, nämlich auf die Verbindung der Vorstellung vom Goldenen Zeitalter mit der Politik bzw. mit der politischen Panegyrik.³⁰³

In Hesiods *Werken und Tagen*, dem ältesten poetischen Zeugnis, in dem die Vorstellung prominent behandelt wird (106–126), erscheint das „goldene Geschlecht der Menschen“ (χρύσειον μὲν πρότιστα γένος μερόπων ἀνθρώπων 109) – diese Bezeichnung bleibt im Griechischen üblich³⁰⁴ – als eine Generation, die ohne Leid und Probleme göttergleich dahinglebt und sich um das eigene Auskommen nicht sorgen muss. Die Erde bringt in dieser mythischen

³⁰² Dazu jeweils Schweckendiek (1992) ad loc. Man hat geglaubt, auch hier die historische Realität der Wunder Claudians bestätigt zu finden, und zwar durch Philostorgios, der von σεισμοί und anderen Katastrophen spricht (11,7). Diese Parallele ist allerdings äußerst unsicher; vgl. Döpp (1980), 162, Anm. 20 und Long (1996), 246f. Allgemein zu Prodigien bei Claudian Hübner (1970), 101–109, dessen Meinung, die Schilderung von Wunderzeichen durch den Dichter gehe teilweise auf „Abwehr gegen das Christentum“ (102) zurück, freilich zurückzuweisen ist.

³⁰³ Zum Goldenen Zeitalter allgemein Gatz (1967), zum panegyrischen Aspekt 134–143. Vgl. außerdem Sauter (1934), 19–24, Fo (1982), 67–69, Posset (1991), 66–68, Mause (1994), 222–225, R.-Alföldi (1999), 120–125 und Rehrenböck (2009). Auf den Schlussteil von Ruf. 1 beschränkt sich Garambois-Vasquez (2007), 252–255.

³⁰⁴ Zu Hesiod vgl. Gatz (1967), 28–51, der insgesamt festhält: „Erst seit Hesiod gibt es das ‚goldene‘ Geschlecht und damit eine ‚goldene‘ Zeit ... erst seitdem die Römer daraus die *aurea saecula* entstehen ließen, gibt es im eigentlichen Sinn ein ‚goldenes Zeitalter‘ (202).“

Urzeit unbestellt alles Lebensnotwendige hervor. Diese Phase einer glücklichen Harmonie zwischen Göttern, Menschen und der Natur wird als unwiederbringlich verloren betrachtet; aus einer Periode voller Unrecht, Zwietracht und körperlicher Entbehrungen blickt man sehnsüchtig auf sie zurück.

Vergil, der in seiner vierten Ekloge die Thematik des Goldenen Zeitalters aufgreift, bringt einige folgenschwere Neuerungen ein: Er verkündet in prophetischem Ton eine Rückkehr jener Zeit, die mit der Geburt eines Kindes einsetzen soll (6–10).³⁰⁵ Weiters verknüpft der Dichter das mythische Thema des Goldenen Zeitalters mit der römischen Politik (*si canimus silvae, silvae sint consule dignae* 3) und lässt Elemente des hellenistisch geprägten Herrscherlobs in seine Darstellung einfließen. Die Freude des Kosmos über die Geburt des Kindes malt Vergil detailliert aus: Die Erde lässt für das neugeborene Kind allerlei Pflanzen emporkommen, Tiere sind plötzlich besonders fruchtbar und sanft, alles Schädliche in der Natur vergeht (18–25). Mit dem Heranwachsen des Knaben nähert sich die Welt mehr und mehr dem ursprünglichen Goldenen Zeitalter an (26–45), bis sich schließlich alles zum Besten gewendet hat und das „Wunderkind“, zum Gott geworden, über den gesamten Erdkreis herrscht (15–17).

Diese Verbindung von Mythos und politischer Panegyrik wurde in der Folgezeit immer wieder aufgegriffen. Vergil selbst macht von ihr später an prominenter Stelle noch einmal Gebrauch, indem er Anchises in der *Aeneis* prophezeien lässt: *Hic vir, hic est, tibi quem promitti saepius audis, / Augustus Caesar, divi genus, aurea condet / saecula qui rursus Latia regnata per arva / Saturno quondam...* (6,791–794). Während der Dichter in der vierten Ekloge die Lobpreisung bewusst verhüllend gestaltet hat, sodass seit mehr als 2000 Jahren diskutiert wird, wer mit dem besungenen Kind denn eigentlich gemeint war (falls es denn eine konkrete Person bezeichnen sollte), identifizierte er in der *Aeneis* die Person des Augustus, also die des herrschenden Kaisers, mit dem Wiederbringer jener mythischen Glückszeit.

An diese beiden Möglichkeiten anknüpfend griffen die antiken Nachahmer Vergils in ihrer panegyrischen Ausgestaltung des Goldenen Zeitalters entweder zu leicht durchschaubaren Verrätselungen im hymnisch-prophetischen Stil oder zu offenem Lobpreis einer konkret genannten Persönlichkeit. Was dabei an Elementen aus der vierten Ekloge beibehalten wurde, sind in den meisten Fällen die sichtbaren Zeichen des Wunderbaren in der Natur, welche die gefeierte Person über das menschenübliche Maß hinaus erheben sollen. Diese konnten in weiterer Folge aber nicht nur jenem Hirtengedicht entnommen werden, sondern z.B. auch den

³⁰⁵ Zu den Innovationen des römischen Dichters vgl. Gatz (1967), 87–103 und Clausen (1994), 119–126. Zum Goldzeitalter bei Vergil und Horaz Rehrenböck (2009), 71–74.

so genannten *Laudes Italiae* der vergilischen *Georgica* (2,136–176), vor allem aber der Darstellung des Goldenen Zeitalters, die Ovid in den *Metamorphosen* bietet (1,89–112).³⁰⁶

Für Calpurnius, den nächsten uns greifbaren Nachfolger Vergils innerhalb der bukolischen Dichtung, ist die Verknüpfung dieser Gattung mit der Panegyrik bereits konstitutiv.³⁰⁷ Immer wieder benützt er seine Hirtengedichte zum kaum verhüllten Lobpreis der Regierung Kaiser Neros (ecl. 1,4 und 7), wobei die Idee des Goldenen Zeitalters eine zentrale Rolle spielt: Einmal wird eine Prophezeiung des Faunus präsentiert, laut welcher die *aurea aetas* anbricht, sobald ein *iuvenis* geboren wird, der unschwer als Nero identifiziert werden kann (1,33–88); ein anderes Mal heißt es, unter dem neuen Herrscher könnten endlich wieder *aurea saecula* besungen werden (4,5–8), woraufhin dessen Lob ausführliches vorgetragen wird (4,82–146). Beide Male dienen die Wunder des Goldenen Zeitalters dazu, den Gefeierten als Gott und seine Herrschaft als glücksbringende Heilszeit zu charakterisieren.³⁰⁸

Spätestens seit Nero stellte eine derartige Verklärung der Regierung des aktuellen Kaisers ein ganz konventionelles Thema dar.³⁰⁹ Wollte man ihm etwas Originalität abgewinnen, so boten sich die für die Panegyrik grundlegenden Techniken der ἀξίησις und der σύγκρισις an. Demgemäß behauptet Statius, dass die Ära Domitianans noch glücklicher sei als es das Goldene Zeitalter jemals gewesen ist: *I nunc saecula compara, Vetustas, / antiqui Iovis aureum-que tempus. / Non sic libera vina tunc fluebant / nec tardum seges occupabat annum* (silv. 1,6,39–42). Indem die mythische Glückszeit an Wein- und Getreidereichum überboten wird, erscheint die Gegenwart als noch „wundervoller“, der Urheber dieser Verhältnisse Domitian mächtiger als die von Statius ausdrücklich genannte Gottheit.

Es verdient angemerkt zu werden, dass diese panegyrische Auswertung des Goldenen Zeitalters vor allem in die römische Literatur festen Eingang gefunden hat, während sie in griechischen Werken kaum anzutreffen ist.³¹⁰ Dies hängt zweifellos mit der unterschiedlichen

³⁰⁶ Zum Goldzeitalter in den Dichtungen Ovids vgl. Rehrenböck (2009), 74f.

³⁰⁷ In diesem Sinne auch die wohl auf Sueton zurückgehende Donatvita: (*Vergilius*) *mox...ad Bucolica transiit, maxime ut Asinium Pollionem, Alfenum Varum et Cornelium Gallum celebraret* ... (19)

³⁰⁸ Im Gegensatz dazu wird die Regierungszeit von Neros Vorgänger Claudius immer wieder als unglücklich dargestellt, so wie auch Seneca vom Anbruch des Goldenen Zeitalters nach dem Tod des Claudius spricht (apoc. 4,1, v.a. *aurea formoso descendunt saecula filo*). Auch in dem vielleicht ebenfalls unter Nero entstandenen carn. Einsidl. 2,15–38 werden die nun herrschenden *aurea regna* thematisiert. Zur Panegyrik neronischer Zeit vgl. Bergmann (1998), 134–146 und Rehrenböck (2009) 76–78.

³⁰⁹ Laut Sueton, Tib. 59 spottete man bereits zur Zeit Kaiser Tiberius' *Aurea mutasti Saturni saecula, Caesar: / Incolumi nam te ferrea semper erunt*, was noch bissiger klingt, wenn man annimmt, dass eine offizielle Verklärung der aktuellen Regierung als „Goldenes Zeitalter“ bereits damals existiert hat.

³¹⁰ Menander kommt in seinen Anweisungen für den βασιλικὸς λόγος nicht auf das Goldene Zeitalter zu sprechen, ebensowenig die Autoren der von Opelt (1960) und Viljamaa (1968) untersuchten Dichtungen. Auffällig ist dies zumal in den (ps.)oppianischen Lehrgedichten, da in ihnen einerseits der Anschluss an Hesiod nahe liegen würde, andererseits „der römische Typus des Kaiserproömiums in der griechischen Literatur zu seiner vollsten Entfaltung findet“, wie Opelt sagt (436). Vgl. auch die Zusammenstellung der einschlägigen Stellen bei Gatz (1967), 138f., wo von 38 Passagen lediglich 4 aus griechischen Autoren stammen (dreimal Cassius Dio, einmal

Wirkung Vergils zusammen: Für jeden römischen Schriftsteller war dieser Dichter als Schulklassiker und „Klassiker“ eine Größe, die auf die eine oder andere Weise rezipiert werden musste. Im griechischen Bereich ist uns dagegen fast nur in der frühen Kaiserzeit und dann wieder ab dem 4. Jahrhundert ein gewisses Interesse an seinen Werken greifbar.³¹¹ Auf die bedeutende Rolle, die Vergil bei der Etablierung des Topos „Goldenes Zeitalter“ in der lateinischen Panegyrik gespielt hat, weist eine Passage in Symmachus’ 369 gehaltenen Lobrede auf Gratian deutlich hin: *Si mihi nunc altius evagari poetico liceret eloquio, totum de novo saeculo Maronis excursum vati similis in tuum nomen excriberem; dicerem caelo redisse Iustitiam et ultro uberes fetus iam gravidam spondere naturam...* (es folgen weitere Details) ... *iamdudum aureum saeculum currunt fusa Parcarum. Nec poeticis utar indicibus...* (or. 3,9). Es wäre schön, wenn man aus diesen Worten unterschiedliche Theorien von Panegyriken in Versen und in Prosa ableiten könnte, da sich der Lobredner Symmachus ja vom *poeticum eloquium* absetzen möchte.³¹² Dies ist aber kaum der Fall: Zum Einen liegt hier lediglich der Verweis auf den römischen Musterautor des Topos vor, zum Anderen versucht Symmachus nicht anders als Statius in der oben genannten Passage, das immer wiederkehrende Bild vom Goldenen Zeitalter unter dem aktuellen Herrscher originell in neue Worte zu fassen. Er greift dabei zum rhetorischen Mittel der Praeteritio: Zuerst heißt es, nur Dichtern stehe es zu, das Goldene Zeitalter zu schildern; dann führt Symmachus alle Details an, die er angeblich nicht ausschreiben will, um zuletzt festzuhalten, es herrsche wirklich das Goldene Zeitalter, was man gar nicht erst durch Aussagen von Dichtern beweisen müsse.³¹³

Tatsächlich belegen die aus der lateinischen Spätantike erhaltenen Werke zur Genüge, dass das Bild vom Goldenen Zeitalter zu einem Topos sowohl in der prosaischen Lobrede wie auch in Verspanegyriken geworden ist: Für die Prosarede sei auf den literarisch versierten Rhetor Eumenius verwiesen, der in seiner Rede *Pro instaurandis scholis* die verbesserten Zustände im Reich aufzählt und zu dem Schluss kommt, dass unter Diokletian und Maximian

Aristides), sowie 204–206. Zu ergänzen ist der Panegyricus des Prokop von Gaza auf Kaiser Anastasius, in dem es heißt: Ἀλλὰ γὰρ ἡμῖν τὸ χρυσοῦν ἐκεῖνο γένος τὸ μέχρι λόγων ἀδόμενον μόλις ἀπέδειξε τοῖς ἔργοις ὁ χρόνος (23). Außerdem wird in einem Fragment eines griechischen Verspanegyricus auf Diokletian der Auftritt des Kaisers mit dem Anbrechen eines Goldenen Zeitalters verbunden: Die Passage bei Miguélez Caverro (2008), 344.

³¹¹ Vgl. Baldwin (1976). Freilich ist es ausgerechnet die vierte Ekloge, die von niemand geringerer als Kaiser Konstantin in einer offiziellen Rede (*Oratio ad sanctos*) ausgiebig zitiert wurde, von der eine griechische Übersetzung im Anhang an Eusebios’ Biographie des Herrschers erhalten ist. Da Konstantin aber eine entschieden christliche Interpretation vorbringt (der neugeborene Knabe verweist auf Christus), konnte über diese Vermittlung die politische Dimension des Gedichts nicht rezipiert werden. Im Übrigen wurde die Zeit des Konstantin selbst als „golden“ gefeiert, ganz massiv etwa in der Dichtung des Optatianus Porphyrius (c. 3,12f.; c. 5,28–30; c. 7,24; c. 14,3–8; c. 15,6; c. 19,32).

³¹² In diese Richtung Schindler (2009), 21f.

³¹³ In einer sieben Jahre später für seinen Vater gehaltenen Rede wendet Symmachus das Bild noch einmal an: *Haec est illa Latii veteris aetas aureo celebrata cognomine, qua fertur incola fuisse terrarum necdum moribus offensa Iustitia. Pie regimur et quaedam pignora principum sumus...* (or. 4,15)

jene mythische Zeit wieder angebrochen sei: *Adeo ut res est, aurea illa saecula, quae non diu quondam Saturno rege viguerunt, nunc aeternis auspiciis Iovis et Herculis renascuntur* (pan. 9,18,5). Auch Eumenius macht klar, dass die Glücksperiode einst nur von kurzer Dauer war (*non diu quondam*), während sie nun ewig herrsche (*nunc aeternis auspiciis*).³¹⁴ Über 200 Jahre später kann Ennodius nach wie vor diese Tradition aufgreifen, wenn er meint, unter Theoderich herrsche ein Goldenes Zeitalter, welches allerdings durch die Geburt eines Nachfolgers noch glücklicher werden möge (*Sed utinam aurei bona saeculi purpuratum ex te germen amplificet* p. 286,13f. Hartel). Das Goldene Zeitalter ist hier kaum mehr als ein Synonym für die Regierung des aktuellen Herrschers. Die von Vergil einst in prophetischem Ton vorgetragene Ankündigung der Wiederkunft jener mythischen Glückszeit mit dem Kommen eines neuen Herrschers ist durch die Aufnahme in die Kaiserpanegyrik und die ständige Wiederholung in der Literatur und in anderen Dokumenten soweit abgestumpft, dass die Herrschaft jedes Kaisers als *aurea aetas* bzw. als *aureum saeculum / tempus / regnum* bezeichnet werden konnte, ja musste.

Was den lateinischen Verspanegyricus der Spätantike angeht, so ist – abgesehen von Claudian – auf Coripp hinzuweisen, der in seinem Lobgedicht auf Kaiser Justin II. dreimal auf das Thema zu sprechen kommt: Zuerst erwarten die byzantinischen Senatoren unter dem neuen Herrscher das Goldene Zeitalter (*aurea nascetur vobis regnantibus aetas* 1,185), dann wünscht es sich das Volk im Hippodrom (*aurea plebes / tempora principibus centenis vocibus optant* 2,308f.), schließlich greift allgemeine Heilserwartung in Konstantinopel um sich (*ferrea nunc abeunt atque aurea saecula surgunt / temporibus, Iustine, tuis* 3,78f.). Auch hier sieht man ganz deutlich, dass es längst zu einer Selbstverständlichkeit geworden ist, den gerade regierenden Kaiser als Bringer eines neuen Goldenen Zeitalters zu feiern.

Dass dies auch in offiziellen Dokumenten seinen Niederschlag gefunden hat, soll hier nur anhand einiger besonders markanter Details aufgezeigt werden.³¹⁵ Am Ende des 2. Jahrhunderts war die letztlich auf die Literatur zurückgehende gedankliche Verbindung der römischen Herrschaft mit dem Goldenen Zeitalter bereits so fest etabliert, dass Kaiser Commodus per Senatsbeschluss festsetzen ließ, seine Regierung solle als „Goldenes Zeitalter“ bezeichnet und unter diesem Namen in allen Aufzeichnungen geführt werden (Dio

³¹⁴ Dies ist die einzige Passage innerhalb der *Panegyrici Latini*, in der offen von *aurea saecula* die Rede ist. Klar angespielt auf diesbezügliche Vorstellungen wird in 10,11,3 und 11,15,4. Eine Abwandlung des Topos liegt im Vergleich mit den *Insulae Fortunatorum* vor, den Claudius Mamertinus anstellt (pan. 3,23), und der gewissermaßen in den *arva beata* bzw. den *divites insulas* bei Horaz, ep. 16,41–44 vorgebildet ist.

³¹⁵ Vgl. R.-Alföldi (1999), 120–125 sowie die verstreuten Bemerkungen bei Alföldi (1980³) und Kolb (2001).

72,15,6). Zwar wurde diese Überheblichkeit wenig geschätzt³¹⁶, doch zeigen erhaltene Münzen, Inschriften usw. zur Genüge, dass schon vor Commodus und auch nach ihm eine solche Verklärung der eigenen Regierung nichts völlig Unerhörtes darstellte. Gerade vom Ende des 4. Jahrhunderts, also aus jener Zeit, in welcher Claudian viele seiner politischen Gedichte verfasste, liegen nicht nur in den bereits genannten Lobreden, sondern vor allem auch in Inschriften einschlägige Dokumente vor: So wurde die Herrschaft von Valentinian, Valens und Gratian in Afrika als Goldenes Zeitalter bezeichnet³¹⁷, die des Theodosius in Byzanz³¹⁸ und jene des Honorius in Pannonien.³¹⁹ Eine vergleichbare Inschrift hat es laut der *Historia Augusta* bereits für Pescennius Niger gegeben, angebracht auf einer marmornen Portraitstatue, welche ein befreundeter König dem Kaiser geschenkt habe.³²⁰

Freilich blieb es vor allem der Literatur vorbehalten, die mit dem Goldenen Zeitalter verbundenen Bilder des Wunderbaren immer wieder neu zu gestalten und auszumalen, die den Herrscher ganz besonders in die Aura des Göttlichen tauchen. Eben das hat auch Claudian getan.

* * *

Bevor wir uns den politischen Gedichten zuwenden, sei darauf hingewiesen, dass Claudian auch in seinem mythologischen Werk *De raptu Proserpinae* das Thema des Goldenen Zeitalters behandelt, ja es gewissermaßen ins gedankliche Zentrum des Gedichts stellt. Wie man nämlich aus der großen Rede des Jupiter (3,18–65) erfährt, sind der titelgebende Raub der Proserpina und das daraus resultierende Herumwandeln ihrer Mutter Ceres auf Erden die notwendigen Voraussetzungen für eine historische Umwälzung: Das Goldene Zeitalter, dessen traditionelle Sorglosigkeit hier negativ bewertet wird (*Saturnia... otia et ignavi senium cognovimus aevi*), soll abgelöst werden durch eine Ära, in der die Menschen selbstverantwortlich und tatkräftig für ihr Wohl arbeiten.³²¹ Nur in der Unterwelt, die den Menschen nicht so einfach zugänglich ist und zu deren Herrscherin die Hauptfigur Proserpina werden wird, bleibt jene Glückszeit erhalten, über die Pluto Folgendes sagt: *Illic pretiosior*

³¹⁶ Vgl. etwa „Aelius Lampridius“: *Ipse vero saeculum aureum Commodianum nomine adsimulans vilitatem proposuit, ex qua maiorem penuriam fecit* (SHA Comm. 14,3).

³¹⁷ *Aureo saeculo ddd(ominorum) nnn(ostrorum) invictissimorum prin/cipum Valentiniani Valentis et Grat[i]ani...* (CIL VIII 7015 = ILS 5555 aus Cirta/Constantine in Numidien).

³¹⁸ *Haec loca Theodosius decorat post fata tyranni / aurea saecula gerit qui portam construit auro* (CIL III 735 = CIL III 12327 = CLE 285 aus Konstantinopel/Istanbul).

³¹⁹ *Salvo Aug(usto) aurea s(a)ecula videmus // Honori* (AE 1939, 264e). Vgl. auch CIL III 6009,09: *Salvo avo / Aurea s(a)ecula videmus // Honori.* (aus Savaria/Szombathely)

³²⁰ *... extat etiam epigramma Graecum, quod Latine hanc habet sententiam: Terror Aegyptiaci Niger astat militis ingens / Thebaidos socius, aurea saecula volens...* (SHA Pesc. 12,6)

³²¹ Vgl. Kellner (1997), 72–98.

aetas, / aurea progenies, habitat semperque tenemus, / quod superi meruere semel (2,285–287).³²² So reizvoll und interessant diese Behandlung des alten Mythos durch den spätantiken Dichter ist, mit seinen politischen Gedichten, hat sie nichts gemein. In diesen ist das Motiv des Goldenen Zeitalters fest mit der panegyrische Tendenz der einzelnen Werke verbunden. Claudian bewegt sich in jenen letztlich auf Vergil zurückgehenden Bahnen, die oben skizziert worden sind.³²³

Beginnen wir mit einer Passage, in der die Person des Kaisers im Mittelpunkt steht. Am Ende von Hon. III stellt Claudian seinem Publikum den in den Himmel aufgefahrenen, vergöttlichten Theodosius vor Augen, welcher sich wie die Sonne von Osten nach Westen bewegt und dabei das Reich seiner beiden Söhne Arcadius und Honorius überblickt (175–182). Hier heißt es ausdrücklich, dass die zwei neuen Herrscher wieder eine Zeit schaffen, die sich durch ein „edleres Metall“ auszeichnet (*saecula qui rursus formant meliore metallo* 184). Damit kann nichts anderes als das Goldene Zeitalter gemeint sein. Durch das Präsens *formant* macht Claudian sein Publikum darauf aufmerksam, dass vom Jetzt die Rede ist: Der Dichter und sein Auditorium leben bereits in der Goldenen Zeit unter den Nachkommen des Theodosius. Wie oben dargelegt, stellt diese von Claudian hier geradezu beiläufig eingeflochtene politische Aussage im Jahr 396 keine originelle Botschaft dar, sondern das zu erwartende Lob der aktuellen Regierung.

Nachdem dieser „Fixpunkt“ einmal vorgebracht ist, steht es dem Dichter frei, ihn individuell auszugestalten. Claudian nutzt dies hier weniger dazu, um eine spezielle politische Botschaft zu übermitteln³²⁴, sondern in erster Linie zu einer voraussetzungsreichen Auseinandersetzung mit der literarischen Tradition des Goldenen Zeitalters. Das Vertriebenwerden (*expellitur*) des

³²² Zu der Vorstellung von eigenen Sternen, Planeten sowie von den elysischen Feldern in der Unterwelt (2,282–285) vgl. u. Anm. 490.

³²³ Eine gewisse Sonderstellung nimmt die detaillierte Beschreibung von Venus' zyprischem Reich innerhalb der Götterhandlung von *nupt. ein* (49–85). Die Beschreibung des Aufenthaltsorts der Liebesgöttin zeigt in Details Gemeinsamkeiten mit der traditionellen literarischen Darstellung des Goldenen Zeitalters (ewiger Frühling; Felder, die ohne Bestellung aufblühen; ewige Jugend), und in dieser Passage des Gedichts fehlt jeglicher politischer Bezug. Die Parallelen wurzeln in bestimmten Vorstellungen vom idealen Lustort, dem *locus amoenus*, welche hier ebenso wie beim Goldenen Zeitalter zugrunde liegen. Dazu allgemein Curtius (1993¹¹), 192–206; speziell zu Claudian Frings (1975) ad loc.

³²⁴ Immerhin ist erkennbar, dass in den Versen 189–211 die Verbundenheit zwischen Arcadius und Honorius und somit die Einheit von Ost- und Westteil des Reichs besonders hervorgehoben wird (*unanimi fratres*), und dass dies unter der Leitung Stilichos vorgestellt wird (*maturo...moderamine* 183 kann nur ihn meinen). Die Aussage, die kaiserlichen Brüder könnten lediglich das erobern, was ihr Vater übrig gelassen habe (190f.), fügt sich nahtlos in den Duktus der gesamten Partie ein, in der das Lob für die aktuellen Herrscher durch die Person ihres Vaters, des vergöttlichten Theodosius, autorisiert wird. Die von Claudian abschließend prophezeiten triumphalen Feldzüge im Osten bis hin zu halbfabulösen Völkern (201–211) sind einerseits dichterisch-panegyrische Hyperbolik, andererseits die seit Augustus gängige römische „Herrschaftsideologie“ (vgl. etwa Vergil, *geor.* 3,26–36 oder *Properz* 3,4,1–6). Sie mutet zwar angesichts der Realität des späten 4. Jh. phantastisch an, doch wird sie kaum jemand für bare Münze genommen haben. Vgl. dazu auch u. Anm. 548.

personifizierten *Ambitus*, von dem die Rede ist (186–188), bildet ein Gegenstück zum Kommen der *Virgo*, durch welches bekanntlich bei Vergil der Beginn der neuen Goldenen Zeit gekennzeichnet ist (*iam redit et Virgo* ecl. 4,6). Dies wiederum geht zurück auf Hesiod, wo die personifizierten Αἰδώς und Νέμεσις das Eiserne – also das letzte und minderwertigste – Geschlecht der Menschen verlassen und den Olymp aufsuchen (erg. 195–200), bzw. auf Arat, wo Παρθένος-Δίκη mitten unter dem Goldenen Geschlecht der Menschen lebt, sich vom Silbernen zurückzieht, und vor dem Bronzenen endgültig in den Himmel flieht (96–136). Dass der Wechsel von einem Zeitalter zum anderen mit dem Kommen und Gehen von bestimmten göttlichen Personifikationen zusammenfällt, ist demnach eine gängige poetische Darstellungsform. Claudian übernimmt das Motiv des Rückzugs der Götterfiguren von Hesiod und Arat (bei Vergil handelt es sich umgekehrt um die Ankunft der *Virgo*); von Vergil wiederum stammt die grundlegende Verknüpfung mit der Idee der Wiederkunft des Goldenen Zeitalters. Anders als in allen genannten Referenzautoren sind es bei Claudian aber negative Personifikationen, die im Mittelpunkt der vorliegenden Partie stehen: Insgesamt also ein selbständiger und geschickter Umgang mit der literarischen Tradition. Dies gilt auch für das gemeinsam mit der Vertreibung von *Ambitus* erwähnte Gefesseltsein der *Avarities* (*luget Avarities Stygiis innexa catenis* 185–188). Das Bild lässt an die Jupiterprophezeiung in der *Aeneis* denken: Laut dieser wird in der ultimativen römischen Friedenszeit, die ihrerseits Züge des Goldenen Zeitalters trägt, der personifizierte *Furor* hundertfach gefesselt sein (1,294–296). Claudian übernimmt den Gedanken von Vergil, die sprachliche Ausformung von Statius (*Stygias ... catenas* Theb. 10,915), eine für ihn typische poetische Technik. In seiner Behandlung von *Avarities* und *Ambitus* liegt außerdem ein origineller Umgang mit einem Gemeinplatz der spätantiken Panegyrik vor: Da Habgier und Bestechlichkeit in der römischen Verwaltung der Zeit offenbar nicht unüblich waren, wurde die diesbezügliche Integrität von Beamten und ihre Gerechtigkeit nicht zuletzt im Sinne eines „Fürstenspiegels“ stets besonders gelobt (ein Beispiel dafür bietet etwa Mall. 261–269).³²⁵ Claudian verknüpft all dies mit Vorstellungen, die aus der literarischen Behandlung des Goldenen Zeitalters vertraut sind, ursprünglich aber nichts mit ihr zu tun haben. Sobald der Dichter in den folgenden Versen (189–211) aber die Weltherrschaft der Brüder Arcadius und Honorius breit ausmalt, steht er wieder ganz in der spezifisch römischen Tradition der „Zeitalterpanegyrik“, also letztlich in der Nachfolge der vierten Ekloge Vergils (*pacatumque reget patriis virtutibus orbem* 17). Um den gedanklichen Zusammenhalt von „Goldenem Zeitalter“ und römischem Herrschertum zu sichern, reichte Claudian und seinem Publikum offenbar bereits eine kurze Anspielung

³²⁵ Vgl. dazu Cameron (1970b), 126f. und Miguélez Caveró (2008), 345.

wie die Klausel *meliore metallo*, von der aus in der besprochenen Szene alles Weitere entwickelt ist.³²⁶ Das Sprechen von „Zeiten eines edleren Metalls“ klang für den Dichter und seine zeitgenössischen Rezipienten keinesfalls so dunkel wie es einem unvorbereiteten modernen Leser erscheinen mag: Im panegyrischen Kontext stellte das Publikum unwillkürlich und gleichsam von selbst jene gedanklichen Verbindungen her, die in der Einleitung skizziert wurden. Genau das brauchte Claudian auch, um die gewünschte Botschaft sicher zu übermitteln und gleichzeitig den konventionellen Bildern und Motiven etwas Neues hinzufügen bzw. sie in einer originellen Weise modifizieren zu können. So wurden die Interessen von Patronen wie Stilicho oder Honorius ebenso befriedigt wie die ästhetischen Ansprüche eines literarisch interessierten Publikums bzw. der eigenen künstlerischen Persönlichkeit.

Das beste Beispiel für eine gleichermaßen originelle wie effektive literarische Auswertung des Goldenen Zeitalters in einem politischen Gedicht bietet Claudian wohl im ersten Buch der Invektive gegen Rufin.³²⁷ In dem anfangs geschilderten Höllenkonzil (Ruf. 1,25–123) wirft die Furie Allecto den versammelten Dämonen und personifizierten Übeln vor, durch ihre Untätigkeit würde Theodosius sie auf Erden nicht anders verdrängen als Jupiter im Himmel, d.h. sowohl der Göttervater als auch der Kaiser könnten sicher regieren und Frieden, Glück und Wohlstand garantieren (*Heu nimis ignavae, quas Iuppiter arcet Olympo / Theodosius terris* 50f.).³²⁸ Dies hat, laut Allecto, folgende Konsequenzen: *En aurea nascitur aetas, / en proles antiqua redit! Concordia, Virtus, / cumque Fide Pietas alta cervice vagantur / insignemque canunt nostra de plebe triumphum. / Pro dolor! Ipsa mihi liquidas delapsa per auras / Iustitia insultat vitiisque a stirpe recisis / elicit oppressas tenebroso carcere leges* (51–57). Unter Kaiser Theodosius herrscht demnach ein neues Goldenes Zeitalter, sichtbar v.a. am Wiedererstarken von Recht und Gerechtigkeit. Dieses ist hier wieder durch göttliche Personifikationen gekennzeichnet, die der Furie ein Dorn im Auge sind.³²⁹ Claudian hat den panegyrischen Gemeinplatz „Goldenes Zeitalter unter dem aktuellen Herrscher“ in die epische Stilisierung seiner politischen Invektive zu einem Kampf Gut (Theodosius; Stilicho) gegen Böse (Rufin) einfließen lassen: Am Beginn von Ruf.1 wird in den zitierten Versen der

³²⁶ Dieselbe Wendung und eine vergleichbare poetische Technik werden sich noch an zwei anderen Stellen beobachten lassen (Mall 137; Stil. 2,454). *Melior metallo* scheint eine Prägung Claudians zu sein; wie aus ihrer dreimaligen Verwendung hervorgeht, sagte sie dem Dichter besonders zu.

³²⁷ Dazu vgl. auch Garambois-Vasquez (2007), 252–255.

³²⁸ So Hall (1985) nach der ältesten Handschrift. Es wäre zu erwägen, den in beinahe allen Codices überlieferten Text *quas caelo Iuppiter arcet* zu drucken, der den Gedanken *caelo Iuppiter – Theodosius terris* im Vokabular und durch die chiasmatische Wortstellung pointierter zum Ausdruck bringt.

³²⁹ An dieser Stelle wirkt es, als wäre die *proles antiqua* – sprachlich ein Gegenstück zu Vergils *nova progenies* in ecl. 4,7, aber gedanklich dasselbe – identisch mit den auf Erden herum wandelnden *Virtutes*. Zu möglichen poetischen Vorbildern für die einzelnen Personifikationen vgl. Keudel (1970), 69.

Gegensatz zwischen der Furie Allecto und der personifizierten Iustitia, der Repräsentantin der *aurea aetas*, thematisiert. Am Ende des Gedichts, sozusagen am Höhepunkt der Kampfhandlungen zwischen „Gut“ und „Böse“, stehen sich die Furie Megaera, die engste Spießgesellin Allectos, und die personifizierte Iustitia Auge in Auge am Schlachtfeld gegenüber (354–387).³³⁰ In ihren ersten Worten an die Tugend rühmt sich Megaera, das Goldene Zeitalter zunichte gemacht zu haben. Ihre Aufforderung, all das „Glück“ rundherum auf dem Kampfplatz zu betrachten, ist blanker Hohn, die Anspielung auf die früheren Aussagen der Allecto zum Goldenen Zeitalter im Imperium Romanum sind deutlich: *En tibi prisca quies renovataque saecula rursus, / ut rebare, vigent! En nostra potentia cessit / nec locus est usquam Furiis! Huc lumina flecte!* (357–359; vgl. *en tibi prisca quies ... en nostra potentia cessit ~ en aurea nascitur aetas, en proles antiqua redit*). Und Megaera fordert Iustitia auf, den Bereich der Menschen, also die Erde, zu verlassen und wieder in den Himmel zurückzukehren (*Linque homines sortemque meam, pete sidera, notis / autumni te redde plagis, qua vergit in Austrum / Signifer; aestivo sedes vicina Leoni / iam pridem gelidaeque vacant confinia Librae* 363–366). Spätestens hier wird klar: Die Iustitia in Claudians Ruf. 1 ist niemand anders als Arats Παρθένος/Δίκη bzw. Vergils *Virgo*. Ihr Scheiden würde eine neuerliche Verschlechterung weg vom Goldenen Zeitalter bedeuten, ein Absinken in eine Ära voller Krieg und Unglück, wie es die Furien ersehnen. Wenn die Göttin (*diva* 368) Iustitia daher im Folgenden einen Rächer prophezeit (*iam debitus ultor imminet* 369f.), der Rufin in seine Schranken weisen wird, so muss man den Hintergrund der vierten Ekloge Vergils bedenken, laut welcher ein göttlicher Knabe aller Welt Frieden bringen wird. Auf dieser Folie erweist sich die Panegyrik Claudians noch effektiver. Freilich nennt er den Rächer – anders als Vergil, aber im Einklang mit der späteren Kaiserpanegyrik – sofort mit Namen: *Iamque aderit laeto promissus Honorius aevo* (372). Die abschließende Ankündigung von gewaltigen Kriegstaten im Osten (374–376) sowie von der Fesselung Megaeras (377–379) macht nicht nur die Bezugnahme auf Vergil perfekt, sondern schließt das Gedicht auch auf Engste an die oben besprochene Passage von Hon. III an, das annähernd zur selben Zeit wie Ruf. 1 entstanden ist.³³¹

In Ruf. 1 erweitert Claudian seine Darstellung um die explizite Schilderung von Details, die das neue Goldene Zeitalter auszeichnen werden (380–387): Das Land wird allen Menschen gleichermaßen gehören; ohne Bestellung des Bodens werden die Ähren wachsen; Eichen

³³⁰ Vorbild für diese Szene dürfte das Aufeinandertreffen von Tisiphone und Pietas bei Statius, *Theb.* 11,482–496 sein, wo die Tugend ebenfalls auf dem Schlachtfeld von der Furie in die Flucht geschlagen wird.

³³¹ Zu den Ähnlichkeiten zwischen den beiden Gedichten vgl. auch o. Anm. 238. In der Diskussion um die Abfassungszeit von Ruf. 1 hat man bisher auf derartige literarische Argumente wenig geachtet.

werden Honig ausschwitzen, Wein und Öl in Strömen fließen; Schafe werden purpurnes Fell hervorbringen (dazu vgl. auch c.m. 30,72f.) und überall im Meer Edelsteine an den Algen blitzen. Diese Motive sind fast alle aus den einschlägigen Schilderungen des Goldenen Zeitalters, v.a. bei Vergil und Ovid, bekannt.³³² Sie bilden den Abschluss von Ruf. 1 und prägen damit dem Publikum, nicht anders als die Schlusspassagen der Konsulatspanegyriken, den Gedanken von der Wiederkehr des Goldenen Zeitalters unter dem aktuellen Herrscher lebhaft ein. Man beachte allerdings, dass diese Passage durchwegs im Futur (und nicht im Präsens wie das Ende von Hon. III) gehalten ist und dass sie nicht vom Dichter selbst als „Erzähler“ gesprochen wird, sondern von der Figur der Iustitia. Hier liegt der selbe Fall vor wie etwa auch bei der Rede des Tiberinus in Ol.Prob.(v.a. 240–246)³³³: Das allzu Wunderbare wird vom Erzähler Claudian nicht selbst vorgebracht, sondern auf eine wunderbare Figur „ausgelagert“, was den Tenor des Ganzen stimmiger erscheinen lässt und das Gedicht insgesamt literarisch aufwertet.

Nicht immer ist es der römische Kaiser, mit dem Claudian das Kommen einer neuen mythischen Glückszeit assoziiert. Jedoch treten im Zusammenhang mit anderen Personen oft nur einzelne Züge des Topos auf, und selten wird explizit gesagt, dass durch diese oder jene Tat einer nicht eng mit dem Kaiser bzw. mit seiner Familie verbundenen Persönlichkeit das Goldene Zeitalter wieder beginnen würde.

Ein Beispiel findet sich in Claudians frühestem lateinischen Verspanegyricus auf die Brüder Olybrius und Probinus anlässlich ihres Konsulats 395.³³⁴ In einem Monolog preist der stolze Flussgott Tiberinus „seine“ neuen Konsuln als künftige Dioskuren (240–246). Bei den Feierlichkeiten zum Konsulat mögen sich, so sein Wunsch, in der Natur Zeichen einstellen, die aus dem Goldenen Zeitalter bekannt sind (250–253): *Mella ferant silvae; iam profluat ebrius amnis / mutatis in vina vadis; iam sponte per agros / sudent inriguae spirantia balsama venae*. Der Dichter wählt bewusst drei Kennzeichen aus, die das Publikum mit der Idee des Gold-

³³² Ungewöhnlich und originell erscheint lediglich das Motiv der Edelsteine, das zudem betont am Ende der Passage und im letzten Vers des Gedichts steht. Hier geht es dem Dichter, dessen Oeuvre allenthalben ein besonderes Gefühl für optische Eindrücke beweist, offensichtlich um die Wirkung, die das strahlende Bild *ridebunt virides gemmis nascentibus algae* erzielt.

³³³ Zu dieser vgl. u. 238–240. Coleman (1999), 69 bemerkt anlässlich eines vergleichbaren Falles im ersten Gedicht der *Silvae* des Statius, nämlich der Lobrede des Mettius Curtius für Domitian: „...Curtius’ legendary status legitimates a grandiose verbal register for his speech that would sound incongruous if Statius were to employ it *in propria persona*...“

³³⁴ Taegert (1988), 230 meint zusammenfassend, dass aufgrund des „unprogrammatische[n] Charakter[s]“ der zur Diskussion stehenden Passagen ein Bezug auf ein „mit diesem Konsulat anhebenden Goldenen Zeitalter“ unwahrscheinlich ist, doch weist er im ausführlichen Detailkommentar zu den entsprechenden Versen stets (und mit Recht) auf die Motivik der Goldaltersschilderung hin. Das Goldene Zeitalter war in der Spätantike eben fixer Bestandteil der politischen Panegyrik, ein konkretes „Programm“ war damit nicht verbunden. Vgl. auch Schindler (2009), 63 und 74f.

alters in Verbindung bringen musste (honigtragende Bäume; weinführende Flüsse; von sich aus aufsprießende, wohlriechende Stauden), damit der festliche Anlass im mythischen Licht verklärt wird. Doch geht er nicht soweit, Tiberinus offen von einem neuen Goldenen Zeitalter sprechen zu lassen. Diese Zurückhaltung findet wohl darin ihre Begründung, dass die politische Auswertung dieses Topos im späten 4. Jahrhundert bereits fest mit dem römischen Kaisertum, insbesondere mit der Person des regierenden Herrschers, verknüpft war. Man hätte es als unpassend empfinden können, wenn in einem Werk wie *Ol.Prob.* jemand anderer als der Kaiser als *renovator aurei saeculi* bezeichnet worden wäre: Immerhin war der Panegyricus fester Bestandteil der offiziellen Feierlichkeiten und dürfte im Beisein von zahlreichen bedeutenden Persönlichkeiten rezitiert worden sein. Außerdem wurde gerade dieses Werk zu einem kritischen Zeitpunkt vorgetragen (Anfang 395), als Theodosius und die römische Aristokratie beiderseits bemüht waren, die gespannten Beziehungen nach der Usurpation des Eugenius wieder zu normalisieren. Akzeptiert man die These, dass die Nominierung der beiden Anicierbrüder als neue Konsuln eine Art „Friedensangebot“ des Kaisers an den römischen Senat darstellte³³⁵, dann ist es leicht ersichtlich, dass die Abfassung dieses Panegyricus für Claudian eine Herausforderung darstellte, deren Bewältigung Diplomatie und Takt verlangte: Keinesfalls war es der geeignete Zeitpunkt, die jungen Konsuln in Begriffen zu loben, die dem Kaisertum vorbehalten waren.³³⁶

Mehr als 10 Jahre später verfasste Claudian noch einmal einen Konsulatspanegyricus auf eine Person, die nicht dem Kaiserhaus angehörte, und zwar für den Amtsträger von 399, Mallius Theodorus.³³⁷ In einer Szene beschreibt der Dichter, wie Mallius gerade sein altrömisch angelegtes *otium* verbringt (Beschäftigung mit Astronomie 100–112; 126–131), als die personifizierte Iustitia vom Himmel herabsteigt und ihn auffordert, ins öffentliche Leben zurückzukehren und das Konsulat zu übernehmen (113–197). Schon Claudians Beschreibung der Göttin macht – nicht zuletzt durch Rückgriffe auf das eigene Werk – klar, mit wem man es zu tun hat. Eingeführt wird Iustitia nämlich in Worten, die in auffallend ähnlicher Form bereits am Schluss von *Ruf.1* zu finden sind, wo die Gottheit, wie oben besprochen, als Entsprechung zur Παρθένος/Δίκη aus dem Zeitaltermythos auftritt: *Deserit autumni portas, qua vergit in Austrum / Signifer et noctis reparant dispendia Chelae* (Mall. 119f.) ~ *autumni te redde plagis, qua vergit in Austrum / Signifer...* (*Ruf. 1,364–366*). Dieser (vergilische) Aspekt der Rückkehr des (aratischen) Zeitabschnitts wird von Claudian offen ausgesprochen: *Lae-*

³³⁵ Vgl. Taegert (1988), 37–40.

³³⁶ Vgl. auch u. 155f. zur Behandlung der Apotheose in *Ol.Prob.*

³³⁷ Zur politischen Bedeutung des Gedichts vgl. Döpp (1980), 150–158. Der vom Ostteil des Reiches für dieses Jahr ernannte Konsul Eutrop hat im Westen vielleicht keine Anerkennung gefunden; vgl. allerdings die Zeugnisse bei Burrell (2003), 111, Anm. 5.

tatur terra reverso / numine, quod prisca post tempora perdidit auri (122f.). Das Motiv tritt zwar im eigentlichen Gespräch zwischen Mallius und Iustitia (135–197) eher zurück, wird aber von der Gottheit in ihrer Anrede an Mallius ein letztes Mal betont angesprochen, sodass es der gesamten Szene gedanklich anhaftet, was für die Interpretation nicht unwichtig ist: *Malli, sincera bonorum / congeries, in quo veteris vestigia recti / et ductos video mores meliore metallo / iam satis indultum studiis, Musaeque tot annos / eripuerunt mihi* (135–139). Wie Iustitia ein Wesen der Goldzeit ist, so gehört auch Mallius kraft seiner entsprechenden *mores* dieser mythischen Ära an.³³⁸ Dass diese durch sein Konsulat wiederkehren könnte, wird nicht ausdrücklich gesagt, vom Dichter aber nahegelegt. So umfasst Iustitias Rede ein ausführliches Lob der aktuellen Regierung (159–171), unter welcher bereits die göttlichen Personifikationen *Clementia*, *Pietas*, *Pax* und *Fides* am Werk wären. Diese kennt man als Gefährtinnen der Iustitia zum Teil bereits aus Ruf. 1, wo ausdrücklich vom Goldenen Zeitalter auf Erden unter der Herrschaft des Theodosius die Rede ist (51–59). *Perfidia* und die *Furien* erscheinen in Mall. ebenso als bezwungen und gebannt wie es in Hon. III von *Avarities* und *Ambitus* geheißen hat (185–188).³³⁹ Schließlich spricht Iustitia davon, dass sie und die übrigen Tugenden die Sterne verlassen hätten und sich wieder innerhalb der friedlichen Städte aufhalten würden: Eine klare Umkehrung der Darstellung Arats, wo *Παρθένος-Δίκη* nach der Goldenen Zeit eben jene Städte verlässt und im Umland Zuflucht sucht, bevor sie sich ganz auf den Sternenhimmel zurückzieht (105–136).

Als eine Pointe kann man die Aufforderung der Iustitia werten, Mallius möge sich doch erneut ihrer „mühevollen Arbeit“ zuwenden (*nostro rursus te redde labori* 140), wo es doch ein Charakteristikum des durch *Παρθένος-Δίκη* symbolisierten Goldenen Zeitalters ist, dass Mühsal und Anstrengung gänzlich fehlen. Im Übrigen liegt hier eine jener Szenen vor, in denen es Claudian seinem Publikum zumindest nahe legt, die Götterszene allegorisch aufzufassen: Dass Mallius Theodorus gerade dann im *otium* von Iustitia besucht wird, als er sich mit der Astronomie beschäftigt (*illa ... se moenibus infert et ... invenit aetheros signantem pulvere cursus...*), könnte man so aufschlüsseln, dass er bei seinen Studien auch über das Sternbild der *Παρθένος-Δίκη* reflektierte; als er dabei ihrer göttlichen Macht innewurde (*ut procul aspexit fulgentia Virginis ora cognovitque deam*), hat er sich nach einem inneren Zwiegespräch, symbolisiert durch die Unterhaltung mit Iustitia, dafür entschieden, unter der herrschenden Regierung wieder in das öffentliche Leben zurückzukehren, weil es sich nun lohnt, Verantwortung für die Allgemeinheit auf sich zu nehmen. Freilich widerspricht so einer

³³⁸ Zur Klausel *meliore metallo* vgl. o. Anm. 326.

³³⁹ *... fractis ut lugeat armis / Perfidia et laceris morientes crinibus hydri / lambant invalido Furiarum vincla veneno ~ luget Avarities Stygiis innexa catenis / cumque suo demens expellitur Ambitus auro.*

durchgängigen allegorischen Interpretation z.B. die plastisch geschilderte Wirkung der Epiphanie der Iustitia auf die Natur (121–123 Tierfriede stellt sich ein; vgl. das Venusproömium bei Lukrez): Iustitia ist eine sehr plastische und somit „reale“ Figur. Es ist anzunehmen, dass der *poeta doctus* Claudian derartige Zweideutigkeiten stehenließ bzw. konstruierte, um den ästhetischen Reiz seiner Gedichte zu erhöhen und dem Publikum verschiedene Deutungsmöglichkeiten offen zu lassen.³⁴⁰ Klar bleibt jedenfalls die Anbindung des neuen Konsulats an das Goldene Zeitalter durch die Verbindung zwischen Mallius Theodorus und Iustitia.

Im Unterschied zu Olybrius, Probinus und Mallius Theodorus gehörte Stilicho, als er im Jahr 400 zum ersten Mal das Konsulat bekleidete, der kaiserlichen Familie an, und zwar sowohl durch seine Ehe mit der Theodosiusnichte Serena, wie auch durch die 398 stattgefundene Heirat seiner Tochter Maria mit Honorius. Bedenkt man, dass der *magister militum* immer wieder als der eigentliche Adressat des Lobes in Claudians gesamtem politischen Werk erscheint, und dass der Dichter in Stil. offensichtlich ein besonders großes, wenn nicht gar sein bedeutendstes literarisches Projekt gesehen hat³⁴¹, so verwundert es nicht, dass auch die Ausgestaltung des Topos vom Goldenen Zeitalter in diesem Werk einen gewissen Höhepunkt erreicht.

Im zweiten Buch hält die personifizierte Roma eine lange Ansprache an Stilicho, in welcher sie ihn tadelt, trotz aller Verdienste noch immer nicht das Konsulat übernommen zu haben, ihm dann die Amtsinsignien überreicht und ihn ausführlich lobt (279–407). Zu den äußeren Zeichen der neuen Würde Stilichos gehört eine wunderbare, von Roma und Minerva angefertigte Purpur toga (*cinctus, quos tibi divino mecum Tritonia duxit pectine* 331–333). Diese ist mit „demselben Gold bestickt, aus dem Lachesis das Goldene Zeitalter Roms unter Stilicho gewirkt“ habe (*eodem nevimus auro, / aurea quo Lachesis sub te mihi saecula textit* 334f.). Die Ähnlichkeit dieser Aussage mit Seneca, apoc. 4,8f. (Lachesis knüpft unter dem Staunen der übrigen Parzen aus prächtiger Wolle den Schicksalsfaden für ein unter Nero beginnendes

³⁴⁰ Vgl. auch o. 68f. Feeney (1991), 129–187 bemerkt zu Recht im Status von zahlreichen vergilischen Götterfiguren der *Aeneis* eine kalkulierte und letztlich unaufgelöste Spannung zwischen realen, handelnden Figuren und allegorischen Verdichtungen psychologischer Vorgänge; dies dürfte – in sicherlich beschränkterem – Maß auch für Claudian gelten.

³⁴¹ Vgl. Felgentreu (2001), 93–104. Was die ursprüngliche Konzeption von Stil. und die moderne Einteilung in drei Bücher angeht, so ist festzuhalten, dass die ersten beiden Bücher einen abgeschlossenen Panegyricus darstellen, der wohl im Jänner 400 in Mailand rezitiert worden ist, während im so genannten „dritten“ Buch ein eigenständiges Werk vorliegt, das einige Monate später in Rom vorgetragen wurde. Vgl. Cameron (1970), 149 und Felgentreu (1999), 229–235. Anders, aber kaum überzeugend, Döpp (1980), 182–185.

Goldenes Zeitalter)³⁴² ist weniger bedeutend als die Assoziationen zur vierten vergilischen Ekloge, die Claudian erweckt: Auch bei Vergil sind es die Parzen, die das neue Goldalter „anfertigen“ (46f.). Bedenkt man, dass im 4. Jahrhundert die politische Idee eines neuen Goldenen Zeitalters untrennbar mit der vergilischen Prophezeiung verquickt gewesen ist, so kann man davon ausgehen, dass das Publikum Claudians auch hier eine Anspielung auf die vierte Ekloge erkannte. Dies bereitet die folgende Ekphrasis der Konsularsrobe vor (339–361), auf welcher die Darstellung der Geburt eines künftigen Sohnes des Honorius und der Maria sowie die von einer künftigen Heirat des Eucherius, dem Sohn des Stilicho und der Serena, mit Galla Placidia, der Schwester des Honorius, breiten Raum einnimmt. Wie bei Vergil das Goldene Zeitalter mit der Geburt eines Kindes verknüpft ist, so schafft es auch Claudian in dieser Szene – wesentlich geschickter als die meisten Nachahmer des augusteischen Dichters – die beiden Themen miteinander zu verknüpfen, wobei freilich die konkreten Bringer des Goldenen Zeitalters eindeutig genannt werden: Zum Einen ist dies Stilicho, der neue Konsul, zum Anderen werden dies sein Sohn Eucherius sowie sein zu erwartender Enkel sein.³⁴³

Was aber Stil. 2 zum eindrucksvollsten Beispiel von Claudians Verwendung des Topos „Goldenes Zeitalter“ macht, ist das Ende des Gedichts (421–476), welches – wie oft bei dem Dichter – die panegyrische Aussage in Form einer Art von Kunstmythos überhöht und so maßgeblich dazu beiträgt, den ästhetischen Wert des an sich in der Tagespolitik verhafteten Werks zu heben. Mit der feierlich-epischen Einleitung *est ignota procul nostraeque impervia genti, / vix adeunda deis, annorum squalida mater...* beginnt die phantastische Schilderung einer Höhle, die von der Ouroboroschlange³⁴⁴ umwunden wird. Vor der Höhle wacht die personifizierte Natura (432), in ihr lebt ein *verendus senex*, der die Naturgesetze und den Lauf der Welt bestimmt (433–440). Diese beiden Figuren besucht der Sonnengott Sol, um das neue Zeitalter, das mit dem Konsulat Stilichos anbricht, auszuwählen. Er lässt das Erz, Eisen und Silber, welches sich in der Höhle befindet, bei Seite und wählt ein „Goldenes Jahr“ aus (441–453). Nur diese „Zeit aus besserem (= besten) Metall“ (*melioris saecula metalli* 454f.)³⁴⁵ ist eines Stilicho würdig. In einer kurzen Rede beschwört Sol daraufhin einige Kennzeichen des bevorstehenden Goldalters: Feldfrüchte und Wein sollen üppig vorhanden sein (457), außer-

³⁴² Diese und einige weitere Reminiszenzen listet Keudel (1970) ad loc auf. Ob Claudian das betreffende Werk Senecas gekannt hat, ist fraglich.

³⁴³ Ohne auf die literarische Folie der vergilischen Ekloge einzugehen bemerkt Felgentreu (2001), 101–103 mit Recht, dass aus der Szene die dynastischen Bestrebungen Stilichos abzulesen sind. Diese wurden freilich enttäuscht: Der hier prophezeite Enkel wurde nie geboren, Eucherius nicht mit Galla Placidia verheiratet, sondern im Zuge der Vorfälle nach Stilichos Beseitigung 408 ermordet. Vgl. zu der Ekphrasis auch Lawatsch-Boomgaard (1992), 183–187.

³⁴⁴ Der Versbeginn *ore vorat* in 430 soll möglicherweise lautmalerisch an οὐροβόρος anklingen. Der Terminus, der in der gesamten Beschreibung nicht explizit fällt, würde so unterschwellig doch eingeführt werden.

³⁴⁵ Zu *melioris metalli* vgl. o. Anm. 326.

dem möge sich ein angenehm mildes Klima einstellen, was Sol durch die Ermahnung der dafür verantwortlichen Sternbilder zu erreichen gedenkt (458–466). Schließlich lässt er die Pferde des Sonnenwagens in seinen Gärten weiden; die Sterne tragen den Namen des neuen Konsuls Stilicho in die himmlischen Fasten ein (467–476).

In dieser abschließenden Passage, die innerhalb von Stil. 2 thematisch dort anknüpft, wo Claudian mit der Überreichung der Konsulsinsignien durch Roma und mit der Ekphrasis von Stilichos Prunkgewand begonnen hat, werden bereits bekannte Elemente der politischen Goldaltermotivik aufgegriffen und im Rahmen eines phantastischen Bildes innerhalb der Götterwelt gleichsam ins Allgemeine gehoben.³⁴⁶ Die Verbindung des Sonnengottes zum Goldenen Zeitalter einerseits und zum neuen Jahr unter dem neuen Konsul andererseits verweist im innerliterarischen Kontext – wieder einmal – auf die vergilische vierte Ekloge: Man bedenke, dass in dieser das neue Zeitalter ausdrücklich als eine Ära des Apollo bezeichnet wird, der ja mit Sol identisch ist (*tuus iam regnat Apollo* 10; Servius ad v. 4: *Dixit [Sibylla] etiam, quis quo saeculo imperaret et Solem ultimum, id est decimum, voluit. Novimus autem eundem esse Apollinem, unde dicit ‚tuus iam regnat Apollo‘*)³⁴⁷. Der Sonnengott ist somit bei Claudian ebenso „Schutzherr“ der anbrechenden Glücksperiode wie bei Vergil. Andererseits verbirgt sich hinter dem personifizierten Auftreten Sols (v.a. im Schlussbild, das einen Sonnenaufgang „allegorisiert“) ein für die römische Panegyrik typisches Element, nämlich die Schilderung der aufgehenden Sonne bzw. das Gebet an diese beim Beginn eines neuen Konsulats: So bereits im *Panegyricus Messallae* (121–129), so bei Ausonius anlässlich seines eigenen Konsulats (prec. 3,1–4), so vor allem bei Claudian selbst am Beginn von Ol.Prob. (1–7). Ein dritter panegyrischer Gemeinplatz wird in den übrigen mythologischen Figuren der Szene (Ouroboros, Göttin Natura, der „Alte der Zeit“)³⁴⁸ erkennbar, nämlich die Idee des αἰών bzw. der *aeternitas*, welche man in der römischen Dichtung seit Ovid findet (*aeterni numina Caesaris* fast. 3,421f.; *principis aeterni* Pont. 2,2,48), und die von offizieller Seite spätestens ab flavischer Zeit panegyrisch ausgewertet wurde.³⁴⁹ Das Besondere an der vorliegenden Passage ist nicht nur, dass Claudian alle drei Elemente zusammenführt (und dies auffälligerweise in einem Gedicht, welches nicht dem römischen Kaiser gewidmet ist),

³⁴⁶ Der Schluss von Stil. 2 ist oftmals auf seinen religionsgeschichtlichen Hintergrund untersucht worden; vgl. Keudel (1970), 102–117 (hier auch wichtige literarische Parallelen) sowie Moerschini (2004), 63–66. Seine politisch-panegyrische Dimension wurde bisher kaum beachtet, obwohl hierin zweifellos das Hauptanliegen Claudians zu sehen ist.

³⁴⁷ Spätantike Belege für diese Gleichsetzung ließen sich vermehren. Genannt sei nur Macr. Sat. 1,17,7.

³⁴⁸ Sie alle stehen für unterschiedliche Aspekte von Zeit und Ewigkeit: Der Ouroboros kann u.a. den dauernden Kreislauf von Welt und Zeit versinnbildlichen (vgl. Macr. Sat. 1,9,12 und Mart. Cap. 1,70), Natura/Φύσις ist das Prinzip des Lebens und macht den immerwährenden Wechsel erst möglich, der *senex* Claudians ist offenbar Garant für die ewigen Naturgesetze (*mansura verendus / scribit iura senex numeros qui dividit astris / et cursus stabilesque moras, quibus omnia vivunt / ac pereunt fixis cum legibus*).

³⁴⁹ Vgl. u. Anm. 595.

sondern dass er sie alle in zu einer Art von Kunstmythos einschmilzt, welcher dem Rezipienten die Aussage besonders plastisch und eindrucksvoll vor Augen stellt: Mit Stilichos Konsulat erhebt sich die Sonne über einem neuen, übermenschlich begründeten Goldenen Zeitalter, ein Schauspiel für die Ewigkeit.

1. 2. Die irdische und die himmlische Sphäre

Dass das Göttliche in enger Beziehung zum Himmel bzw. zu den Sternen und zu den Planeten steht, war in der Spätantike für beinahe alle Menschen eine fixe Gegebenheit, egal welcher philosophischen Richtung oder welcher Religion sie angingen.³⁵⁰ Die traditionellen olympischen Götter, wie man sie nicht zuletzt aus der Dichtung kannte, waren von je her mit dem Himmel verbunden (so sagt etwa Telemach in der *Odyssee* über Zeus und Athena: ὕψι περ ἐν νεφέεσσι καθημένω 16,264); in Rom galten sie als *caelestes*. Ein oft als religiös zu bezeichnender Glaube an die Astrologie, wie er in der Spätantike weit verbreitet war, band die überirdische Macht des Schicksals, verkörpert in den nach jenen alten Göttern benannten Planeten, für viele Menschen fest an die höheren Himmelsregionen.³⁵¹ Der Neuplatonismus, der für viele heidnische Gebildete eine Art von Religion darstellte, gliederte die Macht der göttlichen Gestirne ebenfalls in sein kosmisches System ein, auch wenn er sich von der vulgären Sternengläubigkeit abzusondern suchte, indem man den Himmelsphänomenen keine eigene Wirkkraft zuerkannte, sondern sie nur als Offenbarer des Willens der wahren Gottheit betrachtete.³⁵² Im Zentrum des Mithraskult stand das solare Element, sodass die Verbindung des Göttlichen zur Himmelssphäre auch hier eine bedeutende Rolle spielte, ähnlich wie es schon in der Verehrung des Sol Invictus durch die Soldatenkaiser des 3. Jahrhunderts der Fall gewesen war.

Mit all diesen heidnischen Ausprägungen spätantiker Religiosität stimmten die Christen wenigstens insofern überein, als der Himmel auch für sie den Ort darstellte, wo das Göttliche

³⁵⁰ Einen Überblick über die Vorstellungen, die sich in der Antike mit dem Himmel verbanden, gibt der von A. Lumpe und H. Bietenhand verfasste Artikel „Himmel“ im RAC 15 (1991), 173–212.

³⁵¹ Ammianus Marcellinus schreibt in einem giftigen Ausfall gegen die Römer des späten 4. Jh. n. Chr.: *Multi apud eos negantes esse superas potestates in caelo nec in publicum prodeunt nec prandent nec lavari arbitrantur se cautius posse, antequam ephemeride scrupulose sciscitata didicerint, ubi sit verbi gratia signum Mercurii vel quotam cancri sideris partem polum discurrens obtineat luna* (28,4,24). Das Verleugnen der traditionellen Götter im Himmel (*negantes esse superas potestates in caelo*) wird durch die umständliche astrologische Angabe gedanklich aufgenommen und bitter karikiert: Letztlich konzentrieren sich doch alle auf die Himmelsregionen.

³⁵² Vgl. etwa Macrobius, somn. 1,19,27: *Et Plotinus quidem in libro qui inscribitur Si faciunt astra pronuntiat nihil vi vel potestate eorum hominibus evenire, sed ea quae decreti necessitas in singulos sancit ita per eorum septem transitum stationem recessumve monstrari, ut aves seu praetervolando seu stando futura pennis vel voce significant nescientes.*

beheimatet war: Von dort kamen die Boten Gottes, die Engel (vgl. etwa Gal 1,8: *sed licet nos aut angelus de caelo evangelizet...*), der Heilige Geist (vgl. etwa 1Pt 1,12: *spiritu sancto misso de caelo*), und Jesus selbst hatte sich dem Himmel zugewandt, als er zu seinem Vater sprach (Joh 17,1: *Haec locutus est Iesus et sublevatis oculis in caelum dixit...*), der seinerseits den Menschen die Erde zugestanden hatte, während er für sich selbst den „Himmel des Himmels“ in Anspruch nahm (Ps. 113,24: *caelum caeli Domino terram autem dedit filiis hominum*).

Augustinus war wohl nicht der einzige spätantike Mensch, der sich über Passagen wie die zuletzt genannte Gedanken machte (conf. 12,2,2).³⁵³ Doch wenn wir auch annehmen dürfen, dass viele – sowohl unter den Heiden wie auch unter den Christen – nicht einfach an die Wolken, die Sterne und den Himmel über ihren Köpfen gedacht haben, wenn in einem religiösen Kontext von *caelum* die Rede war, so bleibt doch die Tatsache bestehen, dass zumindest auf einer bildhaften Ebene die höheren Regionen für die Spätantike fest mit dem Göttlichen verbunden war.

Es ist deshalb keine Überraschung, dass römische Kaiser und deren Nächste, also Personen, die bereits zu Lebzeiten dem göttlichen Bereich stark angenähert wurden und nach ihrem Tod endgültig in die Sphäre der *divi* gingen (sofern sie nicht der *damnatio memoriae* verfielen), in der bildenden Kunst und in unterschiedlichsten literarischen Produkten mit der Himmels-sphäre in Verbindung gebracht wurden, sei es über Vergleiche bzw. Angleichung an die Gestirne oder durch die explizite Darstellung einer „Himmelfahrt“, durch welche der Kaiser in den Bereich der göttlichen Sterne aufgenommen wird.

Im Folgenden soll untersucht werden, welche derartigen Darstellungsmöglichkeiten Claudian zur Verfügung standen und wie er in seinen politischen Gedichten davon Gebrauch gemacht hat.

d) Der Wortgebrauch: *caelestis*

Das Adjektiv *caelestis* („himmlisch“) kann grundsätzlich mit allem verbunden werden, das man sich zum Himmel gehörig denkt: So ist etwa mit dem *caelestis ignis* bei Lukrez 2,384 der Blitz gemeint, der als vom Himmel kommendes Feuer gedacht ist, und der Dichter des *Aetna* kann von *caelestibus astris* sprechen (253), da sich die Sterne eben am Himmel befinden.

Den ältesten Beleg dafür, dass ein römischer Dichter mit dem substantivierten Adjektiv *caelestes* die himmlischen Götter meint, findet man in einem Epigramm des Ennius, worin es interessanterweise um das Thema der Vergöttlichung eines Menschen geht. Die Verse lauten:

³⁵³ Die angeführte Psalmstelle wurde im Christentum bisweilen als Hinweis auf einen transzendenten οὐρανός νοητός bzw. *caelum intellectuale* aufgefasst (vgl. auch conf. 12,13,16).

Si fas endo plagas caelestum ascendere cuiquam est / mi soli caeli maxima porta patet (var. 23f.).³⁵⁴ Auf dieses Motiv wird später noch ausführlich eingegangen werden. Fürs erste gilt es festzustellen, dass die schlichte Bezeichnung der Götter als *caelestes* in der lateinischen Dichtung bereits bei Ennius bezeugt ist, wobei in dem genannten Distichon durch die Erwähnung der *caeli maxima porta* der Himmelsbereich als die Sphäre des Göttlichen noch einmal besonders hervorgehoben und eindeutig abgesteckt erscheint. Es ist deshalb keine Überraschung, dass man aus beinahe allen späteren Dichtern die Verwendung von *caelestes* für die olympischen Götter belegen kann.

Auf eine zeitgenössische Person bezogen scheint das Wort in der römischen Dichtung als erster Ovid zu haben. Für unseren Zusammenhang ist es besonders interessant, dass die erste derartige Verwendung in einem regelrechten Panegyricus zu lesen ist, den Ovid in seine *Fasti* anlässlich des 5. Februars – der Tag, an dem Augustus im Jahre 2 v. Chr. den Titel *pater patriae* erhalten hatte – einflicht (2,119–144). Das Distichon, das den genannten Abschnitt beschließt, lautet folgendermaßen: *Te (= Romulus) Remus incusat, veniam dedit hostibus ille (= Augustus); / caelestem fecit te pater, ille patrem*. Die Pointe in dieser für einen Panegyricus typischen σύγκρισις mit einem historisch-mythologischen Exemplum liegt darin, dass Romulus nur durch seinen göttlichen Vater Mars zum *caelestis* geworden ist, während Augustus dies gerade umgekehrt für seinen Vater, also für Julius Caesar, ins Werk gesetzt habe.³⁵⁵ Ovid spricht hier von einer zeitgenössischen Persönlichkeit, deren Tod noch nicht allzu lange zurück liegt, aber immerhin von einem bereits verstorbenen Menschen. In der späteren Exildichtung, die in einzelnen Stücken immer wieder stark panegyrische Züge aufweist, zeigt der Dichter aber, dass man durchaus schon in augusteischer Zeit auch lebende Menschen als *caelestes* bezeichnen konnte, was natürlich eine gewisse Verherrlichung bedeutet. In *trist.* 1,3 etwa erinnert sich Ovid an den Tag, als er Italien verlassen und den Weg ins Exil antreten musste; als er voll Trauer das Kapitol betrachtet, hält der Dichter einen inneren Monolog (29–42), worin er die römischen Götter, die er nun zurücklassen muss, u.a. um folgendes bittet: *Caelestique viro, quis me deceperit error / dicite, pro culpa ne scelus esse putet* (37f.). Bei dem genannten *caelestis vir* handelt es sich um niemand anderen als Augustus, der sowohl zum Zeitpunkt der Abreise Ovids als auch zu dem der Abfassung jenes

³⁵⁴ Die Bezeugung der Verse ist einigermaßen verwickelt: Lesen kann man sie bei Seneca, *epist.* 108,34, wo aus Ciceros *De Re Publica* zitiert wird. Wegen der trümmerhaften Überlieferung jenes Werkes hat man die Zeilen aber bisher nicht mit absoluter Sicherheit einer bestimmten Stelle zuweisen können. Zur Bedeutung *caelestes* = *di* vgl. etwa Cicero, *leg.* 2,19 *divos et eos, qui caelestes semper habiti sunt, colunto*...

³⁵⁵ Traditionellerweise gilt der 1. Januar des Jahres 42 v. Chr. als der Tag, an dem Caesar konsekriert worden ist. Zu den Problemen, die dieses Datum bzw. die Konsekration Caesars überhaupt aufwirft, vgl. Clauss (1999), 49–53 und 57f. Zur Apotheose des Romulus mit Hilfe des Mars vgl. Ovid, *met.* 14,805–815 und *fast.* 2,475–512.

Gedichts noch am Leben war.³⁵⁶ Der Kaiser wird wenige Verse später auch als *deus* bezeichnet, den es zu besänftigen gilt (40): In welche Richtung das *caelestis* weist, ist also klar. Auch im zweiten Buch der *Tristien*, der langen Apologie Ovids, ist von den *caelestia pectora* des lebenden Kaisers die Rede (213f.; die Stelle wird inhaltlich aufgenommen in Pont. 1,2,73f., wo wieder von *caelesti pectore* die Rede ist, der Kaiser diesmal als *numen* bezeichnet wird). Noch eine Spur gesteigert erscheint die Panegyrik schließlich in den *Epistulae ex Ponto*: Da erzählt Ovid u.a. von bildlichen Darstellungen des Kaisers und dessen Familie (2,8), die er wie Kultbilder von Göttern verehrt, und nennt in diesem Zusammenhang nicht nur Augustus ein *numen caeleste* (15), sondern spricht überhaupt von der kaiserlichen Familie (genauer gesagt von Augustus, dessen Gattin Livia und deren Sohn, dem späteren Kaiser Tiberius) als *caelites* (8).³⁵⁷

Diese „Verhimmlischung“ von lebenden Menschen bei dem Dichter Ovid geht hinaus über die gängige Überhöhung der in einer Lobrede zu preisenden Persönlichkeit, wie sie uns etwa bei Cicero entgegentritt, der über den erfolgreichen Feldherrn und Politiker Pompeius sagt: *Itaque omnes nunc in iis locis Cn. Pompeium sicut aliquem non ex hac urbe missum, sed de caelo delapsum intuentur* (Manil. 41). Zum einen weist Cicero mit *in iis locis* auf den Osten hin, wo man Pompeius derart bewundert habe, und im hellenistischen Osten war man grundsätzlich eher bereit, einem Menschen göttliche Ehren zukommen zu lassen als im Rom der republikanischen Zeit; zum anderen zeigt die Ausdrucksweise *sicut ... de caelo delapsus*³⁵⁸ eindeutig mehr Zurückhaltung in der persönlichen Bewertung des Sprechers als die Apostrophierung des Kaisers als *vir caelestis* bzw. *numen caeleste*, oder gar die Titulierung der kaiserlichen Familie als *caelites*, wie man sie bei Ovid liest. In den genannten panegyrischen Passagen der spätrepublikanischen bzw. der augusteischen Zeit werden jedenfalls bereits keine traditionellen Gottheiten, sondern zeitgenössische Persönlichkeiten mit dem Himmel in Verbindung gebracht, welcher die Konnotation des Göttlichen trägt.

Es überrascht deshalb nicht, dass in der späteren Panegyrik die Apostrophierung des Kaisers bzw. von Dingen und Eigenschaften, die mit seiner Person in Verbindung stehen, als *caelestis*

³⁵⁶ Die genaue Chronologie der Werkdaten Ovids ist ein vieldiskutiertes Problem. Dass das genannte Stück aber vor dem Jahr 14 n. Chr., dem Todesjahr des Augustus, entstanden ist, gilt als sicher.

³⁵⁷ Zum Preis von Mitgliedern der kaiserlichen Familie in der Dichtung Ovids vgl. allgemein White (1993), 198–200.

³⁵⁸ Dass Cicero seinen Worten poetischen Glanz verleihen wollte, beweist der Anklang an Passagen wie Verg. Aen. 7,620: *Tum regina deum caelo delapsa...* Es liegt auf der Hand, dass man bei dieser Ausdrucksweise von vornherein an eine Gottheit denkt. Aufgegriffen wird die ciceronische Formulierung von dem Panegyristen des Jahres 297/8, der die Reaktion der Menschen in Britannien auf Konstantins Ankunft folgendermaßen beschreibt: *Ut caelum delapsus intuebantur* (pan. 8,19,1). Zum Einfluss Ciceros auf die Verfasser der *Panegyrici Latini* vgl. Klotz (1911), MacCormack (1976), 35 und Nixon / Rodgers (1994), 17–19.

häufig anzutreffen ist.³⁵⁹ Wenn Ausonius in seiner *Gratiarum actio* von der *magnanimitas caelestis* des Gratian spricht (22), wenn Nazarius im Panegyricus auf Konstantin die *caelestis prudentia*³⁶⁰ des Kaisers erwähnt (9,3) oder wenn der Festredner zum Geburtstag des Maximian im Jahre 291 die kaiserlichen *animae* als *caelestes et sempiternae*³⁶¹ bezeichnet (pan. 11,6,4), so bezieht sich das Adjektiv immer auf etwas Abstraktes, Nichtmaterielles, das mit der Person bzw. mit dem Wesen des Herrschers in enger Verbindung steht. Die Verwendung von *caelestis* geht aber noch weiter: Im Panegyricus auf Theodosius zeigt Pacatus mit der wie beiläufig eingeschobenen Aussage *si fas piūque mortalibus aestimare caelestia* (27,3), dass für ihn eine gewisse Trennung besteht zwischen den „normalen“ Menschen, den *mortales* (zu denen er sich selbst rechnet), und den „göttlichen Dingen“, worunter in diesem Fall vor allem das zu verstehen ist, was mit der Person des Kaisers zu tun hat.³⁶² Angelegenheiten, die mit dem Herrscher in Verbindung stehen, gehören für Pacatus offensichtlich zu den *caelestia*. Bestätigt wird solch eine Auffassung von *caelestis* durch die Worte des Eumenius, der in seiner 297 gehaltenen Rede *Pro instaurandis scholis* von den *caelestes litteras* spricht, die er vom Kaiser erhalten habe (13,1).³⁶³ Da dieses Schriftstück gleichgesetzt wird mit den *divina verba* des Herrschers, und da es im Folgenden auch als *epistulae sacrae* bezeichnet wird (13,2), kann man klar erkennen, dass für den spätantiken Rhetor das Adjektiv *caelestis* insofern mit *sacer* und *divinus* bedeutungsgleich geworden ist, als diese Wörter auf alles, was in irgendeiner Weise in Verbindung mit dem Kaiser steht, angewendet werden können: *Caelestis*, das ursprünglich die Dinge bezeichnet, die mit dem Himmel zu tun haben, ist über die Vorstellung der im Himmel wohnenden Götter und des göttlichen, daher himmlischen, Herrschers zu einem in vielen Fällen blassen Beiwort herabgesunken, das im

³⁵⁹ Zur Verwendung des Begriffes vgl. Rodgers (1986), 100 und Clauss (1999), 278f.

³⁶⁰ Die *caelestis providentia* des Kaisers hat bereits Valerius Maximus in der Widmung seines *exempla*-Handbuches an Tiberius hervorgehoben (der um 30 n. Chr. verfasste Text trägt überhaupt derart ausgeprägte panegyrische Züge, wie man sie eher bei einem spätantiken Produkt erwarten würde). Im dritten Jh. taucht die *providentia* des Kaisers bzw. der Kaiser häufig auf Münzen auf, vgl. Nixon / Rodgers (1994), 267, Anm. 9.

³⁶¹ Die bekannte Frage Verg. Aen. 1,11 *Tantaene animis caelestibus irae?* zeigt, dass mit *animae caelestes* nicht weiter unbestimmte „himmlische Seelen“, sondern ganz klar die „Seelen von himmlischen Göttern“ gemeint sein können. Es ist anzunehmen, dass die – neuplatonisch getönte – Aussage von den *caelestes et sempiternae animae* bei dem Redner u.a. auch an die bekannte Klassikerstelle erinnern soll. Vgl. auch Nixon / Rodgers (1994) ad loc.

³⁶² Derartige Vorstellungen finden sich bereits früher; vgl. etwa Tac. ann. 14,54, wo Seneca zu Kaiser Nero sagt: *Quae quidem, ut omnia mortalia, infra tuam magnitudinem iacet.*

³⁶³ Es handelt sich anscheinend um ein Dokument, das in einer besonderen Schrift abgefasst war, welche nur von bestimmten kaiserlichen Beamten benutzt werden durfte; vgl. Cod. Theod. 9,19,3 und Delmaire (1995) 72. Vom Herrscher stammende Dokumente galten in der Spätantike grundsätzlich als „heilig“ (*sacer, sacratissimus, divinus*), Anordnungen des Kaisers waren *oracula*; vgl. Straub (1939), 146; Alföldi (1980³), 32f.; Demandt (1998), 190; Kolb (2001), 42, Anm. 67. Beispiele für „heilige Briefe“ aus der Zeit des Claudius bzw. des Antoninus Pius bei Clauss (1999), 94f. und 146.

panegyrischen Kontext mit allem verbunden werden kann, das mit dem Herrscher in Beziehung gesetzt werden soll.³⁶⁴

* * *

Im gesamten Oeuvre Claudians findet sich das Wort *caelestis* zehnmal, dreimal spricht der Dichter von den *caelicolae*. Diese drei Passagen können schnell abgehandelt werden: Einmal wird die göttliche Personifikation *Clementia maxima caelicolum* genannt (Stil. 2,8f.), einmal in einer astrologischen Partie die Sterne (*stellas...salubres* Hon. VI 18, wohl nach Horaz s. 1,7,24) als *caelicolae* bezeichnet (Hon. VI 20)³⁶⁵, und einmal sind mit diesem Wort die olympischen Götter gemeint, zu denen Ceres sich auf den Weg macht (rapt. 3,262). Auffällig ist hier wenig. Immerhin kann man sagen, dass Claudian das altehrwürdige epische Wort (ältester Beleg bei Ennius ann. 445 Sk.), das Vergil in der *Aeneis* achtmal hat, kaum verwendet. Für die traditionellen olympischen Götter gebraucht er es überhaupt nur in seinem mythologischen Epos *De Raptu Proserpinae*. Für einen vergöttlichten Menschen kann das Wort, das bei christlichen Dichtern selten belegt ist, anscheinend nicht verwendet werden.

Wenden wir uns nun dem interessanteren *caelestis* zu. Vor dem oben skizzierten Hintergrund ist es beinahe verwunderlich, dass von den zehn Belegen bei Claudian das Adjektiv niemals in einem panegyrischen Kontext direkt auf eine zeitgenössische Persönlichkeit bezogen wird. An den meisten Stellen bezieht sich *caelestis* bei Claudian entweder in der ursprünglichen Bedeutung auf eine Sache, die mit dem Himmel in Verbindung steht (rapt. 1,45 *caeleste iubar* = das Himmelslicht; c.m. 22,38 *caelestis flamma* und c.m. 27,59 *telis caelestibus* = der feurige Blitz), oder wie in der dichterischen Tradition üblich auf die olympischen Götter (rapt. 3,314 *bella caelestia* = ein von Göttern geführter Kampf; rapt. 3,9 *caelestes* = die Himmelsgötter im Gegensatz zu den Meeresherrlichkeiten; c.m. 53,1 *caelestibus regnis* = die Herrschaft der Olympier). Diese sechs Belege stammen bis auf eine Ausnahme (c.m. 22) aus den mythologischen Gedichten Claudians rapt., c.m. 27 (*Phoenix*) und c.m. 53 (*Gigantomachia*). Bei den vier Belegen von *caelestis* in den politischen Gedichten wird das Wort zwar niemals direkt auf eine zeitgenössische Persönlichkeit bezogen, gewinnt allerdings im jeweiligen Kontext stets eine panegyrische Bedeutung (Hon. III 151; Hon. IV 196; Stil. 2,208f.; Get. 71). Man kann

³⁶⁴ Ein krasses Beispiel dafür liefert etwa Coripps Lobgedicht auf Kaiser Justin II., wo einmal die Abteilung der Palastwachen (bzw. deren Waffen; es ist unsicher, ob 1,211 *caelestibus turmis* oder *armis* zu lesen ist) als „himmlisch“ bezeichnet wird, offensichtlich deshalb, weil sie zum Schutz des Kaisers dient. Für Optatianus Porfyrius besitzt Kaiser Konstantin ein *caeleste iudicium* (ep. ad Const. 6; vgl. auch 8 *dignatione caelesti*). Zum Gebrauch von *caelestis* in den *Panegyrici Latini* meint Rodgers (1986), 71, Anm. 7: „It has about the same range of meaning as *divinus*, although it occurs infrequently, and its usage underwent the same changes.“

³⁶⁵ Vgl. Dewar (1996) ad loc.

also im Fall von *caelestis* nicht sagen, dass Claudian besonders häufig auf die übertragene Bedeutung des Wortes zurückgreifen würde, um den Glanz seiner Protagonisten zu erhöhen. Ein genauerer Blick auf die genannten vier Passagen wird diese Einschätzung bestätigen.

In Stil. 2 werden in einer langen Passage (184–207) alle Nationen aufgezählt, die Kaiser Honorius, dem Schwiegersohn Stilichos, von den Großtaten seines Generals und Schwiegervaters berichten (*undique legati properant generique sub ore / in tua centenas aptant praeconia voces*). Aus allen Teilen der Welt, in denen Stilicho Heldentaten vollbracht hat, finden sich Menschen zu seinem Lobpreis ein (*grates Gallus agit ... Poeni cumulant laudes ... Pannonius potorque Savi*). Hinter derartigen Dankesbezeugungen, so fährt Claudian fort, steht das Walten der himmlischen Götter nicht nach: *Nec tamen humano cedit caeleste favori / iudicium* (208f.). Es folgen Angaben, auf welche Weise genau die Götter Stilicho bei seinem Wirken unterstützen (209–217). Ähnlich wie bei der oben erwähnten Stelle aus der Rede des Pacatus (27,3) wird durch den Gegensatz *humanus favor – caeleste iudicium* eine Polarität zwischen der Sphäre des Menschlichen und jener des Göttlichen aufgebaut. Das Entscheidende an der vorliegenden Passage ist allerdings, dass sich die beiden Bereiche ergänzen. Dies geschieht, um den Lobpreis Stilichos, der von Menschen wie von Göttern gleichermaßen geliebt wird, zu vervollständigen. Der Gedanke, die Götter seien einem ihnen wohlgefälligen Menschen gewogen und unterstützen ihn bei seinen Taten, ist grundsätzlich alles andere als originell: Mit dem *caeleste iudicium* bei Claudian lässt sich z.B. eine andere Passage aus dem Panegyricus des Pacatus vergleichen, wo es in Parenthese heißt: *si caeleste studium pro dignitate causarum aestimandum sit* (39,5).³⁶⁶ Bei dem *caeleste studium* des Pacatus handelt es sich um die göttliche Hilfe, die Theodosius bei der Niederwerfung des Usurpators Maximus zu Teil geworden ist. Die Idee vom *caeleste iudicium* bzw. *studium*, das einem verdienten Menschen zukommt, wird von Claudian geschickt mit dem *favor humanus* in Verbindung gesetzt, um die Totalität zu betonen, die den Gunstbezeugungen von Menschen und Göttern gegenüber Stilicho zukommt. Die überkommene Vorstellung von der Gunst der Götter wird so den panegyrischen Absichten Claudians dienstbar gemacht. Allerdings erscheint das Adjektiv *caelestis* nicht direkt auf die Person Stilichos bezogen, wie es in vielen anderen panegyrischen Texten der Fall ist.

³⁶⁶ Auch Symmachus spricht im Zusammenhang mit der Erhebung Gratians zum Kaiser von einem *caeleste iudicium* (or. 3,5). Zwar wird der gewichtige Anteil, den die Soldaten bei einem solchen Vorgang gespielt haben, nicht verschwiegen, doch soll letztlich göttlicher Wille als dessen Urheber hingestellt werden.

In der langen Einleitung von *Get.*, welche den militärischen Erfolg Stilichos ausführlich mit diversen mythischen und historischen Begebenheiten kontrastiert³⁶⁷, wird u.a. darauf hingewiesen, dass selbst die Götter Probleme mit Monstren wie Typhoeus oder den Giganten Otos und Ephialtes gehabt hätten (61–76). Bei der Behandlung der Auseinandersetzung zwischen Mars und den beiden genannten Söhnen des Aloeus fällt hier der Ausdruck *caeleste bellum* (71). Stilicho, der gegen die Goten keineswegs immer so erfolgreich gekämpft hat, wie es die Darstellung Claudians zeichnet, und der auch im Jahre 402, in dem das Gedicht entstanden ist, den Gegner nicht entscheidend schwächen konnte oder wollte, soll durch derartige Ausführungen offensichtlich zu einem gewissen Maß entschuldigt werden.³⁶⁸ Er, der auch sonst von Claudian gern mit dem Kriegsgott Mars verglichen wird,³⁶⁹ führt gleichsam einen göttlichen Kampf gegen einen übermenschlichen Feind. Wie im oben behandelten Fall von *caeleste iudicium* gilt auch hier, dass die Vorstellung vom *caeleste bellum* (= Krieg der Götter gegen frevlerische Aufrührer) traditionell ist. Claudian selbst spricht ein anders Mal von den *bella caelestia* (rapt. 3,314; dort beklagt sich allerdings Ceres, dass die Götter einen Kampf gegen sie zu führen scheinen), und Passagen wie Ovid, am. 2,1,11 (*Ausus eram, memini, caelestia dicere bella...*) zeigen, dass diese Umschreibung für die Gigantenschlacht in der römischen Literatur geläufig ist. Auch in dieser Passage geht Claudian nicht so weit, die Person Stilichos selbst mit dem Adjektiv *caelestis* zu verknüpfen. Er setzt vielmehr den General in Verbindung zu einem geläufigen mythischen Exemplum, welches durch eine Wendung bezeichnet wird, die durch die traditionelle sprachliche Prägung abgesichert ist. Möglicherweise sollte Stilicho bewusst nicht offen mit einer Eigenschaft in Verbindung gebracht werden, die im offiziellen Sprachgebrauch der Spätantike allein dem Kaiser zustand.³⁷⁰ Was den Gebrauch von *caelestis* betrifft, so verstand es Claudian jedenfalls, die Person des *magister militum* geschickt mit dem Himmlischen zu verknüpfen, ohne sie allzu sehr in die Sphäre des Göttlich-Sakralen zu tauchen, die dem Herrscher zusteht.

Dagegen kann der Dichter an Stellen, an denen vom römischen Kaiser die Rede ist, deutlich werden. Wenn er etwa Theodosius zu Stilicho sagen lässt *Ergo age, me quoniam caelestis regia poscit, / tu curis succede meis* (Hon. III 151f.), so liegt in der Aussage zwar auch eine Ehrung für den General, der jetzt, wo der Kaiser im Begriff ist, in den Himmel aufzusteigen,

³⁶⁷ Vgl. dazu Balzert (1974), 10–18, Schmidt (1976), 16–18 und insbesondere Schindler (2005).

³⁶⁸ Zu den verschiedenen Aufeinandertreffen zwischen Stilicho und den Goten vgl. Cameron (1970), 156–188, Döpp (1980), 199–210 und Janßen (2004).

³⁶⁹ Ausführlich in Ruf. 2 praef. und Stil. 2,361–376.

³⁷⁰ Vgl. dazu auch u. 184.

dessen frühere Position auf Erden teilweise einnehmen soll,³⁷¹ es ist aber undenkbar, dass die offene sprachliche Verbindung der eigenen Person zum „Himmelsreich“ Stilicho an irgendeiner Stelle in den Mund gelegt werden könnte. *Caelestis* ist allerdings auch hier weit davon entfernt, nur ein blasses, schmückendes Beiwort zu einer Sache, die den Kaiser betrifft, darzustellen, wie es etwa bei den erwähnten *caelestes litteras* des Eumenius (13,1) der Fall ist. Wenn Theodosius von der *caelestis regia*³⁷² spricht, die bereits auf ihn wartet, so handelt es sich um eine prophetische Vorwegnahme des eigenen Todes und des Eingangs unter die himmlischen Götter. Kaum hat Theodosius seine Rede beendet (*nec plura locutus* 162), fährt er auch schon in einer breit ausgemalten Szene in den Himmel auf (163–174), von wo er hinkünftig als *decus aetherium* (175) auf die Erde hernieder blickt, die von seinen Söhnen in ein Goldenes Zeitalter geführt wird (175–188).³⁷³ Die *caelestis regia*, in die Claudian den Kaiser eingehen lässt, ist offenbar mit jenem Ort im Himmel gleichzusetzen, den Cicero meint, wenn er Scipio folgende Worte in den Mund legt: *Omnibus, qui patriam conservaverint adiuverint auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruantur* (rep. 6,14). *Caelestis* bestimmt an der betreffenden Claudian-Stelle einerseits im lokalen Sinn die neue Residenz des Kaisers (*regia*), seinen Aufenthaltsort nach dem Tod, andererseits verweist es auf die himmlischen Götter und den übermenschlichen Status des *divus Theodosius*.³⁷⁴

Literarisch am interessantesten ist die Verbindung einer lebenden Person mit der himmlischen Sphäre über das Adjektiv *caelestis* in einer Passage des Panegyricus auf das vierte Konsulat des Honorius.³⁷⁵ Claudian beschreibt, wie sich das unfreundliche Wetter plötzlich aufklart und beeindruckende, strahlende Himmelsphänomene zu beobachten sind, als der zum Kaiser ausgerufene Honorius vortritt (170–191).³⁷⁶ Das Gleißeln des Himmels wird als glückliches Vorzeichen gewertet (*at tua caelestes inlustrant omina flammae* 196) und mit jenem Wunderzeichen verglichen, als einstmals um das Haupt des Ascanius Feuerzeichen aus dem Nichts

³⁷¹ Im konkreten Fall geht es um die Vormundschaft über die beiden jungen Söhne des Theodosius, Honorius und Arcadius. Durch die einleitenden lobenden Worte des Kaisers, der die mit Stilicho gemeinsam errungenen militärischen Erfolge aufzählt (144–150), sowie durch die nicht eindeutige Formulierung *tu curis succede meis*, steht es dem Hörer aber frei, die Nachfolge des Generals nicht ausschließlich auf die anschließend genannte Funktion als Prinzenzieher zu beschränken. Zur dieser Szene vgl. u. 162–168; zur gewollten Unbestimmtheit, die in der spätantiken Panegyrik bisweilen anzutreffen ist, MacCormack (1976), 57f.

³⁷² An derselben Position im Hexameter erscheint *caelestis regia* bei Statius, Theb. 10,913 (*Ipsa dato nondum caelestis regia signo / sponte tonat...*). Eine tiefere inhaltliche Beziehung zwischen den beiden Passagen ist aber nicht zu erkennen.

³⁷³ Ausführlich zur Himmelfahrtsszene u. 162–168; zum Goldenen Zeitalters o. 109f.

³⁷⁴ Theodosius starb am 17. Januar 395 in Mailand. Der Kaiser, ein überzeugter Christ, der z.B. von Augustinus auch als solcher gepriesen wurde (civ. 5,26), erscheint nicht nur bei Claudian, sondern u.a. auch in Inschriften als *divus*. Vgl. Clauss (1999), 213, Ernesti (1998), 89–95 und u. 155f.

³⁷⁵ Zur Göttlichkeit des Honorius in der Szene vgl. auch Lehner (1984), 48–57 und 114.

³⁷⁶ Zum Motiv vgl. o. 96–99.

aufgetaucht sind (192–195).³⁷⁷ Die *caelestes flammae* bei Claudian bezeichnen somit einerseits die leuchtenden Phänomene am Himmel, die kurz davor aufgezählt und beschrieben werden, zum anderen knüpfen sie an die *mollis flamma* an (683f.), die bei Vergil die Schläfen des Ascanius umspielt. Geschickt wird auf diese Weise der zum Zeitpunkt der Rezitation 13 Jahre alte Honorius mit dem jungen Sohn des Aeneas in Verbindung gebracht und das Vorzeichen gewissermaßen erklärt: Bei Vergil wird es zwar von Anchises als positiv erkannt, eine explizite Deutung sucht man aber vergeblich.³⁷⁸ Claudian nennt dagegen schon in den Eingangsworten seines Vergleichs die *ventura potestas* des künftigen Herrschers (192): Honorius wird eine göttliche Herrschaft ausüben, wie auch der anschließende Vergleich des jungen Kaisers mit dem *primaevus Iuppiter* (197–202) anzeigt. Darüber hinaus spricht Claudian mit der *ventura potestas* eine Deutung aus, die man ähnlich auch bei seinem Zeitgenossen, dem Vergilkommentator Servius, zum Vers 2,683 der *Aeneis* findet. Dieser verweist nämlich auf das historische Vorbild des Feuerwunders bei König Servius Tullius und legt dar: *Tanaquil ... intellexit eum clarum fore usque ad ultimam vitam*.³⁷⁹ Die *caelestes flammae* sind also mehr als das „Flackern am Himmel“, das sie wörtlich bedeuten, es handelt sich um göttliche Anzeiger der ruhmreichen Herrschaft des künftigen Kaisers Honorius. Wie im zuvor besprochenen Fall der *caelestis regia* kann man auch hier die *caelestes flammae* wörtlich verstehen, denn es geht ja beide Male um Dinge, die tatsächlich mit dem Himmel verbunden sind. An beiden Stellen hat Claudian aber weitere Bedeutungsebenen einfließen lassen, die bei der Rezitation seiner Gedichte vom literarisch gebildeten Publikum zweifellos erkannt und in ihrer poetischen Kunst gewürdigt worden sind.

Insgesamt zeigt sich, dass Claudian nicht beliebig auf das Wort *caelestis* zurückgreift, um eine Person in die Sphäre des Göttlichen zu erheben. Der Dichter verwendet es sehr sparsam, in panegyrischen Texten nur in Passagen, in denen die Grundbedeutung, also die Verbindung zum konkreten Himmel, mitzuhören ist (*caelestis regia, flammae caelestes*), oder in Prägungen, welche auf traditionellen Vorstellungen beruhen, sodass das „Himmlische“ (=Göttliche)

³⁷⁷ Claudian nimmt einige Worte aus der bekannten Schilderung Vergils auf, um deutlich auf den Bezugstext zu verweisen: *Ecce levis summo de vertice visus Iuli / fundere lumen apex, tactuque innoxia mollis / lambere flamma comas et circum tempora pasci* (Aen. 2,682–684) ~ *Ventura potestas / claruit Ascanio, subita cum luce comarum / innocuus flagraret apex Phrygioque volutus / vertice fatalis redimiret tempora candor*. (Hon. III 192–195) Aus *innoxia* wird *innocuus*, aus *lumen candor*. Die Szene wird von Sidonius Apollinaris in seinem Panegyricus auf Kaiser Anthemius noch einmal gestaltet (c. 2,114–116). Mause (1994), 75, Anm. 79 verweist dazu zwar auf den Vergilttext, erwähnt aber Claudian nicht, der zweifellos das unmittelbare Vorbild für Sidonius gewesen ist.

³⁷⁸ Freilich ist es erhellend, wenn in der Schildbeschreibung des achten Buches ausgerechnet die Schläfen des römischen Kaisers Augustus ebenso vom Feuer umgeben werden: *Caesar... geminas cui tempora flammis / laeta vomunt...* (8,678–681)

³⁷⁹ Vgl. dazu ergänzend den ausführlichen Bericht bei Livius 1,39,1–4.

aus *caelestis* zwar herausgehört werden kann (*caeleste iudicium, bella caelestia*), aber keine ins Auge springende Auffälligkeit darstellt.

Claudian unterscheidet sich damit vom Sprachgebrauch der lateinischen Prosa-Panegyrici des 3. und 4. Jahrhunderts, in denen das Adjektiv *caelestis* in vielen Fällen wahllos mit materiellen wie nichtmateriellen Dingen verbunden erscheint, die in Beziehung zur Person des Kaisers stehen, ohne dass an den Himmel gedacht wäre. Auf einen grundlegenden stilistischen Unterschied zwischen Texten in Prosa und solchen in Versen kann man dies nicht zurückführen, da dieser Unterschied (falls er jemals so scharf bestanden hat, wie man früher anzunehmen geneigt war) in der Literatur der Spätantike so gut wie verschwunden ist.³⁸⁰ Außerdem gehört das Wort *caelestis* – jedenfalls wenn es substantiviert für die olympischen Götter gebraucht ist oder als Adjektiv die Eigenschaft des Göttlichen ausdrücken soll – ohnehin eher der gehobenen Sprache der Dichtung an. Claudian hat demzufolge im Fall von *caelestis* ein Wort, das im spätantiken Sprachgebrauch den mit dem Kaisertum fest verbundenen und so in ihrer Aussagekraft stark verblassten Adjektiven *sacer* oder *divinus* angenähert war, bewusst und v.a. an solchen Stellen verwendet, wo seine ursprüngliche Bedeutung mehr oder weniger stark durchschimmern konnte. Der Gebrauch von *caelestis* durch Claudian spricht für die literarische Qualität seiner politischen Dichtung.

e) **Lebende Menschen als Sterne und ihre strahlende Schönheit – *sidereus***

Dass die Gestirne vom obersten Schöpfer erschaffene göttliche Wesenheiten sind, war für die antike Philosophie durch die Autorität Platons festgelegt. Im *Timaios*, dem für die spätantike Schule der Neuplatoniker wohl bedeutendsten Werk ihres Meisters, wird die Natur dieser „sichtbaren und erschaffenen Götter“ ausführlich behandelt (περὶ θεῶν ὁρατῶν καὶ γεννητῶν... φύσεως 40d), über die Fixsternsphäre heißt es u.a.: Τοῦ μὲν οὖν θείου τὴν πλείστην ἰδέαν ἐκ πυρὸς ἀπηργάζετο, ὅπως ὅτι λαμπρότατον ἰδεῖν τε κάλλιστατον εἶη... (40a; Unterstrichen sind Attribute der Sterne, die im Folgenden wichtig werden). Die Verknüpfung der Eigenschaften „Göttlich – Strahlend – Schön“ mit den Sternen sowie die Vorstellung von der Belebtheit der Gestirne wurde auch von anderen philosophische Richtungen akzeptiert. So kann etwa der Stoiker Balbus im zweiten Buch von Ciceros *De Natura Deorum* sagen: *Atque hac mundi divinitate perspecta tribuenda est sideribus eadem divinitas; ... totaque sunt calida et perlucida, ut ea quoque rectissime et animantia esse ... dicantur; ... in deorum numero*

³⁸⁰ Allgemeines zur römischen Dichtersprache bei Kroll (1924), 247–274 und Maurach (1995), 70–72. Eine kurze Einführung in die Sprache der Panegyrici Latini (mit weiterführender Literatur) findet man bei Nixon / Rodgers (1994), 14–26; Bemerkungen zum Vokabular, das sich auf den Kaiser und auf das Göttliche bezieht, bei Rodgers (1986), 71–75, die entsprechenden Statistiken 100–104.

astra esse ducenda; illi autem pulcherruma forma praediti purissimaque in regione caeli collocati... (2,39–42; 60). Leicht konnte man mit derartigen Vorstellungen die traditionelle Auffassung von strahlend schönen olympischen Göttern verbinden.³⁸¹ Aber nicht nur diese waren als die nach ihnen benannten Planeten am Himmel sichtbar, auch Heroen wie Kastor und Pollux, die ebenfalls als strahlend schön galten (Τυνδαρίδας Λήδης ... ἀγλαὰ τέκνα Hom. h. 33,2), stellte man sich als Sterne vor (sehr deutlich etwa Horaz c. 1,3,2: *fratres Helenae lucida sidera*). Dazu kommt, dass hellenistische Dichter ihre durch irgendeine Eigenschaft hervorstechenden Protagonisten fallweise als Sterne bezeichnen: Apollonios z.B. sagt von den Heroen des Argonautenzuges, dass sie im Vergleich zu gewöhnlichen Menschen wie Sterne hervorleuchten (οἱ δὲ φαεινοὶ / ἀστέρες ὡς νεφέεσσι μετέπρεπον 1,239f.)³⁸², und Kallimachos bezeichnet Akontios und Kydippe, deren Schönheit er rühmt, als „schöne Sterne der Inseln“ (καλοὶ νησῶων ἀστέρες ἀμφότεροι ait. 3, fr.67,8 Pf.)³⁸³

Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, dass römische Kaiser – die nach ihrem Tod ohnehin in die himmlische Sphäre der *divi* gingen, sofern sie nicht der *damnatio memoriae* verfielen – bereits zu Lebzeiten auf eine Ebene mit den göttlichen Sternen gestellt und auch als solche dargestellt wurden, da sie ja mit den Gestirnen kraft ihres Amtes nicht nur die Zugehörigkeit zu einer den „normalen“ Menschen übergeordneten Sphäre, sondern auch die Eigenschaft strahlender Schönheit teilten.

Valerius Maximus lässt die Leser seines *exempla*-Handbuches in der *praefatio* wissen, dass er den göttlichen Status des regierenden Kaiser Tiberius für „dem Gestirn seines Vaters (Augustus) und dem seines Großvaters (Caesar) gleichwertig“ hält (*divinitas ... tua ... paterno avitoque sideri par videtur*), und spricht vom gewaltigen Glanz, den die Strahlkraft jener Sterne spendet (*quorum eximio fulgore multum caerimoniis nostris inclitae claritatis accessit*). Der junge Kaiser Gaius (Caligula) wurde von einer begeisterten Menschenmenge, die sich an Germanicus, den Vater des neuen Herrschers, erinnerte, als *sidus* gefeiert: *...exoptatissimus princeps ... uniuersae plebi urbanae ob memoriam Germanici patris ... laetissimo obuiorum*

³⁸¹ Zum Thema „Göttliche Schönheit“ und zur Präsentation des römischen Kaisers als Stern vgl. Sauter (1934), 137–153, Scott (1936), 113–115 und Clauss (1999), 264–268; zur Darstellung des „schönen Kaisers“ Konstantin in der Panegyrik und in der Münzprägung Belloni (1981); zu den *Panegyrici Latini* außerdem Posset (1991), 35–40. Allgemein zur Schönheit des Herrschers oder anderer herausragender Menschen Bieler (1935), 51–54, Curtius (1993¹¹), 189f. und Mause (1994), 153–158. Zur Präsentation des Kaisers als Sonne, auf die hier kaum eingegangen wird, da das Motiv bei Claudian nicht allzu prominent ist, vgl. Straub (1939), 129–134, Alföldi (1980³), 225f., Mause (1994), 220f. sowie die umfassende Arbeit von Bergmann (1998), die das Material vom Hellenismus bis Konstantin behandelt; zum Vergleich des Theodosius mit Sol in Hon. IV 59–69 vgl. u. 167f. und Ernesti (1998), 379f.

³⁸² Dass Claudian an genau diese Passage denkt, wenn er Honorius in Hon. IV 570 ein *sidereum onus* nennt, wie Schindler (2004), 36 annimmt, ist angesichts der Topik dieses Vergleichs ganz unwahrscheinlich. Zur möglichen Kenntnis des Apollonios durch Claudian vgl. allgemein Schindler (2005), 118f.

³⁸³ Für ein griechisches Beispiel aus der Spätantike vgl. etwa Anth. Pal. 7,697, ein Grabepigramm des Christodoros für einen gewissen Johannes, den „Stern von Epidamnos“ (1f.).

agmine incessit super fausta nomina sidus et pullum et pupum et alumnum appellantium (Suet. Cal. 13).³⁸⁴ Da von den genannten *fausta nomina*, welche die Menschen dem Kaiser gaben, alle anderen auf die Jugend des Gaius Bezug nehmen (*pullus, pupus, alumnus*), wird man auch bei *sidus* an den jugendlichen Glanz des neuen Herrschers denken. Beinahe zurückhaltend mutet es da an, wenn Plinius in seinem Panegyricus auf Trajan den lebenden Herrscher nicht direkt an den Himmel, sondern nur in die größtmögliche Nähe zu den Sternen versetzt: *Nam tu quoque, si non sidera, proximam tamen sideribus obtines sedem* (89,2). Im Vergleich zu anderen Granden erscheint Trajan freilich wie das größere Gestirn, das die übrigen verdunkelt: *Est haec natura sideribus, ut parva et exilia validiorum exortus obscurat; similiter imperatoris adventu legatorum dignitas inumbratur* (19,1).³⁸⁵

Detailreich ausgemalt finden sich entsprechende Szenen bei römischen Dichtern: Statius z.B. beschreibt im Eröffnungsgedicht des 1. Buches seiner *Silvae* ein gewaltiges Reiterstandbild Domitians und erzählt von einem Treffen zwischen dem Kaiser und dessen verstorbenem Vater, Bruder, Schwester sowie einem Sohn auf dem Rücken jenes Standbildes (silv. 1,1,91–98).³⁸⁶ Der abschließende Satz *una locum cervix dabit omnibus astris* lässt keinen Zweifel daran, dass der lebende Herrscher in den Kreis seiner göttlichen, als Sterne gedachten Familienmitglieder eingeschlossen ist. Im selben Gedicht heißt es, dass die Augen Domitians das „Feuer der Sterne“ nachahmen (*tua sidereas imitantia flammis / lumina* 103f.). Im Eingang eines Preisgedichtes auf das 17. Konsulat des Domitian (silv. 4,1) vergleicht Statius den Kaiser mit der aufgehenden Sonne, hält zugleich aber fest, dass der Herrscher heller erstrahle als die erste Morgenröte und die Sterne (*aperit Germanicus annum / atque oritur cum sole novo, cum grandibus astris / clarius ipse nitens et primo maior Eoo* silv. 4,1,2–4). Domitian wird hier nicht nur zu Lebzeiten als Gestirn an den Himmel versetzt, er übertrifft die übrigen Sterne sogar an Strahlkraft und somit an Schönheit. Dies verweist auf den göttlichen Status des Herrschers.

Dass es das Amt des Kaisers ist, das einen Menschen zu einem Gestirn werden lässt und ihm himmlische Schönheit verleiht, kann man einer Passage der Diadumen(ian)us-Biographie der *Historia Augusta* entnehmen, wo es heißt, dass der Knabe zu jenem Zeitpunkt „wie ein himmlischer Stern aufstrahlte“, als er die kaiserlichen Insignien anlegte. Auch seine große Schönheit wird erwähnt.³⁸⁷ Da es sich beim Sohn des Kaisers Macrinus, von dem hier die

³⁸⁴ Zum Kaiserkult unter Gaius vgl. Gatti (1981).

³⁸⁵ Ähnlich Horaz c. 1,12,46–48: *...micat inter omnis / Iulium sidus velut inter ignis / luna minores.*

³⁸⁶ Zu silv. 1,1 vgl. Coleman (1999), 67–70 und Nauta (2002), 422–426; zu silv. 1,1 und 4,1 Hardie (1983), 189–194.

³⁸⁷ *Hic ubi primum indumenta coccea et purpurea ceteraque castrensia imperii insignia accepit, quasi sidereus et caelestis emicuit, ut amaretur ab omnibus gratia venustatis* (SHA Diadum. 3,3). Zur Bedeutung der Über-

Rede ist, um einen Knaben handelt, der bereits im Alter von neun Jahren ermordet wurde, lässt sich dieses Zeugnis zum einen mit der oben genannten Sueton-Passage in Verbindung bringen, wo der junge Gaius als *sidus* apostrophiert erscheint,³⁸⁸ zum anderen wird hier besonders deutlich, dass es die durch die *indumenta coccea et purpurea ceteraque castrensia imperii insignia* symbolisierte Stellung des römischen Kaisers ist, die einen Menschen in einen Stern von strahlender Schönheit verwandelt.

In späteren panegyrischen Texten gehört eine Darstellung der zu preisenden Persönlichkeit als Stern zum Standardrepertoire des ausgebildeten Rhetors, wie Beispiele aus dem einflussreichen Lehrbuch des Menander zeigen. Nach der Besprechung der Geburt des Herrschers soll der Redner die Schönheit des Knaben preisen, der „erstrahle wie der schönste Stern am Himmel“ (371,15–17). Außerdem sollen die Menschen, deren Gemeinde der Herrscher einen Besuch abstattet, ihn folgendermaßen begrüßen: Προαπηντήκαμεν δέ σοι ἅπαντες ... σωτήρα καὶ τεῖχος, ἀστέρα φανότατον ὀνομάζοντες... (381,7–12).³⁸⁹ Als Gestirn, das zum Wohle der Menschheit aufgegangen ist, bezeichnet denn auch Claudius Mamertinus in seiner 362 gehaltenen Festrede Kaiser Julian (*hic quasi quoddam salutare humano generi sidus exortus* 2,3)³⁹⁰, und wenig später hebt er die Augen des Herrschers hervor, die wie feurige Sterne aufblitzen (*micantia sidereis ignibus lumina* 6,4).³⁹¹ An derartige Gedanken knüpfen folgende Worte an, die Symmachus im Jahre 369 an Valentinian I. gerichtet hat: ... *mihi tamquam aliquod lumen astrorum post privatas exuvias iam purpuratus in oratione nascaris. Sentio divinae lucis adflatum, ut ferme adsolet, cum iubar emicat et mundi splendor aperitur. Tandem rogatus exorere sideri novo similis...* (or. 1,7).³⁹² Pacatus bezeichnet Theodosius als *Romana lux* (pan. 2,3,2) und vergleicht seinen Aufstieg mit dem Sonnenaufgang.

Dass es auch für Christen kein Problem darstellte, einen christlichen Kaiser im panegyrischen Kontext als glänzenden Stern bzw. als Licht zu verherrlichen und somit in engste Verbindung

nahme des Kaisertitels für die religiöse Aufwertung einer menschlichen Person vgl. auch die u. Anm. 613 angeführte Passage aus Vegetius.

³⁸⁸ Vgl. auch pan. 6,17,1 (*Pulchrum enim, di boni, et caeleste miraculum imperator adulescens, in quo illa quae iam summa est fortitudo adhuc tamen crescit, in quo hic fulgor oculorum, haec veneranda pariter et grata maiestas praestringit simul et invitat adspectus*) und Symm. or. 3,2 wo der zehnjährige Kaiser Gratian als *novum lumen* bezeichnet wird.

³⁸⁹ Im Kommentar ad loc. verweisen Russell/Wilson (1981) als Parallele auf Euripides, Hipp. 1122 und nennen die Anrede „common in such contexts“. Zu τεῖχος vgl. etwa Oppian, Hal. 5,45 (Marc Aurel und Commodus sind Ὀλύμπια τεῖχεα γαίης).

³⁹⁰ Vgl. auch Rodgers (1986), 90f. Für die Parallele einer ganz ähnlichen Darstellung bei Ammianus Marcellinus vgl. Nixon / Rodgers (1994) ad loc. (mit weiterführender Literatur).

³⁹¹ Die strahlenden Augen des Herrschers, denen etwas Übernatürliches innewohnt, hebt bereits Sueton an Augustus hervor (*Oculos habuit claros ac nitidos, quibus etiam existimari volebat inesse quiddam divini vigoris, gaudebatque, si qui sibi acrius contuenti quasi ad fulgorem solis vultum summitteret* 79). Von Alexander Severus wird Ähnliches berichtet (*Nimius ardor oculorum et diutius intuentibus gravis...* SHA Alex. 14,6). Optatianus Porfyrius meint, Kaiser Konstantin werde seine Gedichte *serenis oculis* lesen (ep. ad Const. 2).

³⁹² Ausführlich zu derartigen Passagen bei Symmachus Bruggisser (1993), 218–221.

zum göttlichen Himmel zu setzen, zeigt sich deutlich in den Gedichten des Optatianus Porfyrius für Kaiser Konstantin.³⁹³ In ihnen werden einschlägige Bilder bis zur Eintönigkeit wiederholt: Der Herrscher ist u.a. *sidereis pollens virtutibus* (5,1), *Romuleum sidus* (9,32), *lux unica mundi* (11,13), *lux pia terrarum* (14,2), *lux pia Romulidum* (15,10), *lux inclitya* (16,21), *lux Ausonidum* (16,38) und *lux aurea saeculi* (19,2). Claudius Gothicus, den angeblichen Ahnherren Konstantins, bezeichnet der Dichter als *magnanimum sidus*, welches „aufgrund seiner göttlichen Kraft eine strahlende Herrschaft“ verleihe (*dat clarum e numine divo / imperium* 10,29f.). Rund hundert Jahre später nennt Flavius Merobaudes in einem fragmentarisch erhaltenen Gedicht³⁹⁴ Kaiser Valentinian III. das „verehrensweite Heil der Welt“ und erinnert bei der Szene, wenn der Herrscher und seine Gattin inmitten des Raumes Platz nehmen, an die Inbesitznahme des Himmels durch leuchtende Gestirne (*Ipse micans tecti medium cum coniuge princeps / lucida ceu summi possidet astra poli / terrarum veneranda salus*³⁹⁵ ... c.1,5–7 Vollmer). Kurz darauf wird die Schwester des Kaisers Iusta Grata Honoria ebenfalls als glänzendes Gestirn eingeführt; sie und ihr Bruder verkörpern für den Dichter Sonne und Mond (*cum soror adsistit, nitidae candentia Lunae / sidera fraterna luce micare putes* c.1,13f. Vollmer).³⁹⁶ Man hat vermutet, dass in diesem Stück – das auch sonst die kaiserliche Familie in das Licht des Göttlichen taucht – die feierliche Taufe eines Mitglieds des christlichen Kaiserhauses beschrieben wird.³⁹⁷ Ob dies nun zutrifft oder nicht, für das Publikum des Merobaudes stellte es jedenfalls kein Problem dar, den christlichen Kaiser und seine ebenfalls christlichen Angehörigen als göttliche Gestirne verherrlicht zu sehen.

Ennodius, der in seinen späteren Lebensjahren das Amt eines Bischofs von Pavia bekleidet und zwei päpstliche Gesandtschaften nach Konstantinopel geleitet hat, spricht im Panegyricus für König Theoderich vom „Stern des Antlitzes“ des Herrschers.³⁹⁸ Auch hinter dieser

³⁹³ Es ist umstritten, ob Porfyrius selbst Christ gewesen ist. Vgl. Salzmann (2002), 329, Anm. 53.

³⁹⁴ Das Versmaß (elegische Distichen) schließt einen regelrechten Verspanegyricus wohl aus: Das Stück ist als ein Gelegenheitsgedicht mit panegyrischen Zügen anzusehen.

³⁹⁵ Schon Valerius Maximus hat Tiberius als *certissima salus patriae* bezeichnet (praef.), Martial Domitian als *rerum certa salus, terrarum gloria* (epigr. 2,91,1) bzw. *rerum felix tutela salusque* (5,1,7) und *rerum prima salus et una* (8,66,6); vgl. Sauter (1934), 7f. und Alföldi (1980³), 198f., der weitere Stellen anführt; zu ergänzen wäre etwa Opt. Porf. c. 2,19 und 26f. sowie das Akrostich *certa salus rerum* in c. 12.

³⁹⁶ Das Verhältnis von Sonne und Mond hatte bereits Symmachus mit den kaiserlichen Brüdern Valentinian und Valens in Verbindung gebracht: *Si qua inter cognatas caelitem potestates huiusmodi esset aequatio, paribus cum sole luminibus globus sororis arderet, nec radiis fratris obnoxia precarium raperet luna fulgorem...* (or. 1,13). In dem berühmten, bei Athenaios überlieferten Hymnus auf Demetrios Poliorketes, der 291 v. Chr. in Athen öffentlich vorgetragen worden sein soll, werden die Freunde des Herrschers mit Sternen, er selbst mit der Sonne verglichen: Ὁμοίον ὡσπερ οἱ φίλοι μὲν ἀστέρες, ἥλιος δ' ἐκεῖνος (Athen. 6,253e).

³⁹⁷ So Vollmer in seiner Edition von 1905 ad loc.: „Describitur ... baptismus sollemnis qui habetur in triclinio palatii Ravennatis scilicet, cuius nymphaeum...mutatum erat in baptisterium.“ Heute sieht man in dem Gedicht wohl mit Recht nicht die Widergabe einer realen Szene, sondern die Ekphrasis eines Mosaiks, und bezweifelt, dass es sich bei der Darstellung um eine Taufszene handelt. Vgl. Bruzzone (1999), 14f.

³⁹⁸ (*sancta mater et venerabilis soror*) ... *dum de eventu adtonitae vultus tui sidere pascerentur* (p. 272,20f. Hartel)

Formulierung steht eindeutig die Vorstellung von einer „himmlischen Schönheit“, die sich im Gesicht des Herrschers manifestiert und ihn über die Sphäre des Menschlichen hinaushebt.

Die Darstellung des Herrschers als leuchtender, schöner Stern ist demnach in der spätantiken panegyrischen Literatur ein Gemeinplatz, auf welchen heidnische und christliche Autoren gleichermaßen zurückgreifen. Es bleibt zu untersuchen, wie Claudian davon Gebrauch macht.

* * *

Bei Claudian findet man nicht nur den Kaiser und dessen engste Angehörige als strahlende Sterne verherrlicht, sondern auch die Person Stilichos.³⁹⁹ In Ruf. 1 liest man einen hymnenartigen Preis des Generals (273–296), in dem es heißt, Stilicho sei den Römern von den Göttern gegeben wie ein ersehnter Leitstern einem Schiff in Seenot: *Te nobis, trepidae sidus ceu dulce carinae, / ostendere dei, geminis quae lassa procellis / tunditur et victo trahitur iam caeca magistro* (275–277). Die Nähe zum Göttlichen liegt nicht nur in der expliziten Aussage, Stilicho sei von den Göttern geschickt worden, sondern im ganzen Bild beschlossen: Das Publikum Claudians musste sich bei der Szene vom Schiff, das aus höchster Not gerettet wird, an die Dioskuren erinnert fühlen, die halbgöttlichen Söhne Jupiters, die als Sterne und Helfer der Seeleute galten (vgl. etwa die in diesem Zusammenhang bereits oben erwähnte Horazode 1,3). Wenn Stilicho hier als *dulce sidus* bezeichnet wird, so soll der römische General zu einem strahlenden Heros stilisiert werden, wie es die Dioskuren sind: Als solcher greift er in höchster Not ein und rettet den Staat, welcher durch die *trepida carina* symbolisiert wird.⁴⁰⁰ Nimmt man Bezug auf den Dioskurenmythos an, so fügt sich dies glatt in die gesamte Passage ein: Direkt nach dem Vergleich wird nämlich an die Heldentaten des Perseus (278–283) und des Herkules (283–296) erinnert, die Stilicho in den Augen des panegyrischen Dichters übertrifft (*taceat superata vetustas* 283).⁴⁰¹ Perseus und Herkules gelten ebenso als

³⁹⁹ Freilich gehörte Stilicho durch seine Ehe mit Serena, der Nichte des Theodosius, sowie durch die Heirat seiner Tochter Maria (und später der Thermantia) mit Honorius der kaiserlichen Familie an, was Claudian auch besonders hervorhebt: *Gener Augusti pridem fueras / nunc rursus eris socer Augusti* (fesc. 3,8f.). Nicht zuletzt die im selben Gedicht zu lesenden Zeilen *Quae iam rabies livoris erit / vel quis dabitur color invidiae?* (10f.) zeigen aber klar, dass Stilicho in seiner Position keineswegs allgemein akzeptiert war. Vgl. Cameron (1970), 56–58 und 98f.

⁴⁰⁰ Der Vergleich des Staates mit einem Schiff ist in der antiken Literatur weit verbreitet und bei Claudian auch sonst zu finden; vgl. Balzert (1974), 90, Anm. 30 und Perelli (1992), 120–122.

⁴⁰¹ Auch wenn der Vergleich mit Herkules in der panegyrischen Literatur konventionell ist, wie Döpp (1980), 98, Anm. 34 zu dieser Stelle anmerkt, fühlt man sich beim Aufzählen der Heldentaten an die entsprechende Partie im Epikur-Hymnus am Beginn des fünften Buches von Lukrezens *De Rerum Natura* erinnert (22–36), zumal die Reihenfolge einige Übereinstimmungen zeigt (Lukrez: *Nemeaeus leo – Arcadius sus – Stymphala colentes – Cretae taurus – Lernaee pestis – vis Geryonai – Diomedis equi – Hesperidum mala*; Claudian: *leo – saevus aper – Antaeus – Cretae iuvenus – Lernaee hydra – Geryones triplex – Orci ianitor*). Die Rettergestalt Epikur wird von Lukrez als Gott gefeiert (*quo magis hic merito nobis deus esse videtur* 19), Stilicho von Claudian mit einem

Söhne Jupiters und einer sterblichen Frau wie es auch bei Kastor und Pollux der Fall ist. Der panegyrische Vergleich mit einem Heros klingt demnach schon in *dulce sidus trepidae carinae* an, bevor er anhand von Perseus und Herkules voll entfaltet und ausgeführt wird. Im Übrigen ist es klar, dass ausschließlich Dinge, die am Beginn, in den ersten eineinhalb Versen des Schiff-Gleichnisses genannt werden, eindeutige Entsprechung in der Realität finden (*sidus dulce* = Stilicho; *trepida carina* = der römische Staat), während der Relativsatz *geminis quae lassa procellis ... magistro* in bester epischer Manier dazu dient, das entworfene Bild weiter auszumalen, ohne dass hier jedes Detail eine Entsprechung in der Wirklichkeit finden müsste: Warum es etwa *geminae procellae* sind, von denen das Staatsschiff bedroht wird, ist nicht zu sehen; gerade in Ruf. 1 wird der Gegner Stilichos zu einer einzigartigen dämonischen Figur hochstilisiert. Den *victus magister*, der nicht mehr in der Lage ist, das Schiff ohne (göttliche) Hilfe zu steuern, müsste man gar mit Kaiser Honorius, in Verbindung bringen, eine Interpretation, die undenkbar ist.⁴⁰² Derartige Elemente sollen in epischer Manier das Gleichnis weiter ausführen und erfüllen so für das gedankliche Anknüpfen der politischen Gedichte Claudians an die epische Literaturtradition eine wichtige Funktion. An der vorliegenden Stelle klingen bei dem Vergleich Stilichos mit einem *sidus* die Konnotationen „schön“ und „strahlend“ kaum an, während der Bezug zum Göttlichen (*dei ostendere*; impliziter Vergleich mit den Dioskuren) deutlich ist: Wie die Söhne Jupiters ist Stilicho eine himmlische Retterfigur. Ähnliches findet man in Eutr. 2. Als die Byzantiner begreifen, wie nah an den Abgrund Eutrop sie herangeführt hat, sehnen sie sich plötzlich nach Stilicho wie nach einem Stern, der einem Schiff auf unruhiger See den Weg weisen soll: *Hunc tantis bellorum sidus in undis / sperant, hunc pariter iusti sontesque precantur* (507f.). Wie an der eben besprochenen Passage aus Ruf. 1 wird Stilicho in der Darstellung Claudians zu einem rettenden Stern, der den verzweifelten Menschen Erlösung bringt.⁴⁰³ Allerdings ist an dieser Stelle die Konnotation des Göttlichen, das mit dem General in Verbindung gebracht wird, weniger ausgeprägt als in

Stern verglichen, der von den Göttern her stammt. Zu möglichen Bezugnahmen Claudians auf Lukrez vgl. Cameron (1970), 328–331 und Moeschini (2004), 74.

⁴⁰² Umgekehrt würde man zu weit gehen, wollte man hinter den anfangs genannten *dei* den göttlichen Kaiser vermuten, der seinen General aussendet: Honorius tritt in Ruf. 1 nirgends als handelnde Person auf, Stilicho geht in der Darstellung Claudians ganz souverän vor (256–272). Zwar ist der Mittelpunkt der Panegyrik im claudianischen Oeuvre insgesamt Stilicho, doch ist eine offene Herabwürdigung des Kaisers im Vergleich zu seinem *magister militum* – wie sie etwa Frings (1975), 59 oder 86 für bestimmte Partien von nupt. anzunehmen geneigt ist – indiskutabel: Claudian fügt der Szene bloß Details hinzu, um das Gleichnis episch auszugestalten (verbale Ähnlichkeiten mit Grattius, cyn. 435f.: *Huc defecta mala vidi pecuaria tabe / saepe trahi victosque malo graviore magistros*). Auf dünnem Eis bewegt sich demzufolge auch Schindler (2009), wenn sie zeigen möchte, wie sich Stilicho in der Darstellung Claudians „sogar über Theodosius und Honorius erhebt“ (130; vgl. auch 136f.). Abwegig Garambois-Vasquez (2007), 119–122, die Kritik Claudians an Theodosius ausmachen will (vgl. auch u. Anm. 722 und 750).

⁴⁰³ Schweckendiek (1992), 218, Anm. 127 verweist zu dem Motiv zwar auf Horaz, Ovid und Curtius Rufus, bringt aber keine Parallele aus dem Oeuvre Claudians.

der zuvor besprochenen Partie: Es geht hier dem Dichter in erster Linie um eine kurze, aber deutliche Anspielung auf das Bild vom Staatsschiff und seinem souveränen Lenker.

Dagegen tritt die Konnotation des Göttlichen in einer anderen Passage von Ruf. 1 deutlich hervor. Die Schlacht mit dem Feind hat begonnen, Stilicho Seite an Seite mit dem Kriegsgott Mars das Feld betreten (*hinc Stilicho turmas, illinc Gradivus agebant / et clipeis et mole pares* 350f.).⁴⁰⁴ Es folgt eine Beschreibung der beiden Kämpfer: *stat cassis utrique / sidereis hirsuta iubis*... Das Nebeneinander von *cassis hirsuta* und *sidereis iubis* erscheint auf den ersten Blick befremdlich, da sich das Struppige, Rohe, das im Adjektiv *hirsutus* zum Ausdruck kommt, mehr schlecht als recht mit dem strahlend Schönen verbindet, das in *sidereus* steckt.⁴⁰⁵ Passender klingt es bei Vergil, wenn vom Helmschmuck des Mezentius gesagt wird *aere caput fulgens cristaque hirsutus equina* (Aen.10,869). *Fulgens* verbindet sich treffend mit *aere*, *hirsutus* gut mit *crista equina*. Aber es ist eben nicht das Wilde, das Claudian an seinem Kämpferpaar hervorheben möchte, sondern das Strahlend-Göttliche, das Stilicho nicht weniger als Mars auszeichnet. Die Gleichsetzung der beiden Kämpfer wird durch das parallele *hinc Stilicho ... illinc Gradivus* von Anfang an hervorgehoben, und das betont am Versende platzierte *utrique* am Beginn der Ekphrasis unterstreicht die Tatsache, dass sich der General und der Kriegsgott für Claudian auf einer Ebene befinden (*et clipeis et mole pares*). *Sidereus* soll hier offensichtlich nicht nur auf den strahlenden Glanz des Helmschmucks verweisen, vielmehr muss der Eindruck, den das Adjektiv erweckt, auf die ganze Person Stilichos bezogen werden: Es gemahnt an den göttlichen Glanz, der den General nicht weniger als den Kriegsgott auszeichnet. Bei den *sidereae iubae* der beiden Kämpfer hat man an das mit den Sternen in Verbindung stehende Göttliche zu denken, das Stilicho in der Szene zu einer dem Kriegsgott ebenbürtigen Figur werden lässt.

In einer anderen Kriegsszene wird Stilicho von Claudian offen mit einem Stern verglichen. In Get. 450–468 erzählt der Dichter, wie Stilicho, nachdem er ein großes Heer ausgehoben hat, mit diesen Truppen vor Mailand erscheint, das von den Goten belagert wird.⁴⁰⁶ Unvorstellbare Freude bricht aus, als die Belagerten aus einer Staubwolke, die sich am Horizont gezeigt hatte (*pulveris ambiguam nubem speculamur ab altis / turribus* 455f.), Stilicho wie einen Stern aus der Finsternis hervorbrechen sehen: *Pulvereo sub turbine sideris instar / emicuit Stilichonis*

⁴⁰⁴ Zu der Szene vgl. u. 231f.

⁴⁰⁵ Dies versuchen einige Handschriften zu mildern (vgl. den Apparat bei Hall 1985 ad loc.), welche statt *iubis* das besser zu *sidereis* passende *comis* bieten, was sich freilich kaum zur *cassis hirsuta* fügt. Vergleichsmaterial bei Levy (1971) ad loc.

⁴⁰⁶ Die Ereignisse spielen im Februar 402. Zum historischen Hintergrund vgl. Döpp (1980), 199–210 und Janßen (2004), 127–153.

*apex et cognita fulsit / canities*⁴⁰⁷ (458–460). Geschickt arbeitet Claudian zuerst die düstere Spannung, dann die freudige Erleichterung der Belagerten heraus, indem er zuerst gehäuft von Worten Gebrauch macht, die auf das Unsichere, Dunkle und Chaotische der Situation hinweisen (*pulveris ambiguam nubem* 455; *incerti* 456; *pulvereo sub turbine* 458), was dann aber plötzlich einem Vokabular weicht, in welchem das Helle und Rettende zum Ausdruck kommt (*sideris instar* 458 *emicuit ... fulsit* 459). Zwar ist es genau genommen nur der Helm Stilichos (*Stilichonis apex*), der wie ein Stern aufblitzt (*sideris instar emicuit*)⁴⁰⁸, aber die Eigenschaft des Strahlenden und Lichtbringenden, die sich auch in der Aussage *canities fulsit* findet, soll zweifellos auf das gesamte Wesen des Generals übertragen werden, der hier als strahlende Retterfigur auftritt. Das Wort *apex*, das den höchsten Punkt einer Sache bezeichnet, lässt Stilicho in der Szene gleichsam in den Himmel empor wachsen, wo er als *sidus* erstrahlt und so in eine höhere Sphäre versetzt erscheint. Das Hellstrahlende, das sich in der Szene an seinem Wesen manifestiert, verweist aber nicht nur auf seine Eigenschaft als Retter, sondern bringt auch die Freude der in Mailand belagerten Menschen zum Ausdruck, die plötzlich ihren Erlöser durch den finsternen Staub durchbrechen sehen. Vergleichbar mit dieser Szene ist eine Aussage in Stil. 3,64f.: *His, Stilicho, cunctis inopina reluxit / te victore salus. His ... cunctis* bezieht sich auf die zuvor genannte *plebs*, welche beim Einzug Stilichos in Rom Straßen und Dächer erfüllt, um ihren strahlenden Helden sehen zu können (63f.).⁴⁰⁹ Der siegreiche Feldherr wird ausdrücklich als *salus* der Menschen bezeichnet,⁴¹⁰ er strahlt auf (*reluxit*), wie es ein Stern oder die Sonne tut. In Get. wird die geschickte Verknüpfung mit dem Astral-Strahlenden aber noch weitergeführt und auf die Gegenseite ausgedehnt: Der gotische Feind, der sich nach dem erfolgreichen Alpenübergang schon den Sternen nahe gefühlt hatte (*qui vertice proximus astris / post Alpes* 470f.), verzweifelt nun (*nil superesse ratus* 472), als er der gewaltigen, strahlenden Kriegerschar (*tot lumina pubis* 472) ansichtig wird, die der sternengleiche Stilicho mit sich führt. Der Dichter bewegt sich in der ganzen

⁴⁰⁷ Dieser Aussage nahe steht eine Passage aus dem ersten der beiden *Carmina Einsidlensia*, wo die Schönheit des verherrlichten Kaisers (wohl Nero) mit jener des Apollo verglichen wird: *albaque caesaries pleno radiabat honore* (44).

⁴⁰⁸ Die elegante Klausel hat Nachahmer gefunden: Man liest sie z.B. in der Rätselsammlung des Symphosius Scholasticus (Datierung ungewiss, wohl etwas später als Claudian), wo sie sich auf eine Lampe bezieht (*lumen habens intus divini sideris instar* 217; von hier Aldhelm, *enigm.* 44,7), und bei dem Bibeldichter Arator, dessen Vers *Pignoris huius apex et sideris obtinet instar* (1,1068) eindeutig auf Claudian (*apex, sideris instar*) zurückführt.

⁴⁰⁹ Dies ist eine topische Szene in der panegyrischen Literatur, vgl. etwa Plinius, *pan.* 22,2f., *pan.* 3,6,4 und 7,2, *pan.* 5,8,1–5, *pan.* 11,10,5 (sogar Tiere kommen, um den Kaiser zu sehen; ein Detail, das Nixon / Rodgers 1994 ad loc. geradezu verstört), *pan.* 12,19,1–6. Mehr dazu bei Dewar (1996), 359–361. Ähnliches liest man auch in der Geschichte von Jesus und dem Zöllner Zachaeus bei Lc. 19: Derartige Szenen gehören zum typischen Empfang eines θεῖος ἀνὴρ, wie Bieler (1935), 130f. festhält.

⁴¹⁰ Dazu vgl. o. Anm. 395.

Szene kunstvoll im Wortfeld des astralen Bereiches,⁴¹¹ wobei stark mit dem Kontrast Hell-Dunkel gespielt wird, sodass Stilicho zu einer himmlisch strahlenden Retterfigur wird, welche die Finsternis durchbricht. Man hat die in Get. geschilderte Ankunftsszene des Generals nicht zu Unrecht einen „göttergleichen Adventus“ genannt.⁴¹²

Dies die Stilicho betreffenden Stellen. Es fällt auf, dass sowohl bei den ausführlichen Vergleichen mit einem Stern in Ruf. 1, Eutr. 2 und Get. wie auch bei der Erwähnung der *siderea iuba* in Ruf. 1 der Aspekt der strahlenden Schönheit, der mit den Gestirnen und zumal mit dem Adjektiv *sidereus* oft verbunden ist, fast ganz fehlt, während auf die Stilisierung des Feldherren als Menschen, der einer himmlischen Sphäre angehört, größter Nachdruck gelegt wird. In den Vergleichen mit einem *sidus* erscheint Stilicho als eine übermenschliche Retterfigur, bildhaft gesprochen als der einzige leuchtende Stern, der in der Finsternis zu sehen ist und den Menschen Erlösung bringt. Wenn in der Schlacht ein Teil der Rüstung des Feldherren als *sidereus* bezeichnet wird, so wird Stilicho zu einem göttergleichen Helden, der gemeinsam mit Mars in den Kampf zieht: Mensch und Gottheit stehen in dieser Szene ebenbürtig nebeneinander.

Betrachtet man entsprechende Darstellungen Kaisers Honorius, so sticht ein fundamentaler Unterschied sofort ins Auge: Hier gibt es nie einen breit ausgeführten Vergleich mit einem rettenden Stern, es handelt sich vielmehr um kurze Erwähnungen des „sternhaften“ Honorius, bei denen zwar der Aspekt der Göttlichkeit hervortritt, allerdings nicht, was die Eigenschaft als Kämpfer oder gar Erlöser angeht, sondern vielmehr, was die jugendliche, strahlende Schönheit des Herrschers betrifft.⁴¹³

So wird etwa in Hon. IV ausführlich ein Festzug geschildert (565–610), bei dem der dreizehnjährige Kaiser, die „sternengleiche Last“, von erlesenen Jünglingen auf einem goldenen Thron getragen wird: *Obnixisque simul pubes electa lacertis / sidereum gestaret onus* (569f.).⁴¹⁴

⁴¹¹ Balzert (1974), 60 merkt an, dass mit der Formulierung *sideris instar emicuit* auf eine frühere Stelle des Gedichts verwiesen wird, wo es allgemein heißt *Romula post ruptas virtus sic emicat Alpes* (261); nun stellt sich heraus, dass Stilicho die fleischgewordene *Romula virtus* ist. Zur Haltung des Erzählers Claudian in der Szene vgl. Hofmann (1988), 123f.

⁴¹² Balzert (1974), 81. Die Vorstellung der Errettung aus der Finsternis bzw. eines strahlenden Erlösers, der durch die Dunkelheit kommt, ist weit verbreitet und geradezu archetypisch. Man findet sie z.B. im AT (*Populus qui ambulabat in tenebris vidit lucem magnam; habitantibus in regione umbrae mortis, lux orta est eis* Is. 9,2) wie auch im Epos des Valerius Flaccus (*nebulamque erumpit Iason / sideris ora ferens, nova lux offusa Cytaeis* 5,465f.), das Claudian deswegen aber nicht unbedingt gekannt haben muss. Die Argumente, die Schindler (2005), 120f. für eine Kenntnis der *Argonautica* durch Claudian anführt, überzeugen kaum.

⁴¹³ Zum Thema der göttlichen Schönheit in den Panegyrici für Honorius vgl. Ernest (1987), 130–132.

⁴¹⁴ Zum Zeremoniell vgl. Straub (1939), 183–188. Man könnte es für respektlos halten, dass der (so junge) Kaiser als *onus* bezeichnet wird, doch stellt auch Anchises für seinen Sohn Aeneas ein *venerabile onus* dar (Ovid met. 13,625), und die besondere „Gewichtigkeit“ einer Person kann ein Beweis für ihre übermenschliche Natur sein, wie einschlägige Passagen bei Homer (Il. 5,838f.), Apollonios (2,538–540), Ovid (met. 2,162 und 4,49f.),

Dass es Claudian bei der Szene vor allem um den optischen Eindruck geht, den Honorius auf den Betrachter macht, zeigt sich daran, dass schon vorher mehrmals auf diesen Aspekt des Spektakels hingewiesen wird (*quos habitus, quantae miracula pompae / vidimus ... conspectior ires* 565–567). Der kaiserliche Festzug wird mit einer religiösen Prozession in Memphis verglichen (570–576),⁴¹⁵ und nachdem Claudian erneut auf die eindrucksvolle Erscheinung des göttlichen Kaisers hingewiesen hat (*portatur iuvenum cervicibus aurea sedes / ornatu novo gravior deus* 584f.), bringt er abschließend eine lange Ekphrasis des mit Edelsteinen besetzten Prunkgewandes des Honorius (585–592), bei dem wieder die strahlende Erscheinung des Kaisers im Mittelpunkt steht (*fila zmaragdis ... virent; fulgor Hiberus ... arcanis flammis*).⁴¹⁶ Die ganze Partie konzentriert sich somit auf die visuelle Wahrnehmung des Wunderbaren. Das *sidereum onus*, das Honorius darstellt, ist mit dem Göttlichen verbunden, der Herrscher erscheint aber keineswegs als eine himmlische Rettergestalt, wie dies bei Stilicho der Fall ist: Honorius hat nur über die Eigenschaft des übernatürlich Glänzenden und Schönen Anteil an einer höheren Sphäre.

Nicht besonders ins Auge sticht diese Tatsache klarerweise bei Werken, die ohnehin nicht von Krieg und Schlachten erzählen, wie es etwa bei jenen Gedichten der Fall ist, die Claudian anlässlich der Heirat von Kaiser Honorius mit Stilichos Tochter Maria im Jahr 398 verfasst hat.⁴¹⁷ Neben dem eigentlichen Epithalamium handelt es sich dabei um vier Fescennina in unterschiedlichen lyrischen Versmaßen.⁴¹⁸ Der erste Vers des ersten Stücks spricht den Kaiser folgendermaßen an: *Princeps corusco sidere pulchrior*. Die körperlichen Vorzüge des jungen Honorius bilden das Thema des gesamten Gedichts; auf die am Anfang gleichsam als Leitmotiv angesprochene sternengleiche Schönheit des Bräutigams wird später noch einmal zurückgekommen: *Quae digna formae laus erit igneae?* (5).⁴¹⁹ Die Qualifizierung der *forma* des Kaisers als *igneae* ist nur dann ganz verständlich, wenn man an den Eröffnungsvers, an den Vergleich des *princeps* mit einem schönen Stern, zurückdenkt: Alle Adjektive, die hier zu lesen sind (*coruscus, pulcher, igneus*), bezeichnen Eigenschaften, die man traditionell mit den Sternen in Verbindung brachte – und Honorius wird von Claudian gar als „schöner als ein funkelnder Stern“ bezeichnet. Die Junktur *sidere pulchrior* imitiert Horaz, c. 3,9,21, einen

Lucan (1,53–59), Statius (silv. 1,1,56–60) und Claudian selbst (Hon. III 108) zeigen. Vgl. dazu Sauter (1934), 42f. und Feeney (1991), 72f. Interessanterweise übernimmt der Bibeldichter Sedulius die claudianische Prägung *sidereum onus* und überträgt sie auf die göttliche Leibesfrucht Marias: *uterumque puellae / sidereum mox implet onus, rerumque creator / nascendi sub lege fuit* (2,37–39).

⁴¹⁵ Dazu vgl. Cameron (1970), 201f., Lehner (1984), 114 und Chuvin (2004²), 173f.

⁴¹⁶ Mit dieser Ekphrasis vgl. etwa nupt. 87–96 und Stil. 2,88–91. Derartige Beschreibungen von Prunkentfaltung sind bei spätantiken Autoren nichts Ungewöhnliches; vgl. Roberts (1989).

⁴¹⁷ Zur politischen Bedeutung der Heirat vgl. Cameron (1970), 98f. und Döpp (1980), 126–132.

⁴¹⁸ Zu diesen Gedichten vgl. Horstmann (2004), 101–113.

⁴¹⁹ Für schulmeisterliche Anweisungen, wie man die Schönheit eines Brautpaares zu feiern habe, vgl. Menander 403,26–404,14.

Dialog zwischen dem dichterischen Ich und dessen Freundin Lydia; die beiden haben einander betrogen, beschließen nun aber, es wieder miteinander zu versuchen. Literarisch versierte Zuhörer im Publikum Claudians mochten sich daran erinnern, dass jene Strophe des horazischen Gedichts (die letzte), in dem die Wendung *sidere pulchrior* vorkommt, mit dem Schwur schließt, in Liebe gemeinsam bis in den Tod zu gehen: *Tecum vivere amem, tecum obeam lubens* (24). Eine derartige Anspielung ist sicherlich passend in einem Hochzeitsgedicht für das kaiserliche Brautpaar; angesichts all der anderen Passagen im Oeuvre Claudians, wo Honorius zu einem schönen, glänzenden Gestirn in Beziehung gesetzt wird, kann es aber ebenso gut der Fall sein, dass die elegante horazische Wendung nur deshalb übernommen wurde, damit die Sammlung der Fescennina eindrucksvoll mit einem „Klassikerzitat“ beginnt, ohne dass sich dahinter eine tiefere Bedeutung verbergen muss.

Als „sternengleich“ wird Honorius auch im Panegyricus auf das Konsulat des Mallius Theodorus bezeichnet: *Nil licet invidiae, Stilicho dum prospicit orbi / sidereusque gener* (265f.). Welcher der beiden genannten Persönlichkeiten das *orbi prospicere* in den Augen des panegyrischen Dichters eher zukommt, wird dem Publikum vermittelt, indem Stilicho noch vor dem Kaiser genannt ist, sodass sein Name im selben Vers wie die Klausel *prospicit orbi*⁴²⁰ fällt, während Honorius – als *gener* angeführt, womit er in gewisser Weise abhängig von der Person Stilichos erscheint – sich mit der zweiten Stelle begnügen muss (die betonte Nennung am Versanfang kompensiert diese Tatsache immerhin etwas). Das Adjektiv *sidereus* scheint die schmückende „Statistenrolle“ des jungen Herrschers zu unterstreichen: Stilicho ist es, der sich um das Wohlergehen der Welt kümmert, Honorius an seiner Seite strahlt göttlichen Glanz aus. Nicht dass die Person des Kaisers damit in irgendeiner Weise herabgewürdigt erscheint – sein Anteil an der Sphäre des Göttlichen manifestiert sich aber auf andere Weise, als dies bei dem Feldherren Stilicho der Fall ist.⁴²¹

Dass Claudian – wenn schon nicht einen ausführlichen Vergleich – so doch zumindest gern eine verbale Bezugnahme auf den göttlichen Bereich der Sterne bringt, sobald es um den römischen Kaiser geht, zeigen einige Passagen, wo von Honorius' Bruder Arcadius in ähnlicher Weise die Rede ist. Arcadius wird in Ruf. 1,373 als *frater coruscus* des Honorius bezeichnet: Ein Ausdruck, den man nur dann voll verstehen kann, wenn man ihn mit Passagen

⁴²⁰ Coripp übernimmt die Klausel im ersten Buch seines Verspanegyricus auf Kaiser Justin II. Interessanterweise handelt es sich auch dort um eine „astrale“ Szene: Justin spricht zu seinem verstorbenen (und deshalb zum göttlichen Stern gewordenen) Vorgänger Justinian: „*Lux urbis et orbis ... fesso non prospicis orbi?*“ (1,250–253).

⁴²¹ In der Realität war es unvermeidlich, dass die Funktionen „Regieren“ und „Repräsentieren“, die dem Herrscher zukommen, zwischen dem minderjährigen Kaiser und seinem Ratgeber aufgeteilt wurden. Claudians Darstellung von Honorius und Stilicho reflektiert dies.

wie der bereits behandelten Apostrophierung des Honorius als *corusco sidere pulchrior* in fesc. 1,1 vergleicht.⁴²² Wenn die kaiserlichen Brüder in Mall. 167 *fratres sereni* genannt werden, oder wenn in Hon. III 183 davon die Rede ist, dass Honorius und Arcadius das römische Reich *mente serena* regieren, so wird man diese Ausdrücke vielleicht weniger mit dem Funkeln von Sternen als mit dem Strahlen des klaren Himmels in Verbindung bringen können; eine Anknüpfung an den göttlichen Bereich des Himmels liegt aber mit Sicherheit in beiden Fällen vor.⁴²³ Die Verbindung von Menschen mit Eigenschaften wie „strahlend“ oder „funkelnd“ ging Claudian offensichtlich leicht von der Hand, und für sein Publikum war es zweifellos nichts Ungewöhnliches, von „sternengleichen Schwiegersöhnen“ u.ä. zu hören, wenn damit bestimmte prominente Persönlichkeiten (v.a. des Kaiserhauses) gemeint waren.

Aber auch andere Mitglieder der kaiserlichen Familie werden von Claudian mit den Sternen in Verbindung gebracht. In diesen Fällen ist es ebenfalls in erster Linie die Eigenschaft der strahlenden Schönheit, die der Dichter herausstellt. So etwa im unvollendeten Panegyricus auf Serena (c.m. 30), die Nichte bzw. Adoptivtochter Theodosius' I., mit der Stilicho seit 384 verheiratet war.⁴²⁴ Claudian erzählt, wie Serena in Kriegszeiten sehnsüchtig darauf warte, dass ihr Gemahl heimkehrt, damit sie ihn wieder in ihre „sternengleichen Arme“ nehmen könne: *Gaudia quae rursus, cum post victricia tandem / classica sidereas ferratum pectus in ulnas / exciperes...* (217–219). Das *ferratum pectus* des siegreichen Kriegsheimkehrers kontrastiert hier nicht zuletzt durch die Kontaktstellung der beiden Adjektive eindrucksvoll mit den *sidereas ulnas* der mustergültigen Gattin. Strahlend schön wie ein Stern erscheint Serena vor ihrem kriegerischen Ehemann und vor dem gedanklichen Auge des Publikums.⁴²⁵ Mit welchen Figuren Serena assoziiert werden soll, wenn von ihren *sidereas ulnas* die Rede ist, zeigt die Eröffnungsszene des c.m. 25, ein Epithalamium für den Beamten und Kollegen Claudians Palladius und dessen Braut Celerina: Hier ist es die Liebesgöttin Venus, die ihre „sternengleichen Glieder“ (*sidereos artus*) aufs Gras gebettet hat.⁴²⁶ Es ist offenbar das Strahlende und Schöne, das Serena und die Göttin mit einem Stern gemeinsam haben.

⁴²² Mit Recht lehnt Levy (1971) ad loc. die zu dieser Stelle vorgeschlagene Gleichsetzung von *coruscus* mit *purpuratus* ab und verweist auf „the supposed Imperial effulgence or *nimbus*“.

⁴²³ Schon Statius hat den Eidruck, Kaiser Domitian erscheine *maiestate serena / mulcentem radios* (silv. 4,2,41f.).

⁴²⁴ Erhalten ist ein Elfenbeindiptychon, das Stilicho und Serena mit ihrem Sohn Eucherius zeigt; Abbildung bei Leppin (2003), 214.

⁴²⁵ Das mythische Exemplum der Penelope, mit der Serena am Anfang des Gedichts (25–33) ausdrücklich verglichen wird, steht hinter der geschilderten Szene, da Serena gleich nach der Heimkehr ihres Gattin mit diesem zu Bett geht, um von seinen Erlebnissen zu erfahren (*per dulcia noctis / otia pugnarum seriem narrare iuberes* 219f.), so wie es ähnlich bei Odysseus und seiner Frau der Fall ist; vgl. Od. 23,260–262. Die *sidereae ulnae* der Serena entsprechen den bei Homer genannten *πηχέε λευκώ* (240) der Penelope.

⁴²⁶ *Forte Venus blando quaesitum frigore somnum / vitibus intexti gremio successerat antri / densaque sidereos per gramina fuderat artus...* (1–3).

Als *siderea* erscheint Serena aber auch im Epithalamium, das Claudian anlässlich der Hochzeit zwischen Honorius und Maria im Frühjahr 398 verfasst hat. Venus spricht die Braut an und flicht in ihre Begrüßungsworte ein Kompliment an die „sternengleiche“ Mutter ein: „*Salve, sidereae proles augusta Serenae...*“ (252). Dass in *sidereus* an dieser Stelle neben der Bedeutung „strahlend schön“ die Konnotation des Göttlichen zumindest mitgehört werden kann, wird deutlich, wenn man den Vers mit einem Vorbild vergleicht. Es handelt sich dabei um Aen. 8,301, den vorletzten Vers eines Hymnus auf Herkules: *Salve, vera Iovis proles, decus addite divis...*“ Die selbe Position von *salve* und *proles* im Hexameter legt nahe, dass Claudian die Anrede der Maria durch Venus nach jenem Vergilvers gestaltet hat.⁴²⁷ Das Vater-Sohn-Verhältnis zwischen dem Gott Jupiter und dem halbgöttlichen Herkules wird somit im Mutter-Tochter-Verhältnis zwischen Serena, die der theodosianischen Familie entstammt, und Maria, der Tochter von Serena und Stilicho, aufgenommen. Als Mitglieder des Kaiserhauses kommt beiden Frauen quasigöttliche Ehre zu, was sich in den Adjektiven *sidereus* und *augustus* zeigt. Es ist aber Serena, die „Sternengleiche“, die als Mutter der Maria auf einer Ebene mit dem Vater des Herkules, dem Himmels Gott Jupiter, steht.

Wie diesem wird Serena in einer Versepistel (c.m. 31) die Fähigkeit zugesprochen, Wind und Wetter zu beeinflussen.⁴²⁸ Der Dichter bedauert, dass Serena nicht an seiner Hochzeit teilnehmen kann, die in Afrika stattfindet (49–56), und wünscht sich von ihr: *Saltem absens, regina, fave reditusque secundos / adnue sidereo laeta supercilio* (57f.). In ihrer Macht stehe es, dem Dichter den sicheren Rückweg zu erschließen und günstige Winde für seine Heimfahrt herbeizurufen (59f.). Da im selben Gedicht schon früher derartige Wunderkräfte der Serena gepriesen werden, ist es offensichtlich, dass das *sidereum supercilium* nicht nur auf die Schönheit der „sternengleichen“ Frau verweist, sondern vor allem auf ihren göttergleichen Status. In diese Richtung weist auch *adnuere*, ein Verb, durch welches häufig das Einverständnis einer Gottheit – v.a. Jupiters – ausgedrückt wird (vgl. etwa Verg. Aen. 9,106 = 10,115). Die Verbindung von *adnuere* und *supercilium* geht auf Homer, Il. 1,528 zurück (ἦ καὶ κυανέησιβ ἐπ’ ὀφρύσι νεῦσε Κρονίῳ), eine Stelle, an welcher der Himmels Gott seine Allmacht hervorhebt. Geschickt ersetzt Claudian das Adjektiv κυανέος, das einen düsteren optischen Eindruck wiedergibt, durch *sidereus*, sodass das Strahlend-Schöne der Serena (das

⁴²⁷ So wie vor ihm bereits Val. Fl. 4,327: *Salve, vera Iovis, vera o Iovis, undique, proles*. Vgl. auch den Beginn der ps.claudianischen (wohl von Merobaudes stammenden) *Laus Christi* (Claud. app. 20 Hall = p.19f. Vollmer): *Proles vera dei...* Frings (1975), 79 weist auf den hymnischen Redestil der Venus hin und arbeitet die einzelnen Stilmittel heraus; im Kommentar ad loc. verweist er auf Statius, silv. 1,1,74 (*salve magnorum proles genitorque deorum*), eine Passage, die zweifellos auf Claudian eingewirkt hat. Fo (1981) vergleicht die Partie bei Claudian mit dem Besuch des Engels bei Maria, wie Juvencus 1,52–63 ihn schildert, und nimmt wenig plausibel an, der panegyrische Dichter nehme auf die Verkündigungsszene Bezug.

⁴²⁸ Dazu vgl. o. 100–102.

ja auch in ihrem Namen zum Ausdruck kommt) hervortritt und die Nähe zum Göttlichen in der Aussage insgesamt betont wird.

Dass Stilicho von Claudian durch Vergleiche mit leuchtenden Gestirnen bisweilen als eine göttliche Retterfigur dargestellt wird, während sich die Nähe der kaiserlichen Brüder Honorius und Arcadius zur astralen Sphäre in der Darstellung des Dichters einzig auf ihre glänzende Schönheit beschränkt, liegt nur bedingt darin begründet, dass Claudian in erster Linie Stilicho verbunden gewesen ist und erst in zweiter Linie den Söhnen des Theodosius. Vom Standpunkt des Dichters aus war ein General, der ständig unterwegs war und damit zu kämpfen hatte, neue Truppen auszuheben, immer wieder neu erstehende Feinde zurückzuschlagen und seine eigene Position zwischen den unterschiedlichen Parteiungen im römischen Westreich zu verteidigen, mit Sicherheit ein ergiebigerer Held als ein unselbständiger Kaiser im jugendlichen Alter, der sich die meiste Zeit in seiner Residenz in Mailand bzw. später in Ravenna aufhielt. Claudian stand eigentlich immer, wenn es Honorius zu preisen galt, vor einem ähnlichen Problem wie im Jahre 395, als er für die Konsuln Olybrius und Probinus einen Panegyricus zu verfassen hatte, obwohl es an den beiden Knaben allein ihres Alters wegen kaum etwas zu rühmen gab.⁴²⁹ Es ist kein Zufall, dass das Motiv des „rastlosen Kaisers“, welches in den für die Herrscher des frühen 4. Jahrhunderts verfassten *Panegyrici Latini* immer wieder aufscheint,⁴³⁰ bei Claudian praktisch nicht vorhanden ist. Da Honorius und Arcadius in den kaiserlichen Purpur hineingeboren und nicht auf dem Feld, sondern wohlbeschriftet im Palast aufgezogen worden waren, konnte man in der Panegyrik nun eben nicht mehr Kapital daraus schlagen, die Kaiser als unermüdlich in Bewegung darzustellen, als rastlose Krieger wie Herkules, so wie es für den göttlichen Status der Tetrarchen bestimmend gewesen war.⁴³¹ Vielmehr garantierte jetzt gerade umgekehrt ihre statische Unberührbarkeit, gesteigert durch erhöhte Prunkentfaltung, ihre Teilhaftigkeit am Göttlichen.⁴³² Ganz im Einklang damit wird Honorius von Claudian immer wieder als ein Stern präsentiert, der unbewegt, aber wunderschön und strahlend für alle Welt sichtbar ist. Stilicho dagegen, der durch seinen Aufgabenbereich leicht zum kriegerischen Held in bester epischer

⁴²⁹ Zu diesem grundsätzlichen Problem für den panegyrischen Redner hat sich bereits Cicero geäußert: *Causa difficilis laudare puerum; non enim res laudanda sed spes est* (rep. frg. dub. 10 Powell; vgl. Serv. ad Aen. 6,875 und Hier. epist. 128,1). Diesem rhetorischen Ratschlag folgt auch Claudian.

⁴³⁰ Vgl. Clauss (1999), 263.

⁴³¹ Am deutlichsten vielleicht in pan. 11,3,2 (für Maximian): *...cognovimus, quae causa faciat, ut numquam otio adquiescere velitis. Nam primum omnium, quidquid immortale est stare nescit, sempiternoque motu se servat aeternitas*. Beispiele bei Posset (1991), 89–95.

⁴³² Bezeichnend ist es, wenn Stilicho Honorius abrät, persönlich ins Feld zu ziehen (was dieser wohl ohnehin nie geplant hat), mit der Begründung, dies sei unter seiner Würde: *Adversine tubam princeps dignabere Mauri? / Auferet ignavus clari solacia leti / te bellante mori? ... Plus nominis horror / quam tuus ensis aget. Minuit praesentia famam* (Gild. 380–385). Vgl. dazu Straub (1939), 31f. und 69f.

Manier hochstilisiert werden kann, wächst durch entsprechende Vergleiche und Anspielungen zu einer übermenschlichen „Lichtfigur“ heran, die immer wieder zum Wohl der Menschen eingreift und umstrahlt vom übernatürlichen Glanz der Sterne quasigöttlichen Taten vollbringt.⁴³³

f) Himmelfahrt und Apotheose von Menschen

Zu unterscheiden vom Vergleich eines Menschen mit einem Gestirn bzw. von der Darstellung eines Zeitgenossen als glänzender, schöner Stern ist die Vorstellung, dass bestimmte Personen, die in ihrem Leben Großes vollbracht haben, nach ihrem Tod zu Göttern werden, in den Himmel aufsteigen, und als göttliche Gestirne in der astralen Sphäre weiterexistieren.⁴³⁴ Was die römischen Kaiser angeht, so hat man wiederholt darauf hingewiesen, dass ihre Verehrung als „Staatsgötter“ (*divi*) im Unterschied etwa zu jener von hellenistischen Herrschern grundsätzlich auf die Zeit nach dem Tod beschränkt gewesen sei.⁴³⁵ Diese Trennung ist allerdings in der Realität offenbar nicht immer ganz klar gewesen, und man kann in dieser Frage nicht so leicht generalisieren.

Die Vorstellung von der Aufnahme eines verdienten Herrschers als Gott in den Himmel besaß in Rom jedenfalls eine bis zum Stadtgründer Romulus zurückgehende Tradition.⁴³⁶ Bei Livius (1,16) ist nachzulesen, wie Romulus nach einem wunderbar rasch aufgezogenen Gewitter plötzlich „nicht mehr auf Erden weilte“ (*nec deinde in terris Romulus fuit*), und von seinen Landsleuten hinfort als Gott, von einem Gott gezeugt, angesehen wurde (*deus deo natus*), der in den Himmel aufgefahren sei. Für Cicero (rep. 2,17–20) steht fest, dass diese Geschichte nur deshalb aufkommen konnte, weil Romulus zu Lebzeiten sich als tüchtiger Herrscher erwiesen hatte (*quam opinionem nemo umquam mortalis adsequi potuit sine eximia virtutis gloria*); aus der Tatsache, dass dies in einer bereits aufgeklärten Zeit geschehen sei, als die Menschen nicht mehr ohne weiteres an jede Wundergeschichte geglaubt hätten, zieht er den Schluss, dass die Taten, die zur Apotheose des Romulus geführt haben, überragend gewesen sein

⁴³³ Zur Bedeutung von Lichteindrücken und entsprechenden Darstellungen in spätantiker Dichtung vgl. allgemein Charlet (1988), 80f.

⁴³⁴ Gerade bei poetischen Texten ist diese Unterscheidung freilich nicht immer mit letzter Klarheit möglich.

⁴³⁵ So Tacitus, ann. 15,74: *Nam deum honor principii non ante habetur, quam agere inter homines desierit*. Zum Folgenden vgl. Cumont (1922), 112f., Bickermann (1929), Scott (1936), 61–82, den von L. Koep verfassten Artikel „Consecratio“ in der RAC 3 (1957), 284–294, Alföldi (1980³), 200–204, MacCormack (1981), 93–144 und Clauss (1999), 356–386, der insgesamt nachweisen möchte, dass die römischen Kaiser bereits zu Lebzeiten als Gottheiten angesehen und verehrt worden sind, was ihm teilweise herbe Kritik – etwa bei Kolb (2001), 36, Anm. 43 – eingebracht hat. Wie vielfältig und kompliziert sich die mit dem römischen Kaiserkult verbundenen Probleme darstellen, betont mit Recht Rodgers (1986), die bereits in ihrer Einleitung meint: „It requires considerable ingenuity to reduce the mass of conflicting evidence about the ruler-cult to a coherent system.“ (69) Zum konkreten Ablauf der Konsekrationsfeierlichkeiten in Rom vgl. Zanker (2004), 13–56. Allgemein zur Vorstellung des Katasterismos Cumont (1922), 104f. und Domenicucci (1996), 20–27.

⁴³⁶ Vgl. Feeney (1991), 122f. (zur Bedeutung der Darstellung des Ennius).

müssen. An einer anderen Stelle (Tusc. 1,28) zitiert Cicero den Enniusvers *Romulus in caelo cum dis agit aevum* (als ann. 110f. in der Form *Romulus in caelo cum dis genitalibus aevom / degit* bei Skutsch) und fügt hinzu: *Famae adsentiens dixit Ennius*. Man mag aus diesen Worten herauslesen, dass Cicero selbst dieser *fama* durchaus skeptisch gegenüberstand, aber die Geschichte war offensichtlich allseits bekannt und wurde von vielen geglaubt.

Als Cicero diese Zeilen schrieb, sollte es nicht mehr lange dauern, bis die Römer tatsächlich Zeugen davon wurden, wie sich ein verstorbener Herrscher am Himmel manifestierte: Während der Festspiele, die Octavian im Juli des Jahres 44 v. Chr. zu Ehren des ermordeten Julius Caesar veranstaltete, soll laut Sueton an sieben aufeinander folgenden Tagen ein leuchtender Komet am Himmel erschienen sein, in dem man die in die göttliche Sphäre aufgestiegene Seele Caesars erkannte.⁴³⁷ Ovid hat in den *Metamorphosen* diese Aufnahme Caesars in den Himmel durch Venus, die göttliche Ahnmutter der *gens Iulia*, sowie die Verwandlung der Seele in ein funkelndes Gestirn breit ausgemalt und einen kurzen Ausblick auf die kommende Apotheose des Augustus gegeben (15,745–870). Der panegyrische Ton, der ganz auf den regierenden Herrscher abgestimmt ist, kann in der ovidischen Passage nicht überhört werden: Die Apotheose Caesars wird zwar ausführlich erzählt, sie dient aber letztendlich dazu, auf Augustus überzuleiten, der in den Augen des Dichters schon vor seiner offiziellen Aufnahme in den Himmel größere Taten als sein Vorgänger vollbringt und deshalb mit der obersten Gottheit Jupiter gleichgesetzt wird.⁴³⁸

Ovid war allerdings nicht der erste augusteische Dichter, der sich über die künftige Apotheose des Augustus Gedanken gemacht hat: Bereits Vergil hat im Prooemium seiner *Georgica* überlegt, welche kosmische Region das *novum sidus* des Augustus einnehmen könnte (1,24–42). Er stilisiert den Kaiser in der Partie zu einer Art Allgottheit, welcher die Sphäre des Himmels ebenso anstehen würde wie die Erde, das Meer oder die Unterwelt.⁴³⁹ Als Lucan dieses Motiv zum Lobpreis Neros wieder aufnahm, konzentrierte er sich ausschließlich auf den astralen Bereich (1,45–62). Seine Darstellung des zum göttlichen Gestirn gewordenen Kaisers, der sich einen Platz am Himmel aussuchen kann, erscheint gegenüber der Dar-

⁴³⁷ ...*ludis, quos primo consecrato ei heres Augustus edebat, stella crinita per septem continuos dies fulsit exoriens circa undecimam horam, creditumque est animam esse Caesaris in caelum recepti* (Suet. Caes. 88). Vgl. außerdem Plinius, n. h. 2,94 und Serv. Dan. ad ecl. 9,47. Zu dem Phänomen Taylor (1931), 90–93, Domenicucci (1996), 29–85 und Clauss (1999), 57f., wo weitere Literatur genannt ist.

⁴³⁸ ...*stella (= Caesar) micat natique videns benefacta fatetur / esse suis maiora et vinci gaudet ab illo ... Iuppiter arces / temperat aetherias et mundi regna triformia, / terra sub Augusto est: Pater est et rector uterque* (850–860). Zum panegyrischen Gehalt der Partie vgl. Feeney (1991), 210–220.

⁴³⁹ Zum panegyrischen Gehalt der Stelle vgl. White (1993), 173–175, zum astronomischen Hintergrund Domenicucci (1996), 103–107. Vgl. auch Valerius Flaccus 1,15–21 sowie Silius Italicus 3,601f.

stellung Vergils noch derart gesteigert, dass man immer wieder – und wohl zu Unrecht – parodistische Züge in der Partie erkennen wollte.⁴⁴⁰

Allen dreien römischen Dichtern (Vergil, Ovid und Lucan) war das Motiv der Apotheose zweifellos nicht zuletzt aus der hellenistischen Kultur und den entsprechenden Autoren bekannt. Kallimachos z.B. erzählt in einem Gedicht, das ursprünglich wohl Teil seiner *Iambi* gewesen ist (228 Pf.), vom Tod der Königin Arsinoe, der Schwester und Gattin Ptolemaeus' II. Philadelphos, sowie von der Einrichtung eines Kults für die Verstorbene. Soweit die auf Papyrus fragmentarisch überlieferten Verse lesbar sind, verraten sie wenig über das Schicksal der Königin nach ihrem Tod, aber eine zu dem Gedicht erhaltene Zusammenfassung (Diegesis) sagt, dass Kallimachos die tote Königin von den Dioskuren in den Himmel hinauftragen hat lassen. Da man sich die Söhne des Zeus als Sterne vorgestellt hat, kann man annehmen, dass auch Arsinoe bzw. ihre Seele von Kallimachos als zum Himmel aufsteigender Stern dargestellt worden ist. Im krönenden Abschluss des vierten Buches seiner *Aitia* lässt derselbe Dichter eine Haarlocke der Berenike, der Gattin von Ptolemaeus III. Euergetes, von ihrer Versetzung an den Himmel als göttliches Sternbild erzählen. Das Original des Gedichts, in dem Herrscherlob und die Thematik der Apotheose auf humorvolle Weise miteinander verbunden sind, ist nur fragmentarisch bekannt (110 Pf.); erhalten ist die Übersetzung bzw. Bearbeitung Catulls (c. 66), die auf eine gewisse Beliebtheit des kallimacheischen Gedichts bzw. seiner Thematik in Rom schließen lässt.⁴⁴¹

Die Apotheose des römischen Kaisers – und damit die Vorstellung von seiner Himmelfahrt⁴⁴² – war jedenfalls bereits im 1. Jh. n. Chr. die Norm, wie nicht zuletzt die Parodie diesbezüglicher Gebräuche und Motive in Senecas *Apocolocyntosis* bezeugt. Der verstorbene, zum offiziellen Staatsgott gewordene Kaiser konnte in menschlicher Form vorgestellt werden, wie er seinen Wohnsitz zwischen den Sternen einnimmt, so wie es sich Cicero im *Somnium Scipionis* für den verdienten Staatsmann vorstellt, oder er kann selbst zum göttlichen Gestirn werden, wie es bei den oben genannten Passagen aus Vergil und Lucan der Fall ist.⁴⁴³

In der dezidiert panegyrisch ausgerichteten Literatur finden sich entsprechende Darstellungen, wie nicht anders zu erwarten, oft. Plinius stellt sich im *Panegyricus* auf Trajan vor, wie der

⁴⁴⁰ Als scharfe Kritik am Kaiser und am römischen Kaisertum überhaupt liest die Stelle z.B. Feeney (1991), 298–301 (mit reichen Literaturangaben); anders Domenicucci (1996), 153–161. Zur angemessenen Bewertung panegyrischer Motive in der Literatur des 1. Jh. n. Chr. vgl. allgemein Römer (1994), der mit Recht an „systemkritischen“ Interpretationen zweifelt.

⁴⁴¹ Für eine weitere Thematisierung der Apotheose im Werk eines hellenistischen Dichters (Apollonios) vgl. Feeney (1991), 95–98.

⁴⁴² Wenig aufschlussreich ist der von C. Colpe verfasste diesbezügliche Artikel in der *RAC* 15 (1991), 218, der immerhin festhält, dass man in der Himmelfahrt des Kaisers den „deutlichsten Ausdruck der Apotheose“ sehen kann.

⁴⁴³ Beispiele aus Martial und Statius bei Sauter (1934), 145–153. Vgl. auch Zanker (2004), 62.

zum Gott gewordene Nerva voll Freude auf seinen Nachfolger hernieder blickt (*quanto nunc, dive Nerva, gaudio frueris, cum vides et esse optimum et dici, quem tamquam optimum elegisti* 89,1), was der Lobredner auf Konstantin im Jahre 310 anscheinend überbieten möchte, wenn er darauf hinweist, dass der in den Himmel aufbrechende Kaiser noch zu Lebzeiten die Qualität seines Sohnes und Nachfolgers kennen gelernt habe: *Imperator transitum facturum in caelum vidit, quem relinquebat heredem* (pan. 6,8,2). Auch sonst findet man in der Sammlung der *Panegyrici Latini* öfters derartige Passagen.⁴⁴⁴ Ähnlich wie bei Ovid, dessen Schilderung der Apotheose Caesars und dessen Vorwegnahme der Vergöttlichung des Augustus zuvor kurz besprochen wurde, geht es den spätantiken Lobrednern meist darum, die genealogische Verbindung zu betonen, die zwischen dem verstorbenen, als Gottheit im Himmel residierenden Kaiser und dem aktuellen Herrscher, der gepriesen werden soll, besteht. Die enge Beziehung zum *divus* soll nicht zuletzt auf den jeweils regierenden Kaiser und seine Familie das besondere Licht der Göttlichkeit strahlen lassen.⁴⁴⁵

Auch christliche Kaiser wurden – länger als bis zur Zeit des Theodosius, auf den bei der Besprechung Claudians noch zurückzukommen ist – zwar nicht mehr offiziell konsekriert, aber dennoch nach ihrem Tod mit dem traditionellen Epitheton *divus*, mithin als Staatsgott, bezeichnet, was wohl für viele Menschen ein Hinweis auf die traditionelle Aufnahme des Herrschers in den Himmel gewesen ist.⁴⁴⁶ Das wohl bekannteste Beispiel ist Konstantin: Der verstorbene Kaiser, der kurz vor seinem Tod die christliche Taufe empfangen hatte, erhielt keinen staatlichen Kult, er erscheint aber dennoch auf zahlreichen Weihinschriften als *divus*. Auch Münzen, welche die Himmelfahrt Konstantins darstellen, wobei sich heidnische und christliche Motive ergänzen, weisen den Verstorbenen als *divus*, d.h. als offizielle Staatsgottheit aus.⁴⁴⁷ Auf das Problem der Apotheose und Himmelfahrt von Christen ist näher einzugehen, wenn die entsprechenden Texte Claudians diskutiert werden.

⁴⁴⁴ Vgl. etwa 6,4,2: *Ille et imperator in terris et in caelo deus*; 7,14,3–5 *Felix in imperio et post imperium felicius*; 12,25,1: *Ille, dum dicimus, gaudet e caelo, et iam pridem vocatus ad sidera adhuc crescit in filio et gloriarum tuarum gradibus ascendit*. Viel nüchterner fällt das Urteil des Historikers Aurelius Victor über Konsekration und Apotheose aus: *Adeo principes atque optimi mortalium vitae decore quam quaesitis nominibus atque compositis, quantum coniciatur, caelum adeunt seu fama hominum dei celebrantur modo* (33,30). Zur Apotheose in der Spätantike vgl. allgemein Straub (1962).

⁴⁴⁵ Zu diesem Aspekt der Konsekration vgl. Clauss (1999), 368–374 und R.-Alföldi (1999), 78–81.

⁴⁴⁶ Vgl. Nixon / Rodgers (1994), 397, Anm. 23 („Under the Christian emperors there continued at first the tradition of honoring with the title *divus* a deceased ruler who was either well regarded or related to his successor.“) und 456, Anm. 26. Noch der oströmische Kaiser Leon II. (474) erscheint auf einer aus Mailand stammenden Inschrift als *divus* (CIL V 6183a = CLE 1359 = ILCV 1043), der 518 verstorbene Anastasius wird in der Chronik des Marcellinus Comes als *divus* bezeichnet (a. 532). Im vandalischen Nordafrika lassen sich bis 526 Reste eines Kults für den Kaiser oder – was wahrscheinlicher ist – für die vandalischen Könige nachweisen; vgl. Duval (1984) mit weiterführender Literatur. Es ist freilich undenkbar, dass im 5. Jh. noch ein offizieller Akt der Konsekration stattgefunden hätte bzw. dass staatliche Kulte für die verstorbenen Herrscher mit allem traditionellen Beiwerk wie Tempel und Priester eingerichtet worden wären.

⁴⁴⁷ Vgl. Straub (1939), 132f. sowie Kolb (2001), 131f. und 253f. (mit Abbildung)

Abschließend sei darauf hingewiesen, dass die Themen „Apotheose“ und „Himmelfahrt des Kaisers“ auch in der spätantiken bildenden Kunst gern gestaltet worden sind. Die Hälfte eines Elfenbeindiptychons, das im 4. oder gar erst im 5. Jahrhundert entstanden ist und heute im British Museum in London aufbewahrt wird, zeigt einen von vier Elefanten gezogenen tempelartigen Wagen, auf welchem ein Herrscher thront.⁴⁴⁸ Die Szene kennt man ähnlich u.a. von Münzen, welche die vergöttlichte Gattin des Kaisers Antoninus Pius, die 141 verstorbene Faustina die Ältere, zeigen.⁴⁴⁹ Über den Elefanten sieht man einen dreistufigen Scheiterhaufen aufgebaut, auf dem sich ein Pferdegespann erhebt und von dem zwei Adler gen Himmel aufsteigen. Oberhalb des Scheiterhaufens wird derselbe Kaiser, der auch auf dem Wagen zu sehen ist, von zwei nackten, geflügelten Wesen (Genien? Winden?) nach oben getragen, wo ein Ausschnitt des Tierkreises die Szene beschließt und wo fünf Männer – wahrscheinlich die vergöttlichten Vorgänger des Kaisers – zu sehen sind, von denen einer dem Verstorbenen die Hand entgegenstreckt, eine Geste, die jener erwidert.

In den politischen Gedichten Claudians sind, wie zu zeigen sein wird, viele Aspekte der Themen „Apotheose“ bzw. „Himmelfahrt“ zu beobachten, die in literarischen wie in bildlichen Darstellungen bereits lange vor seiner Zeit anzutreffen sind, also offensichtlich eine starke Tradition haben.⁴⁵⁰

* * *

Die früheste Stelle, an der Claudian das Thema „Aufnahme in den Himmel nach dem Tod“ behandelt, bezieht sich nicht auf den römischen Kaiser, sondern auf die Konsuln des Jahres 395, die Brüder Olybrius und Probinus. Eine Besonderheit der betreffenden Passage liegt darin, dass Claudian von der zukünftigen Apotheose seiner „Helden“ spricht, die zum Zeitpunkt der Rezitation ja noch unter den Lebenden weilen, eine andere, dass es sich um den Flussgott Tiberinus handelt, der den Festzug der neuen Konsuln beobachtet und ihre Apotheose prophezeit. Tiberinus hält einen Monolog (226–262), an dessen Beginn er die

⁴⁴⁸ Man hat den dargestellten Kaiser u.a. als Antoninus Pius oder als Julian identifiziert. Abbildung und kurze Besprechung der Darstellung bei Clauss (1999), 448–450 und Zanker (2004), 62–64. Vgl. auch Straub (1962), 322–325 und Chuvin (2004²), 262f.

⁴⁴⁹ Vgl. R.-Alföldi (1999), 77f. Allgemein zur bildlichen Repräsentation der Konsekration 75–82 sowie Zanker (2004), 57–65.

⁴⁵⁰ Zum Zusammenhang von Panegyrik und bildender Kunst im spätantiken Zeremoniell vgl. MacCormack (1976), 41–54, zur spätantiken „Bildersprache“ der römischen Kaiser R.-Alföldi (1999), 172–189.

Brüder mit Kastor und Pollux vergleicht.⁴⁵¹ Die für uns interessante Kernpassage (240–246) lautet folgendermaßen:

*En nova Ladaeis suboles fulgentior astris,
ecce mei cives, quorum iam Signifer optat
adventum stellisque parat convexa futuris.
Iam per noctivagos dominetur Olybrius axes
pro Polluce rubens, pro Castore flamma Prohini.
Ipsi vela regent, ipsis donantibus auras
navita tranquillo moderabitur aequore pinum.*

Dass hier ein Bild der Zukunft gezeichnet wird, zeigen nicht nur die im Futur bzw. im futurischen Konjunktiv Praesens gehaltenen Verben *dominetur*, *regent* und *moderabitur*, auch die Aussage, der Himmel wünsche die Ankunft der Brüder und bereite den „künftigen Sternen“ einen Platz, machen dies deutlich. Die vorliegende Passage steht offensichtlich insofern in der Tradition von oben genannten Partien wie Verg. geor. 1,24–42 oder Lucan 1,45–59, als hier wie dort das zukünftige Dasein der Gepriesenen als göttliche Wesen am Sternenhimmel thematisiert wird.⁴⁵² Auch wenn keine wörtlichen Parallelen bestehen, kann man davon ausgehen, dass Claudian mit den genannten Vorgängern vertraut gewesen ist. Der spätantike Dichter hat somit ein Motiv, das Vergil und Lucan zum Preis des regierenden römischen Kaisers in ihren Prooemien passend erschienen ist, auf zwei Brüder übertragen, die im Teenageralter das Konsulat antraten, dessen tatsächliche politische Bedeutung verschwindend gering war. Selbst wenn man bedenkt, dass dieses Amt nominell auch in der Spätantike den Höhepunkt in der Biographie eines Römers darstellte, und dass Olybrius und Probinus immerhin der hoch angesehenen *gens Anicia* entstammten, ist eine gewisse „panegyrische Inflation“ zu bemerken. Allerdings hatten ja weder Vergil mit seinem Lehrgedicht noch Lucan mit seinem historischen Epos ein im eigentlichen Sinn panegyrisches Werk verfasst. Beide Dichter haben sich frei dafür entschieden, ihre jeweilige Dichtung, die zum überwiegenden Großteil einen ganz anderen Stoff behandelt, mit einem Preis des Kaisers zu beginnen. Claudian dagegen musste gleichsam „von Berufs wegen“ mit den entsprechenden Partien seiner Vorgänger vertraut sein und hat die einschlägigen Elemente, wo es ging, den eigenen Interessen bzw. denen seiner Patrone dienstbar gemacht.

⁴⁵¹ *Respice, si tales iactas aluisse fluentis, / Eurota Spartane, tuis! Quid protulit aequum / falsus olor, valido quamvis discernere caestu / noverit et ratibus saevas arcere procellas ?* (236–239). Der verächtlich klingende Ausdruck *falsus olor* – wohl eine Lese Frucht aus Statius, Theb. 10,504 – soll, wie es bei Claudian öfter der Fall ist, die mythischen Vergleichsfiguren zum Vorteil der zeitgenössischen Protagonisten von vornherein abwerten. Dazu vgl. allgemein Viljamaa (1968), 114–116 und Curtius (1993¹¹), 171–174.

⁴⁵² Ausführlich zu möglichen Vorbildpassagen Taegert (1988) ad loc.

Mit der Wendung *en nova ... suboles* am Beginn des Vergleiches spielt Claudian klar erkennbar auf Vergil, ecl. 4,7 *iam nova progenies caelo demittitur alto* an.⁴⁵³ Indem der Dichter den Flussgott Tiberinus die beiden Anicier mit diesen Worten ansprechen lässt, ist durch den Bezug auf den „Klassikertext“ die Verbindung zur göttlichen Sphäre des Himmels bereits hergestellt, bevor das Brüderpaar noch als *fulgentior Ledaeis astris* bezeichnet wird. Die Dioskuren, die als göttliches Sternbild der Zwillinge am Himmel aufgenommen worden sein sollen, stellen ein schmeichelndes Vergleichspaar für die jungen Konsuln dar, gelten sie doch nicht nur als schön und heldenhaft, sondern auch als unzertrennlich.⁴⁵⁴ Dies ist für Claudian, der in Ol.Prob. immer wieder die *concordia* thematisiert, besonders wichtig. Die Aussage des Tiberinus, der Tierkreis⁴⁵⁵ würde die Ankunft der Brüder bereits erwarten und für die „künftigen Sterne“ einen Platz am Himmel vorbereiten, lässt an die oben genannte Darstellung einer Kaiserapotheose auf einem spätantiken Elfenbeindiptychon denken, wo ein Ausschnitt des Tierkreises die Szene rahmend beschließt.⁴⁵⁶ Es ist leicht möglich, dass sich Claudian, der immer wieder einzelne Bilder sehr detailreich und anschaulich auszuschnitzen versteht, von derartigen bildlichen Darstellungen hat anregen lassen. In der Schilderung der zukünftigen Verhältnisse erreicht die Panegyrik ihren Höhepunkt: Olybrius und Probinus, die schon zu Lebzeiten strahlender (*fulgentior*) als die verstorbenen Dioskuren sind, werden diese später, d.h. nach ihrem Tod, ganz ablösen, statt Pollux wird der leuchtende Olybrius (*rubens*), statt Kastor der flackernde Probinus (*flamma Probinii*) den nächtlichen Himmel beherrschen, gemeinsam werden sie die traditionell den Dioskuren zugesprochene Rolle von Helfern und Rettern der Seeleute ausfüllen.⁴⁵⁷

Es ist angebracht, an die Diskussion dieser Claudianstelle einige Überlegungen anzuschließen, die von größerer allgemeiner Bedeutung und v.a. auch für die später zu behandelnden Partien von Relevanz sind. Zwei Fragen stellen sich vordringlich: Ist es etwas Besonderes, wenn

⁴⁵³ Als *cara deum suboles* wird das Kind bei Vergil später (49) angesprochen. Claudian scheint die Worte Vergils verknüpft zu haben mit Statius, silv. 3,1,177, wo die Junktur *soboles nova* zu lesen ist (vgl. außerdem Martial 6,3,2 *vera deum soboles, nascere magne puer* über ein erwünschtes Kind für Kaiser Domitian). Wenn Merobaudes in einem Gedichtfragment *en nova iam suboles* hat (c. 1,19 Vollmer), so bezieht sich dies offensichtlich auf Claudian, dessen Wendung er um das vergilische *iam* ergänzt. Zur Bedeutung der genannten Vergilpassage für die panegyrische Darstellung des Goldenen Zeitalters vgl. o. 104f.

⁴⁵⁴ Vgl. etwa Hyg. fab. 2,22: *Hos (= das Sternbild der Zwillinge) conplures astrologi Castorem et Pollucem esse dixerunt; quos demonstrant omnium fratrum inter se amantissimos fuisse, quod neque de principatu contenderint, neque ullam rem sine communi consilio gesserint.*

⁴⁵⁵ Für *signifer* (sc.: *orbis* oder *circulus*) = „Tierkreis“ bei Claudian vgl. Ruf. 1,364f., Mall. 119f., Stil. 1,145, Hon. VI 22, rapt. 1,101f. und c.m. 51,9.

⁴⁵⁶ Ebenfalls vom Tierkreis umgeben erscheint die Darstellung der Apotheose des Herkules auf einem Grabmonument, das bei Igel in der Nähe von Trier gefunden wurde. Vgl. Abbildung 32 bei MacCormack (1981).

⁴⁵⁷ Dass im 4. Jh. n. Chr. der göttlichen Helferfunktion der Dioskuren durchaus noch Bedeutung beigemessen werden konnte, zeigt eine Passage bei Ammianus Marcellinus: *...dum Tertullus apud Ostia in aede sacrificat Castorum, tranquillitas mare mollivit mutatoque in austrum placidum vento velificatione plena portum naves ingressae...* (19,10,4).

Claudian den künftigen Eingang zweier Mitglieder einer einflussreichen aristokratischen Familie unter die Gestirne darstellt, einen Akt also, den man im Allgemeinen mit der Konsekration des römischen Kaisers verbindet? Und wie steht es im späten 4. Jahrhundert überhaupt mit einer wie immer gearteten religiösen Bedeutung derartiger Vorstellungen?

Cicero hatte es in seinem staatsphilosophischen Werk grundsätzlich jedem Menschen, der sich um das Wohl der Allgemeinheit verdient gemacht hat, in Aussicht gestellt, nach seinem Tod in den göttlichen Bereich der Gestirne aufzusteigen: Unter den von ihm genannten *rectores et conservatores* sind nicht ausschließlich die eigentlichen Herrscher zu verstehen (rep. 6,13).⁴⁵⁸ Macrobius, der seinen neuplatonisch geprägten Kommentar zum *Somnium Scipionis* im ersten Drittel des 5. Jahrhunderts verfasst hat, betont über Cicero hinausgehend, dass jedem der Weg in den Himmel offen stehe, der sich in praktischen Angelegenheiten, d.h. in der Politik, oder aber theoretisch (in der Philosophie oder durch seine Frömmigkeit) als hervorragend erwiesen habe.⁴⁵⁹

Dass man im Einklang mit diesen Zuegnissen auch in den römischen Adelsfamilien am Ende des 4. Jahrhunderts davon ausging, dass nicht nur der Kaiser, sondern jede verdiente Persönlichkeit in den Himmel eingehen konnte, lässt sich anhand zeitgenössischer Grabinschriften belegen: So ist etwa auf dem berühmten Epitaph des 384 verstorbenen Vettius Agorius Praetextatus (CIL VI 1779 = CLE 111)⁴⁶⁰ von den „Weisen“ die Rede, denen das Tor des Himmels offen stehe (*soforum, porta quis caeli patet* 9), womit – das zeigt der Zusammenhang deutlich – keine politisch Tätigen, sondern philosophische und literarische Autoritäten gemeint sind. Der Anspruch des Praetextatus bzw. seiner Gattin Paulina, nach dem Tod selbst in den Himmel einzugehen, ist auch in einem Brief des Hieronymus greifbar, in dem dieser den Verstorbenen verspottet, weil der sich nun nicht „im Himmelspalast der Milchstraße, sondern in abstoßender Finsternis“ befinde.⁴⁶¹ Auch hat man eine teilweise unleserliche Zeile in einem anderen Text des genannten Grabsteins folgendermaßen ergänzt: *Cae[le]s[tium] iam sede semper me]u[m] e]ri[s]* (59: der Tote spricht seine Gattin an, worauf diese in „ihren“ letzten Versen antwortet: *tua / quia sum fuique postque mortem mox ero* 41).

⁴⁵⁸ Vgl. auch leg. 2,27 (...*omnium quidem animos immortales esse, sed fortium bonorumque divinos*) oder Plinius, n. h. 2,18 (*deus est mortali iuvare mortalem, et haec ad aeternam gloriam via, hac proceres iere Romani...*).

⁴⁵⁹ *Nam si quis... in re publica tamen et prudens et temperatus et fortis et iustus sit, hic a feriatis remotus eminet tamen actualium vigore virtutum, quibus nihilo minus caelum cedit in praemium. Si quis vero insita quiete naturae non sit aptus ad agendum, sed solum optima conscientiae dote erectus ad supera, doctrinae suppellectilem ad exercitium divinae disputationis expendat, sectator caelestium, devius caducorum, is quoque ad caeli verticem otiosis virtutibus subvehetur* (somm. 2,17,5).

⁴⁶⁰ Zu der Inschrift vgl. Smolak (2004) und Selter (2006), 52–57.

⁴⁶¹ ...*nunc desolatus est, nudus, non in lacteo caeli palatio, ut uxor commentitur infelix, sed in sordentibus tenebris continetur* (ep. 23,3,2).

Auf einer weiteren Inschrift aus Rom (CIL VI 537 = ILS 2944 = CLE 1530b) drückt ein gewisser Placidus, der Sohn des ungefähr 10 Jahre vor Praetextatus verstorbenen Aristokraten Postumius Rufius Festus *signo* Avienius, seine Zuversicht darüber aus, dass sein Vater in den Himmel eingehen werde: Jupiter werde ihm diesen erschließen, die Götter den Toten in ihrer Mitte aufnehmen.⁴⁶² Auf keiner der beiden Inschriften wird ausdrücklich festgehalten, dass der Verstorbene selbst zu einem Gott oder zu einem quasigöttlichen Wesen wird, aber zumindest die Vorstellung, nach dem Tod in den Himmel einzugehen und gemeinsam mit den Göttern bzw. unter den göttlichen Gestirnen weiter zu existieren, ist durch diese und ähnliche Zeugnisse mehr für spätantike Adelsfamilien belegt. Wenn Claudian derartiges für Olybrius und Probinus, zwei Mitglieder der prominenten *gens Anicia*, postuliert, so liegt darin also nichts Unstatthafes.⁴⁶³

Allerdings gibt es einen Unterschied zwischen der adeligen Familie der Anicier und jener des Praetextatus bzw. des Rufius Festus, den man immer wieder als fundamental angesehen hat: Während die beiden Männer, deren Grabinschriften eben besprochen wurden, zu den bekanntesten Vertretern des Heidentums im 4. Jahrhundert gehörten, die ihren Glauben bisweilen ostentativ dem Christentum entgegen setzten,⁴⁶⁴ handelt es sich bei der *gens Anicia* um das wohl prominenteste Beispiel einer aristokratischen römischen Familie, die früh zum christlichen Glauben übergetreten ist und unter den Kaisern ab Theodosius dementsprechend gefördert wurde.⁴⁶⁵ Das Konsulat der Brüder Probinus und Olybrius, das Claudian in seinem Gedicht feiert, wurde – so nimmt man heute an – von Theodosius eben deshalb zwei Vertretern der *gens Anicia* zugesprochen, um nach dem Sieg gegen den von der heidnischen Reaktion unterstützten Usurpator Eugenius im September 394 gewissen Kreisen in Rom

⁴⁶² *Ibis in optatas sedes: Nam Iuppiter aethram / pandit, Feste, tibi, candidus ut venias. / Iamque venis: Tendit dextras chorus inde deorum / et toto tibi iam plauditur ecce polo.* Zum korrekten Namen des Verstorbenen vgl. Cameron (1995); allgemein zur Inschrift Selzer (2006), 65–67.

⁴⁶³ Vgl. etwa auch Aur. Vict. 33,30: *Adeo principes et optimi mortalium ... caelum adeunt seu fama hominum dei celebrantur modo.* Mit der bildlichen Angleichung von verstorbenen Privatpersonen an Götter und Heroen beschäftigt sich Wrede (1981), der aber kaum Beispiele bespricht, die später als das 3. Jh. n. Chr. sind. Kurz, aber mit einigen Literaturangaben, Chuvin (2004²), 263. Zwei aus der früheren römischen Literatur bekannte Beispiele für eine „Privatapotheose“ sind Tullia, die Tochter Ciceros (vgl. Cic. Att. 12,12 und 36), sowie Priscilla, die Gattin des Freigelassenen Abascantus, der unter Domitian das Hofamt *ab epistulis* bekleidete (vgl. Stat. silv. 5,1,221–241); zu Letzterem Nauta (2002), 233f. und 302f.

⁴⁶⁴ Bezeichnend ist eine Anekdote, die Hieronymus überliefert: *Miserabilis Praetextatus, qui designatus consul est mortuus, homo sacrilegus et idolorum cultor, solebat ludens beato papae Damaso dicere: Facite me Romanae urbis episcopum et ero protinus Christianus* (contra Ioh. 8). Salzman (2002), 205 nimmt die Aussage möglicherweise zu ernst, wenn sie meint, es sei das im späten 4. Jh. wachsende, mit kirchlichen Ämtern verbundene Prestige, das hinter ihr stehe.

⁴⁶⁵ Zur *gens Anicia* im späten 4. Jh. vgl. Taegert (1988), 19–29.

klarzumachen, dass nun eine religionspolitisch neue Zeit angebrochen sei.⁴⁶⁶ Vieles deutet darauf hin, dass die jungen Brüder, die Claudian in bester heidnischer Tradition als künftige Dioskuren am Sternenhimmel preist, ihr ehrenvolles Amt nichts anderem als ihrem Christentum verdankten, genauer gesagt der Tatsache, dass sie einer römischen Adelsfamilie angehörten, die dem heidnischen Glauben abgeschworen hatte. Dennoch sieht es in der Darstellung Claudians so aus, als würden sich, was das Thema „Himmelfahrt nach dem Tod und Weiterleben bei Gott bzw. den Göttern“ betrifft, die Vorstellungen von Heiden wie Praetextatus und jene von Christen wie den Aniciern kaum voneinander unterscheiden. Auch die frohe Zuversicht auf eine glückliche Existenz nach dem Tod, wie man sie bei Claudian und auf den besprochenen Epitaphien prominenter Heiden findet, ist ein Element, welches älteren römischen Grabinschriften fremd ist, aber Parallelen in christlichen Vorstellungen und demzufolge auch auf christlichen Gräbern hat.⁴⁶⁷ Es kann bereits jetzt – als Vorgriff auf noch zu besprechende Partien – angemerkt werden, dass die Darstellung Claudians auch in jenen Passagen, wo von der Apotheose und dem Katasterismus des christlichen Kaisers Theodosius die Rede ist, keine gravierenden Unterschiede zu den erwähnten Darstellungen aufweist. Die panegyrischen Techniken, die Claudian einsetzt, sind in allen seinen Dichtungen im Grundsätzlichen die gleichen.

Gibt es weitere Anzeichen dafür, dass christliche und heidnische Vorstellungen vom Dasein nach dem Tod miteinander vereinbar waren? Wir haben bereits einige heidnische Zeugnisse betrachtet und auf Gemeinsamkeiten hingewiesen; ergänzen wir nun das skizzierte Bild um christliche Zeugnisse.⁴⁶⁸ Im Jahre 399 bekleidete Mallius Theodorus das Konsulat, Claudian hat anlässlich dieses Ereignisses einen Panegyricus (Mall.) verfasst und rezitiert. Der literarisch und politisch auf vielerlei Weise tätige Mallius Theodorus gilt als Vertreter eines Christentums, welches stark neuplatonisch geprägt war, Augustinus hat ihm im Jahr 386 seine Schrift *De Beata Vita* gewidmet.⁴⁶⁹ Von der Inschrift des Grabsteins, die Mallius Theodorus seiner Schwester Daedalia hat setzen lassen (CIL V 6240 = CLE 1434 = ILCV 1700), wissen wir, dass diese – wie mehrere Frauen aus Adelsfamilien des späten 4. Jahrhunderts – ein frommes Leben als „gottgeweihte Jungfrau“ (*virgo sacrata deo* 4) geführt hat. Daedalia, so erzählt die Inschrift, habe bereits zu Lebzeiten „den Weg geliebt, der in den Himmel führt“,

⁴⁶⁶ So v.a. Cameron (1970), 32 und 189f. Zum historischen Hintergrund des Gedichts vgl. Döpp (1980), 43–50, Ernesti (1998), 357f. und Leppin (2003), 205–223. Einen allgemeinen Überblick über den religionspolitischen Hintergrund der Zeit gibt Chuvin (2004²), 63–77; mit der umstrittenen Frage der Konversion der römischen Aristokratie zum Christentum beschäftigt sich ausführlich Salzman (2002).

⁴⁶⁷ Vgl. Smolak (2004), 813.

⁴⁶⁸ Zum Folgenden vgl. Cameron (1970), 208f., der vor allem auf 2 Cor 12,2 verweist, und Selzer (2006). Einige Beispiele auch bei Brown (1982), 224–226.

⁴⁶⁹ Zur Person des Mallius Theodorus ausführlich Simon (1975), 60–71.

und nach ihrem Tod sei sie „durch die Sterne hoch droben“ zu Christus gelangt.⁴⁷⁰ Die Erwartung einer Himmelfahrt und die Hoffnung auf ein Weiterleben unter den Sternen, in diesem Fall bei Christus, werden in dem Text ähnlich ausgedrückt wie in den Grabinschriften des Praetextatus oder des Rufius Festus. Man könnte dies auf die wichtige Rolle zurückführen, die der Neuplatonismus im Christentum des hochgebildeten Mallius Theodorus gespielt hat, wenn nicht zahlreiche andere Zeugnisse eine ähnliche Sprache sprechen würden. So zeigt etwa eine aus Rom stammende Grabinschrift aus dem Jahr 392 (ICUR II, 4827 = CLE 1345 = ILCV 3429), laut welcher die Verstorbene „neben Christus in den Sternen hoch droben“ weilt, dass man den Aufenthaltsort nach dem Tod ebenso wie in heidnischen Vorstellungen ganz konkret im „Himmelreich“, d.h. innerhalb der Gestirne lokalisieren konnte.⁴⁷¹ Im ersten von drei Epigrammen auf den verstorbenen Presbyter Clarus, welche Paulinus von Nola brieflich an Sulpicius Severus übermittelte (ep. 32,6), heißt es, die Seele des Verstorbenen „freue sich bei den Sternen und habe in Reinheit ihren Sitz unter den wahrhaftig Frommen eingenommen“ (*gaudet in astris / pura probatorum sedem sortita piorum* 3f.). Ist es für den Heiden Placidus Jupiter, der im Himmel thront, und der Reigen der traditionellen Götter, der seinen Vater im Himmel aufnimmt, so scheinen auf vielen christlichen Grabinschriften diese Funktionen auf Gottvater, Christus oder auf die Patriarchen und Heiligen übertragen worden zu sein.⁴⁷² Den Ort des Weiterlebens nach dem Tod lokalisieren die angeführten heidnischen wie christlichen Dokumente übereinstimmend im Himmel, auf der Milchstraße bzw. zwischen den Sternen, wo sich Christus, die Engel und die Heiligen nicht anders als die Götter des heidnischen Olymps aufhalten und Neuankömmlinge empfangen. All das lässt sich sogar auf der Grabinschrift für Papst Liberius (352–366) beobachten.⁴⁷³ Die besprochenen Texte

⁴⁷⁰ *Quae mortale nihil mortali in pectore uoluens / quo peteret caelum semper amauit iter. / Sexaginta annos uicino limite tangens / rettulit ad Christum celsa per astra gradum* (5–8).

⁴⁷¹ *Non tamen haec tristes habitat post limine sedes, / proxima sed Christo sidera celsa tenet.* (5f.) Vgl. auch ICUR V,14076: *Bassa caret membris vivens per saecula Christo / aeterias secuta domos... stelliger accepit polus hanc et sidera caeli* (1–4).

⁴⁷² Falls man umgekehrt annehmen wollte, dass es Placidus ist, der sich beim Verfassen der Grabinschrift an christlichen Vorstellungen orientiert hat, so würde sich dadurch doch nur zeigen, dass die dahinter stehenden Überzeugungen von Heiden und Christen bedeutende Gemeinsamkeiten aufweisen. Völlig identisch erscheinen christliche und heidnische Vorstellungen bisweilen in Texten, die in einer bewusst klassizistischen Sprache abgefasst sind, wie es etwa bei folgenden Versen aus dem „Morgengebet“ des Ausonius der Fall ist (ephem. 3,37–42): *Pande viam, quae me post vincula corporis aegri / in sublime ferat, puri qua lactea caeli / semita ventosae superat vaga nubila lunae, / qua proceres abiere pii quaque integer olim / raptus quadriugo penetrat super aera curru / Elias et solido cum corpore praevius Enoch.* Würden nicht am Ende Enoch und Elias erwähnt, oder würden sie durch Herkules, das traditionelle heidnische Beispiel für die Aufnahme eines Menschen in den Himmel, ersetzt, so bliebe inhaltlich nichts übrig, was diese Bitte an Gott als eindeutig christlich ausweisen könnte. Selbst der Bibeldichter Iuvenius greift bei der Erzählung von Elias – das christliche Musterbeispiel für eine „Himmelfahrt“ – zu der Phrase *astris inseruit* (3,267), die man sonst v.a. in den Dichtungen von Placidus’ Vater Rufius Festus findet (Ar. 1057; or. 252 und 528).

⁴⁷³ Vgl. ICUR IX, 24831 = CLE 787 = ILCV 967, 42–46: *...decedis martyr ad astra / atque inter patriarchas praesagosque prophetas, / inter apostolicam turbam martyrumque potentum, / cum hac turba dignus mediusque locatus / mitteris in domini conspectu, iuste sacerdos.* Dazu Selter (2006), 95f.

machen unmissverständlich klar, dass die Unterschiede, die in der Spätantike zwischen heidnischen und christlichen Vorstellungen von der Existenz nach dem Tod bestanden haben, keinesfalls diametral entgegen gesetzt waren, sondern dass sie vielmehr zahlreiche Überschneidungen aufwiesen.⁴⁷⁴

Was die Gestalt der Dioskuren angeht, um die es in der vorliegenden Claudianpassage konkret geht, so ist auch auf einen Säulensarkophag hinzuweisen, der aus dem 2. Viertel des 4. Jh. n. Chr. stammt und sich heute im Musée d'Art Chretien von Arles befindet: Zwei verstorbene christliche Ehepaare sind auf dem Monument dargestellt, sie erscheinen – als Hinweis auf ihre eheliche *concordia* – durch bewusste Stilisierung mit den in den seitlichen Bogennischen ebenfalls abgebildeten Zwillingssöhnen des Zeus gleichgesetzt.⁴⁷⁵ Die Dioskuren waren in der Antike jedermann als Symbol der Eintracht bekannt; auch im Panegyricus Claudians stellt der Begriff der *concordia* ein zentrales Motiv dar. Die traditionellen Darstellungsformen besaßen offensichtlich in der bildenden Kunst ebenso wie in der Literatur eine zu starke Wirkkraft, als dass man sie von einem Tag auf den anderen aus religiösen Bedenken beseitigt hätte.

Das einzige Element, das in den besprochenen Grabinschriften – und zwar sowohl auf den heidnischen wie auch auf den christlichen – nicht auftaucht, ist eine eigentliche Apotheose, also die Gottwerdung, der Verstorbenen. Aber auch Claudian präsentiert Olybrius und Probinus durch den Vergleich mit den Dioskuren bzw. durch den Ersatz dieser durch die Anicier-Brüder zwar als neue Götter am Sternenhimmel, er bezeichnet sie aber nicht ausdrücklich als *divi*.⁴⁷⁶ Man könnte dies für einen Zufall halten, der wenig aussagekräftig ist, wenn nicht der verstorbene Kaiser von Claudian gemäß des offiziellen politischen Sprachgebrauchs sehr wohl zu den *divi* gerechnet würde: So in Gild. 215, wo Theodosius und sein Vater⁴⁷⁷ als *divorum proceres* bezeichnet werden, wenn sie vom Himmel steigen, um Honorius und Arcadius zu besuchen; so auch in Hon. VI 55f., wo der Dichter den verstorbenen Kaiser *optimus divo-*

⁴⁷⁴ Chuvin (2004²), 263 stellt knapp fest: „En fait, les attentes des paiens ne diffèrent pas tellement de celles des chrétiens.“

⁴⁷⁵ Ausführliche Beschreibung des Monuments sowie Literaturangaben bei Wrede (1981), 157 und 231, der zu dem Schluss kommt, dass an dieser Art von Darstellung „auch der Christ keinen Anstoß genommen“ hat.

⁴⁷⁶ Die einzige in Ol.Prob. auftretende Figur, die mit dem Adjektiv *divus* versehen wird (und das aus dem Mund des Theodosius), ist die personifizierte Roma (165). Auch *divinus*, *deus* oder *numen* verwendet Claudian niemals, wenn er von den beiden Aniciern spricht: In anderen Gedichten werden bestimmte Persönlichkeiten sehr wohl auf diese Weise präsentiert. Vgl. dazu die jeweiligen Kapitel in Abschnitt 2.

⁴⁷⁷ Der Vater des Theodosius war niemals römischer Kaiser; er wurde sogar Anfang 376 wegen Hochverrats hingerichtet. Sein Sohn hat ihn aber nach seinem Regierungsantritt rehabilitiert und anscheinend die offizielle Konsekration veranlasst: Nicht nur bei Claudian (vgl. zu unserer Stelle noch Hon. IV 190 und Stil. 2,421f.), auch auf einer römischen Inschrift (CIL VI 36960 = ILS 8950), erscheint er als *divus*. Pacatus nennt ihn *divinus* (pan. 2,8,3). Vgl. Ernesti (1998), 94 und Claus (1999), 213.

rum nennt. Claudian stimmt hier völlig mit dem offiziellen Sprachgebrauch der Spätantike überein, denn der Christ Theodosius erscheint nach seinem Tod nicht anders als seine heidnischen Vorgänger auf Inschriften öfters als *divus*, d.h. als offizielle Staatsgottheit.⁴⁷⁸ Dagegen wird der göttliche Status der Brüder Olybrius und Probinus vom Dichter nur implizit, durch ihre Gleichstellung bzw. Überbietung der Dioskuren, zum Ausdruck gebracht. Es sieht ganz so aus, als habe sich Claudian bei der Verfassung seiner politischen Gedichte möglichst an den gesellschaftlichen und politischen Realitäten seiner Zeit orientiert, soweit dies im Rahmen der literarischen Tradition zu bewerkstelligen war.⁴⁷⁹

Dass Claudian in seinem Festgedicht den Eingang zweier Privatpersonen in den Himmel auf diese Weise thematisiert, mag auch mit der (speziell griechischen) Rednerausbildung zusammenhängen, die der Dichter erfahren hat. Im Rhetorikhandbuch des Menander wird bei der Behandlung der Trauerrede ausdrücklich empfohlen, dass man vom Verstorbenen als einem Gott im Kreis der seligen Heroen sprechen soll; in diesem Zusammenhang weist Menander auch auf die Dioskuren hin: Οὕτω καὶ τὴν Ἑλένην, οὕτω καὶ τοὺς Διοσκούρους καὶ τὸν Ἡρακλέα λέγουσιν συμπολιτεύεσθαι μετὰ τῶν θεῶν· ὑμῶμεν οὖν αὐτὸν (= den Verstorbenen) ὡς ἥρωα, μᾶλλον δὲ ὡς θεὸν αὐτὸν μακαρίσωμεν... (414,23–26).⁴⁸⁰ Eine grundsätzliche Vertrautheit mit dieser rhetorischen Tradition muss bei Claudian vorausgesetzt werden. Freilich kann der Dichter derartige Anweisungen selbständig seinem Bedarf anpassen: Bei ihm handelt es sich um keinen Nachruf in einer Trauerrede, sondern um einen prophetischen Ausblick in einem Festgedicht. Wenn es darum ging, ein Brüderpaar zu feiern, war es nahe liegend, das Beispiel der Dioskuren in irgendeiner Weise zu bemühen. Indem Claudian die Zeussöhne durch Olybrius und Probinus ersetzt, wendet er eine gängige panegyrische Technik an, nämlich den Vergleich mit einem mythischen Exemplum, das von der Gegenwart überboten wird.⁴⁸¹

Dass dies im vorliegenden Fall bis zum Eingang der beiden jungen Konsuln in den Himmel führt, wird literarisch auch dadurch ermöglicht, dass die ganze Szene nicht vom Dichter selbst, sondern von der wunderbaren Figur des Flussgottes Tiberinus gesprochen ist.⁴⁸² Claudian

⁴⁷⁸ Sammlung und Besprechung der epigraphischen Zeugnisse bei Ernesti (1998), 89–95.

⁴⁷⁹ Das Christentum und genuin christliche Motive lagen im 4. Jh. offensichtlich noch außerhalb dieses Rahmens, wenn man einmal vom Sonderfall der Konstantinpanegyrik des Eusebius absieht. Zu dieser vgl. Straub (1939), 113–129, MacCormack (1976), 62f. und Portmann (1988), 127f. und 217f.

⁴⁸⁰ Im Kommentar ad loc. bezeichnen Russell/Wilson (1981) das Bild vom „dead man in heaven with the heroes of old“ als „traditional“, gehen aber nicht weiter auf die Aussage ein, man solle den Toten als Gott selig preisen. Zur Verbindung von Verstorbenen mit den Dioskuren bei Menander vgl. auch Wrede (1981), 51–53.

⁴⁸¹ Zur panegyrischen σύγκρισις vgl. Fargues (1933), 210–213, Viljamaa (1968), 114–116 und Curtius (1993¹¹), 171–174.

⁴⁸² Ähnlich Taegert (1988), 226. Zu dieser Technik Claudians vgl. auch o. 113.

knüpft mit der prophetischen Rede einer Gottheit an die klassische epische Tradition an (vgl. etwa die Rede Jupiters in Aen. 1,257–296) und erreicht durch diesen Kunstgriff, dass die Apotheose der Anicier-Brüder auf ein über der Realität befindliches Niveau erhoben erscheint. Dies erhöht den Glanz der Gefeierten, welche in die göttliche Ebene hineingezogen erscheinen. Außerdem verschafft die episch stilisierte Szene dem Panegyricus über den engen, zeitgebundenen Rahmen hinaus Anschluss an die hohe Gattungstradition des Epos. Claudian kann durch derartige literarische Stilisierung hoffen, das Interesse eines breiteren Publikums, auch abgesehen von der Rezitation zum Amtsantritt der Konsuln im Jänner 395, zu finden.

Wie es in der Spätantike tatsächlich mit dem Glauben an die Gottwerdung eines Menschen nach dessen Tod bestellt war, wird man kaum in allen Fällen klar entscheiden können.⁴⁸³ Im Fall von Privatpersonen war dies eine Frage der persönlichen Überzeugung.⁴⁸⁴ Die Apotheose des Kaisers stellte dagegen eine politische Realität dar. Dementsprechend prominent wurde sie in der panegyrischen Literatur bzw. in einzelnen, panegyrischen Passagen von Literatur behandelt, wie die Belege aus den *Panegyrici Latini*, aber auch schon aus entsprechenden Partien bei Vergil, Ovid, usw. deutlich machen.

Da Theodosius ohnehin als *divus*, d.h. als offizielle Staatsgottheit galt, musste Claudian sich nicht zurückhalten, wenn es darum ging, ihn als solche bzw. als göttliches Gestirn darzustellen.⁴⁸⁵ Der Dichter tut dies mehrmals mit der größten Selbstverständlichkeit: So dient etwa der Katasterismus des Kaisers am Beginn von Ruf. 2 als typisch epische feierliche Zeitangabe: *Iam post edomitas Alpes defensaque regna / Hesperiae merita complexus sede*

⁴⁸³ Wo in heidnischen Texten von Apotheose gesprochen wird, denkt man sich üblicherweise allein die Seele eines Menschen in den Himmel aufgenommen, wie Cicero (rep. 3,40) darlegt: *Quorum (= Herculis et Romuli) non corpora sunt in caelum elata; neque enim natura pateretur, ut id, quod esset e terra nisi in terra maneret*. Vgl. auch die bereits besprochene Apotheose Caesars bei Ovid (v.a. met. 15,840f. *Hanc animam interea caeso de corpore raptam / fac iubar*) sowie das ausdrückliche Zeugnis des Sueton (Caes. 88), man habe in dem Kometen des Jahres 44 die Seele Caesars erkannt (*animam Caesaris in caelum recepti*). Es waren die Christen, die mit diesem in der klassischen Antike von beinahe allen philosophischen Richtungen akzeptierten Grundsatz brachen, wenn sie von der Wiederauferstehung auch des Körpers nach dem Tod sprachen (so etwa Augustinus, civ. 22,4, wo die genannte Cicerostelle zitiert und gegen sie argumentiert wird) – eine Ansicht, die von neuplatonisch geprägten Heiden aufs Schärfste bekämpft wurde. Wie es für orthodoxe Christen eine Tatsache war, dass Verstorbene nicht nur als spirituelle Wesen, sondern körperlich wiederauferstehen, dabei allerdings ebenso wenig den Status einer göttlichen Existenz wie zu Lebzeiten erlangen würden, so war sich die klassische antike Tradition einig, dass es allein die Seele des Menschen ist, die unsterblich sei, und dass sie eben deshalb als göttliches Wesen bzw. als Gott zu gelten habe: *Animus... ut ego dico, divinus est, ut Euripides dicere audeat, deus* (Cic. Tusc. 1,65). Ein Beleg aus der Spätantike: *Haec sit praesentis operis consummatio, ut animam non solum immortalem, sed deum esse clarescat* (Macr. somn. 2,12,5). Wie allerdings einige der epigraphischen Zeugnisse bei Selzer (2006), 74–98 belegen, waren auch viele Christen im Gegensatz zu Augustinus der festen traditionellen Auffassung, nur die Seele gelange in den Himmel, während der Körper hinfällig sei.

⁴⁸⁴ Dass eine „Privatapotheose“ des Kaisers vom offiziellen Standpunkt aus nicht denkbar war, zeigt eine Bemerkung des Historikers Eutrop, der im Zusammenhang mit dem Tod Diokletians sagt: *Contigit igitur ei, quod nulli post natos homines, ut cum privatus obisset, inter divos tamen referretur* (9,28).

⁴⁸⁵ Zur Göttlichkeit des Theodosius bei Claudian vgl. allgemein MacCormack (1981), 138–141 und Ernesti (1998), 396–398.

parentem / auctior adiecto fulgebat sidere mundus... (1–3). Man hat öfters darauf hingewiesen, dass das zweite Buch der Invektive gegen Rufin besonders ausgeprägte Züge eines Historischen Epos' trägt⁴⁸⁶, und der Beginn eines Gedichtbuches mit einer astronomisch-mythologischen Zeitangabe ist tatsächlich innerhalb des Werkganzen von Epen besonders beliebt.⁴⁸⁷ Insbesondere sei daran erinnert, dass Figuren wie Sol oder Aurora, die eine Art von Zwischenstellung zwischen bloßen Gestirnen und tatsächlichen Götterpersönlichkeiten einnehmen, in der epischen Tradition gern zu derartigen Eröffnungsszenen herangezogen werden.⁴⁸⁸ Der Status des verstorbenen Kaisers als göttliches Gestirn wird hier von Claudian ganz zwanglos und im Einklang mit dieser literarischen Tradition zu solch einer Zeitangabe benutzt. Im selben Gedicht lässt Claudian die Hauptfigur Rufin den Kaiser Arcadius „beim kaiserlichen Glanz seines Bruders, bei den Taten seines himmlischen Vaters und bei der Blüte seiner Jugend“ beschwören (*per fratris regale iubar, per facta parentis / aetherii floremque tui te deprecor aevi* 144f.). Es geht bei der Formulierung offensichtlich um die Steigerung von Bruder über Vater auf die eigene Person des Herrschers hin. Dass Theodosius sich im Himmel befindet (*aetherius*) wird durch die beiläufige Art der Erwähnung ebenso als Tatsache hingestellt wie das Kaisertum des Honorius oder die Jugend des Arcadius. Ähnlich selbstverständlich klingt auch eine Stelle aus Stil. 1, in welcher Claudian – wieder „verpackt“ in eine Zeitangabe – den Aufstieg des Theodosius in den Himmel erwähnt: *Genitor caesi post bella tyranni / iam tibi commissis conscenderat aethera terris...* (Stil. 1,140f.). Noch knapper fällt schließlich eine Zeitangabe aus, die man in Hon. VI liest: *...seniore supernas / iam repente plagas* (95f.). Hier wird beim Rezipienten einiges an Hintergrundwissen vorausgesetzt, damit die im Ablativus Absolutus aufs Äußerste verdichtete Angabe überhaupt richtig verstanden werden kann. Etwas Außergewöhnliches stellt die Himmelfahrt des verstorbenen Kaisers für den Dichter – und für sein Publikum – in diesen Passagen ganz offensichtlich nicht dar; vielmehr handelt es sich in den meisten der behandelten Fälle um eine originelle Abwandlung der aufgezeigten epischen Tradition von kosmischen Zeitangaben.

Aber auch in anderen Werken und in anderem Zusammenhang spricht Claudian mit der größten Selbstverständlichkeit vom Status offiziell konsekrierter Personen als göttliche Gestirne. In Hon. IV kann ein plötzlich am Tageshimmel zu sehender Stern (*visa etiam medio... / stella die* 185f.) gleichermaßen als Mutter oder als Großvater des Honorius gedeutet werden, wie er auch auf die kommende Apotheose des regierenden Kaisers verweisen kann: *Sive*

⁴⁸⁶ So Cameron (1970), 83f. Vgl. auch Perelli (1992), 45f.

⁴⁸⁷ So etwa bei Verg. Aen. 11, Lucan 7 oder Statius, Theb. 4. Interessant auch die Parodie dieses Stilmittels bei Seneca, apocol. 2. Vgl. Domenicucci (1996), 14f.

⁴⁸⁸ Vgl. Eggers (1984), 59f., der etwa auf Ovid, met. 3,149f. verweist (*...altera lucem / cum croceis invecta rotis Aurora reducet*).

parens augusta fuit, seu forte reluxit / divi sidus avi, seu te properantibus astris / cernere sol patiens caelum commune remisit (189–191).⁴⁸⁹ Wie die Bezeichnung des älteren Theodosius als *divus* auf einer Inschrift (CIL VI 36960 = ILS 8950; vgl. außerdem o. Anm. 477) zu erkennen gibt, lässt Claudian hier die politische Realität in seine Dichtung einfließen. Dass Aelia Flaccila, die 386 verstorbene Mutter des Honorius, ebenfalls als Stern erscheint, wird man als poetische Ausschmückung der Szene werten – man beachte aber, dass sie vom Dichter nicht *diva* genannt wird. Im Fall des Honorius hat sich Claudius übrigens nicht getäuscht: Der 423 Verstorbene ist wie sein Bruder, Vater und Großvater unter die Staatsgötter aufgenommen worden (vgl. CIL XI 276 = ILS 818). Zwei Jahre später, im Panegyricus auf das Konsulat Stilichos, sind es denn auch bereits Theodosius, dessen Vater und alle Staatsgötter, die gemeinsam im Himmel präsentiert werden, wie sie auf ein irdisches Ereignis reagieren: *Nec minor in caelo chorus est: Exultat uterque / Theodosius divique tui...* (Stil. 2,421f.).

Das in der eben zitierten Passage angeschlagene Motiv, der vergöttlichte Theodosius freue sich im Himmel über etwas, das sein Sohn und Nachfolger Honorius bzw. dessen Vormund Stilicho vollbracht hat, bringt Claudian sehr gern. Im Epithalamium für Honorius und Maria lässt er Soldaten darauf hinweisen, dass Theodosius glücklich darüber sein kann, wie Stilicho die gegebenen Versprechungen eingehalten habe; sie bezeichnen den Vater des Honorius als *divus parens* und bringen ihre Unsicherheit darüber zum Ausdruck, wo genau sich die neue Gottheit aufhalte: *Dive parens seu te conplectitur axis Olympi / seu colis Elysias animarum praemia valles, / en promissa tibi Stilicho iam vota peregit* (nupt. 300–302). Olymp und elyrische Felder stellen gleichsam die Eckpunkte des Weltraumes (Himmel – Unterwelt) dar und sorgen so für ein Gefühl der kosmischen Totalität in der Szene. Dass der Unterschied zwischen *axis Olympi* und *valles Elysiae* aber auch nicht unendlich groß sein muss, zeigt das sechste Buch der *Aeneis*, wo es zuerst heißt, Aeneas begeben sich auf seinem Gang durch die Unterwelt zu Anchises auf die elyrischen Felder (vgl. 6,542 *hac iter Elysium nobis*), wonach man erfährt, dass es auf diesen Sonne und Gestirne gebe (*largior hic campos aether et lumine vestit / purpureo, solemque suum, sua sidera norunt* 640f.), um abschließend gar zu hören,

⁴⁸⁹ Barr (1981), 41 und Lehner (1984), 50f. verstehen die schwierige zweite Hälfte der Aussage wohl richtig in dem Sinne, dass „die Sonne es den Sternen erlaubt, Honorius zu betrachten“. Dass die Sterne voller Ungeduld herbeieilen (*properantibus*), lässt an jene Passagen denken, in denen Claudian offen ausspricht, der Himmel könne die Aufnahme einer verdienten Persönlichkeit gar nicht mehr erwarten (so in Ol.Prob. 241f. und Hon. III 105–110).

dass man sich in dem abgeschiedenen Tal, in dem Anchises sich aufhält, *aeris in campis latis* bewege (887).⁴⁹⁰

Im Grundgedanken von nupt. 300–302 schließt Claudian an Passagen an wie Vergil, geor. 1,24–42, wo in panegyrischer Absicht über die Frage reflektiert wird, welchen Bereich des Kosmos der verstorbene Kaiser denn einnehmen könnte. Die wichtigste Vorbildstelle für die vorliegende Passage ist wohl das von dieser *Georgica*-Stelle stark inspirierte Nerolob am Beginn von Lucans Bürgerkriegsepos *De bello civili*: Dort wird, wie bei Claudian, durch ein *seu ... seu* zum Ausdruck gebracht, dass der Herrscher, der nach seinem Tod zu einem Gott geworden ist, frei über sein himmlisches Dasein bestimmen kann: *...seu sceptrā tenere / seu te flammigeros Phoebi conscendere currus / iuuet* (1,47–50).⁴⁹¹

Über mehrere Punkte ist die eben angeführte Passage eng mit einer aus dem im selben Jahr 398 entstandenen Hon. IV verbunden, wo der Dichter selbst den vergöttlichten Theodosius anspricht: *Aspice nunc, quacumque micās, seu circulus Austri, / magne parens, gelidi seu te meruere Triones, / aspice: Completur votum* (428–430). Die zentrale Aussage an beiden Stellen ist die Versicherung, dass sich nun das erfülle, was der vergöttlichte Theodosius immer gewünscht habe. Es überrascht nicht, dass Claudian dies mit sehr ähnlich lautenden Worten (*promissa vota peregit – completur votum*) in zwei Werken herausstreicht, die wahrscheinlich teilweise parallel zueinander entstanden sind, kurz nachdem Stilicho von seinem damals mächtigsten Gegenspieler, dem *praepositus sacri cubiculi* des Ostreichs Eutrop, zum Staatsfeind erklärt worden ist.⁴⁹² In dieser Situation mochte es angebracht erscheinen, verstärkt darauf hinzuweisen, dass alles jenen Gang nehme, der den Vorstellungen des verstorbenen Kaisers entspreche, zumal Stilicho selbst sein Handeln wo möglich immer mit dem Hinweis auf entsprechende Wünsche des Theodosius zu legitimieren versuchte.⁴⁹³

Der Anrede *dive parens* der Soldaten in nupt. entspricht hier das *magne parens* des Dichters, und auch der Zweifel über die genaue Position des Staatsgottes Theodosius im Himmel (*quacumque micās* legt eindeutig nahe, dass der Kaiser als Stern gedacht ist) wird ähnlich formuliert (*seu ... seu*). Die Himmelsrichtungen Norden (= *Triones*) und Süden (= *Auster*) entwerfen durch ihre gemeinsame Nennung ein kosmisches Gesamtbild, so wie in nupt. durch

⁴⁹⁰ Norden (1916²), 23–26 zeigt u.a. unter Hinweis auf Servius, dass hier die Vorstellung der elysischen Felder im lunaren Bereich dahinter steht. Dazu vgl. auch Cumont (1922), 96f. und Fargues (1933), 184–186.

⁴⁹¹ Das in den Claudianhandschriften etwas besser als *colis* überlieferte *premis* könnte eine Stütze im Lucantext finden, wo es wenig später von Nero heißt *aetheris immensi partem si presseris unam* (1,56).

⁴⁹² Die Erklärung Stilichos zum *hostis publicus* fällt in den September/Okttober des Jahres 397. Dazu Janßen (2004), 65–69.

⁴⁹³ Dazu allgemein Cameron (1970), 58. In nupt. 28–31 wird die Behauptung aufgestellt, bereits Theodosius habe Honorius mit Stilichos Tochter Maria verheiratet wollen.

die Polarität zwischen *axis Olympi* und *valles Elysiae* auf das Allumfassende der göttlichen Existenz des Theodosius hingewiesen werden soll.⁴⁹⁴

Auch in seinem letzten sicher datierbaren Werk, dem 404 entstandenen Panegyricus auf das sechste Konsulat des Honorius, bringt Claudian noch einmal das Motiv vom göttlichen Kaiser im Himmel, der sich über seinen Sohn und dessen Wirken freuen kann: *Felix ille parens, qui te securus Olympum / succedente petit! Quam laetus ab aethere cernit / se factis crevisse tuis!* (101–103).⁴⁹⁵ Man denkt hier an die Worte zurück, die Claudian dem Kaiser vor seiner (noch zu besprechenden) Himmelfahrt in Hon. III in den Mund gelegt hat, wo Stilicho aufgefordert wird, sich „als Nachfolger seiner Sorgen anzunehmen“ (*tu curis succede meis* Hon. III 151 ~ *te ... succedente* Hon. VI)⁴⁹⁶, damit er „beruhigt in die Sterne“ eingehen könne (*securus ad astra* Hon. III 158 ~ *securus Olympum...petit* Hon. VI). Es wäre aber falsch, Claudian auf die Aussage festlegen zu wollen, der acht Jahre ältere Kaiser sei nun fähig, ganz in die Fußstapfen seines Vaters zu treten, die bislang von Stilicho ausgefüllt worden sind. Abgesehen davon, dass Honorius mit seinen 19 Jahren auch sonst wenig Anzeichen dafür erkennen ließ, sich nun energischer um die Lenkung des Reiches kümmern zu wollen als es bisher der Fall war⁴⁹⁷, ist der Kontext der beiden Stellen ein völlig anderer: In Hon. III ist Honorius als Person an der betreffenden Passage unbeteiligt; Claudian geht es darum, den angeblich von Theodosius herzuleitenden Anspruch des Stilicho auf seine Vormundschaft über beide Kaisersöhne und somit auf die faktische Herrschaft in beiden Reichsteilen zu begründen.⁴⁹⁸ In Hon. VI dagegen ist es Stilicho, der erst 100 Verse später ins Geschehen eingreift, während die ersten 120 Verse des Gedichts das wohl Feierlichste darstellen, was Claudian jemals über Honorius geschrieben hat. Beide Male dient die göttliche Stellung des Theodosius im Himmel dazu, diejenige Person mit seiner übermenschlichen Autorität in Verbindung zu bringen, die gerade im Zentrum der Panegyrik Claudians steht. Auf den Makarismos des seligen Kaisers (*felix ille parens...*) sowie auf den Hinweis auf die Taten des Honorius (*...factis crevisse tuis*) folgt in Hon. VI die Erwähnung der Niederwerfung von Feinden des Reiches (103–112: Gildo in Afrika und Alarich in Italien), sodass Sieghaftigkeit und Fortbestand des Imperium Romanum

⁴⁹⁴ Ernest (1987), 125 vermutet, dass durch das Fehlen der West-Ost-Achse bewusst der Gedanke an den im Osten regierenden Bruder des Honorius vermieden werden soll, weist jedoch selbst darauf hin, dass schon 2 Verse später (432) ausdrücklich von *fratribus* die Rede ist, was diesen Gedanken widerlegt.

⁴⁹⁵ In diesen Worten ist der Anklang an pan. 12,25,1: *Ille, dum dicimus, gaudet e caelo, et iam pridem vocatus ad sidera adhuc crescit in filio et gloriarum tuarum gradibus adscendit* so deutlich, dass man bei aller panegyrischen Topik wohl direkte Kenntnis annehmen muss. Vgl. Dewar (1996) ad loc.

⁴⁹⁶ Die Formulierung in Hon. III könnte angeregt sein von Statius, Theb. 5,283f., wo Bacchus zu seiner Enkelin Hypsipyle sagt: *Tu lato patrem committe profundo, / succedam curis*. Was die Vorstellung der „Sorgenfreiheit“ betrifft, so meint auch Ambrosius, Theodosius sei nach seinem Tod *feriatus his saeculi curis* (de obit. Theod. 30).

⁴⁹⁷ Vgl. allerdings o. Anm. 30.

⁴⁹⁸ Vgl. Cameron (1970), 42–45, Döpp (1980) 83f. und Leppin (2003), 224–226; außerdem o. Anm. 28.

ins Zentrum des Interesses rücken. Dieses erscheint durch die Aussage, Honorius habe mit der Vernichtung jener Gegner seinen Vater gerächt (111f.),⁴⁹⁹ fest an die theodosianische Dynastie gebunden, welche durch die Person des *divus* Theodosius auf göttliche Legitimation verweisen kann.

Am ausführlichsten geht Claudian in Hon. III auf die Apotheose des Theodosius ein, indem er Himmelfahrt und Katasterismos des Kaisers breit schildert (162–174).⁵⁰⁰ Nachdem der Kaiser Stilicho das Versprechen abgenommen hat, sich auch in Zukunft mit aller Liebe um seine Kinder und um das Reich zu kümmern (142–162), fährt Theodosius „so wie er ist“ in den Himmel auf (162f.).⁵⁰¹ Er schwebt durch die sieben Planetensphären (164–168)⁵⁰², dann öffnen sich die Himmelsportalen für ihn (169f.): Norden und Süden stehen dem neuen Stern gleichermaßen offen, er kann sich seinen zukünftigen Aufenthaltstort aussuchen (170–174). Es folgt eine Anrede des Dichters an die neue „Zier des Himmels“ (*o decus aetherium* 175), an den glückseligen Vater (*fortunate parens* 178), der beim Aufgehen im Osten Arcadius, beim Untergehen im Westen Honorius, somit die ganze Welt unter der Herrschaft seiner Söhne betrachten kann (178–184).

Vom literarischen Standpunkt aus bietet die Szene – abgesehen von der Erwähnung der traditionellen sieben Sphären des Himmels – wenig, das nicht schon in den zuvor besprochenen Stellen vorgekommen wäre, wenn auch ungleich ausführlicher. Der Gedanke, dass sich der verstorbene Herrscher seinen Platz unter den göttlichen Gestirnen frei wählen kann, zurückgehend auf die Prooemien von Vergils *Georgica* und Lucans *De Bello Civili*,

⁴⁹⁹ Zu dem Motiv vgl. o. 112 und u. 251f. Es findet sich ähnlich bei Ambrosius, der schildert, wie der verstorbene Theodosius im Himmel mit seinem Vorgänger Gratian zusammentrifft, dessen Ermordung er gerächt habe (*Illic nunc complectitur Gratianum iam sua vulnera non maerentem, quia invenit ultorem...* de obit. Theod. 39), und bei Ausonius, der Gratian für die Rächung des Valens lobt (*pietas ... quam in ulciscendo patruo probas grat.* act. 39).

⁵⁰⁰ Zu der Szene vgl. Fargues (1933), 182–184, Ernest (1987), 124f., Ernesti (1998), 372–377 und Schindler (2009), 88–90.

⁵⁰¹ Zu Unrecht legen sich Fargues (1933), 184 und Ernesti (1998), 376 fest, Claudian wolle durch die Angabe *sicut erat* eine körperliche Himmelfahrt des Kaisers schildern, was den üblichen antiken Vorstellungen widersprechen würde (vgl. o. Anm. 483). Die ganze Szene ist bewusst so gehalten, dass man nicht allzu sehr auf ihren Realitätsgehalt, auf das, was „wirklich“ passiert ist, achten soll: So ist vom Tod des Kaiser gar nicht die Rede; nachdem man sich getroffen und besprochen hat (*ut ventum ad sedes* 142), bricht Theodosius plötzlich ab (*nec plura locutus* 162) und fährt in den Himmel auf. Es geht Claudian nicht um eine genaue Beschreibung, wie sich die letzte Stunde des Kaisers tatsächlich abgespielt hat, sondern um eine effektvolle „epische“ Szene. Zu den Angaben antiker Historiker über den Tod des Theodosius vgl. Leppin (2003), 224.

⁵⁰² Dazu vgl. Cumont (1922), 106–108, Fargues (1933), 183, Ernesti (1998), 376 und Moreschini (2004), 69f. In der Darstellung der Himmelfahrt Christi in dem unter dem Namen eines „Klaudianos“ überlieferten Gedichts εἰς τὸν σωτήρα (Anth. Pal. 1,19 = carm. gr. 6 Hall) liest man folgenden Vers: αἰθέρος ἀμφιβέβηκας ἐφ' ἑπτάζωνον ὄχῆα (9). Die Vorstellung ist aber in der Spätantike so verbreitet, dass man hier kein sicheres Argument für die Identität jenes Klaudianos mit Claudian ableiten kann. Cameron (1970), 7f. und 11f. hält das Gedicht für später als Nonnos und spricht es Claudian ab. Vgl. aber u. Anm. 526. Dass Christen die Idee von den sieben Himmels-sphären übernehmen konnten, zeigt Cumont (1922), 108f. Einige Vergleichspunkte zu Claudian bietet auch die Darstellung der Himmelfahrt Christi bei Synesios, hymn. 8,31–71.

gehört bei Claudian geradezu zum Standardrepertoire derartiger Szenen (Hon. IV 428–430; nupt. 300–302)⁵⁰³, ebenso der glückliche Vater, der vom Himmel aus selig das irdische Tun seiner Nachkommen betrachten kann (Stil. 2,421f.; Hon. VI 101–103). Warum bringt Claudian diese Motive hier gemeinsam und in einer derartigen Breite? Die ausführliche Schilderung der Apotheose eines verdienten Politikers hatte durch Szenen wie Ovid, met. 15,799–851 (Caesar) oder Lucan 9, 1–18 (Pompeius) eine gewisse Tradition im römischen Epos. Indem Claudian seinem Panegyricus eine entsprechende Partie einfügt, erhöht er den literarischen Stellenwert eines Produkts, von dem das zeitgenössische Publikum weniger politische Aussagen, sondern vor allem anspruchsvolle Unterhaltung erwartete. Man kann annehmen, dass Claudian das Motiv in seinen späteren Gedichten auch deshalb nicht mehr derartig ausführlich behandelt hat, da dies seinem eigenen künstlerischen Anspruch widersprochen hätte, und weil er dem (wohl nicht allzu breiten und in seiner Zusammensetzung großteils gleichbleibenden) Publikum seiner Rezitationen etwas Neues bieten wollte.

Man kann die ausführliche Himmelfahrtsdarstellung in Hon. III mit einer Szene in Verbindung bringen, die wohl annähernd zeitgleich von einem Dichter verfasst worden ist, der sich in den Jahren 395–400 ebenso wie Claudian eine gewisse Zeitspanne am Kaiserhof von Mailand aufgehalten hat: Prudentius schildert im 14. Gedicht seiner Sammlung *Peristephanon* den Aufstieg der heiligen Agnes in den Himmel.⁵⁰⁴ Auch Prudentius verherrlicht die Helden und Heldinnen seiner Märtyrerhymnen und steigert ihre Persönlichkeit ins Übermenschliche, was sich im Einzelnen durchaus mit der Technik von Claudians politischen Werken vergleichen lässt. In perist. 14 steht neben den Großtaten der Agnes, die anschaulich erzählt werden (10–90), am Ende v.a. das Thema der Befreiung der reinen Seele vom Körper und die Verachtung alles Irdischen sowie der Lohn für die Tugend im Mittelpunkt (91–123).⁵⁰⁵ Die Darstellungen von Prudentius und Claudian berühren sich in zahlreichen Details: Beide Dichter sprechen von „Himmelsportalen“ (*ianuas caeli* perist. 81f. ~ *rutilae fores* Hon. III 169f.)⁵⁰⁶, die den Menschen verschlossen gewesen sind (*obseratas terrigenis prius* perist. 82)

⁵⁰³ Christlich abgewandelt von Claudians Zeitgenossen Paulinus von Nola: Der verstorbene Presbyter Clarus kann sich seinen paradisischen Aufenthaltsort aussuchen (*...sive patrum sinibus recubas dominive sub aura / conderis aut sacro pascaris in nemore / qualibet in regione poli situs aut paradisi, / Clare, sub aeterna pace beatus agis* ep. 32,6).

⁵⁰⁴ Die genaue Entstehungszeit des Gedichts bzw. die der ganzen Sammlung ist unklar. Fux (2003), 43–45 (mit weiterführender Literatur) untersucht die innere Chronologie und kommt zu dem Schluss, dass perist. 14 zu den ältesten Stücken der Sammlung zählt.

⁵⁰⁵ Diese Themen verbinden das Gedicht des Prudentius gedanklich eng mit dem Tod des Pompeius im Epos Lucans, welcher auch für die Darstellung der Himmelfahrt bei Claudian anregend gewirkt haben mag. Für die genauen Parallelen vgl. Fux (2003), 486f.; zur Darstellung bei Lucan Domenicucci (1996), 161–164.

⁵⁰⁶ An die Claudianstelle (*machina laxatur caeli rutilaeque patescunt / sponte fores*) denkt vielleicht Paulinus von Nola c. 26,185: *Ut patuere fores caeli...*

bzw. nun geöffnet werden (*Australiae reserat portas* Hon. III 171), und beide thematisieren den Weg, den die Verstorbenen in den Himmel einschlagen (*angeli saepserunt euntem tramite candido* perist. 92f. ~ *liquido signavit tramite nubes* Hon. III 163). Doch gibt es vor allem auch eine interessante strukturelle Gemeinsamkeit: Beide Dichter lassen auf die Schilderung der eigentlichen Himmelfahrt und auf die Aufnahme ihres jeweiligen „Helden“ in der göttlichen Sphäre (91–123 perist. ~ 162–174 Hon. III) eine Seligpreisung der neuen Himmelsbewohner folgen. Es ist verlockend, in den Aussagen *O virgo felix, o nova gloria* (perist. 124) ~ *O decus aetherium, terrarum gloria quondam* (Hon. III 175) eine bewusste Bezugnahme des einen Dichters auf den anderen zu sehen. Agnes wird von Prudentius als *nova gloria* des Himmels bezeichnet, ihr irdisches Dasein ist in den abschließenden Versen nur noch insofern von Interesse, als es dem im Diesseits lebenden Menschen als Vorbild und Hilfe bei der christlichen Lebensführung dienen soll.⁵⁰⁷ Auch wenn der christliche Dichter hier auf der Oberfläche von seiner eigenen Person spricht (*purgabor* 130), soll das Beispiel der Agnes für jeden Gläubigen Muster und Vorbild sein. Theodosius, der zu Lebzeiten *terrarum gloria* gewesen ist,⁵⁰⁸ wird dagegen bestimmten Einzelpersonlichkeiten, namentlich seinen beiden Söhnen Honorius und Arcadius als (im wahrsten Sinne des Wortes) Leitstern nahe gelegt, damit diese die Wiederkehr des Goldenen Zeitalters auf Erden ins Werk setzen können (184). Dies geschieht unter der Anleitung Stilichos (*maturo moderamine* 183), der seinerseits durch die letzten Worte des scheidenden Kaisers instruiert worden ist. Der Aufstieg des Kaisers in den Himmel ist so im Gegensatz zur Szene bei Prudentius mit drei konkreten, zeitgenössischen Persönlichkeiten in Verbindung gebracht (Stilicho, Honorius, Arcadius). Handelt es sich beim *Peristephanon* um private „Lesedichtung“ im klassischen Sinn, welche den einzelnen Christen erbauen und in seinem Glauben ermuntern sollte, so ist der claudianische Panegyricus grundsätzlich zu einem bestimmten Anlass und für die Rezitation vor einem größeren Publikum verfasst worden, dem die zeitgenössischen „Helden“ mit Namen genannt werden. Dahinter steht selbstverständlich in erster Linie der Wunsch der aktuellen Regierung nach Repräsentation und Verherrlichung; man wird aber auch ein gewisses paränetisches Element erkennen dürfen, welches der panegyrischen Literatur stets innewohnt: Indem die zeitgenössischen „Helden“ und ihre Ansprüche namhaft gemacht werden, erhebt man indirekt

⁵⁰⁷ *Intende nostris conluvionibus / vultum gemello cum diademate, / cui posse soli cunctiparens dedit / castum vel ipsum reddere fornicem! / Purgabor oris propitiabilis / fulgore, nostrum si iecur impleas* (126–131). Prudentius nennt abgesehen von seiner „Heldin“ Agnes keine Namen der auftretenden Figuren. So werden diese zu bestimmten Typen (*iudex* 16, *carnifex* 17, *trux tyrannus* 21, *miles* 65), was die Exempelhaftigkeit des Erzählten unterstreicht.

⁵⁰⁸ *Terrarum gloria* ist eine ursprünglich von Lucan geprägte Wendung: Bei ihm bezeichnet sie Typhon (4,595). Martial überträgt das auf Kaiser Domitian (epigr. 2,91,1), der Bibeldichter Iuvencus auf Christus (2,134).

auch den Appell, diese mögen sich dem literarisch abgebildeten Ideal als würdig erweisen.⁵⁰⁹

Zur Zeit der Rezitation von Hon. III lag der Tod des Theodosius (am 17. Jänner 395) fast genau ein Jahr zurück. Bei dem Gedicht handelt es sich um das erste größere Werk, das Claudian unter der Patronage Stilichos für Honorius verfasst hat.⁵¹⁰ Hier ist bereits der Dichter am Werk, der es versteht, zu bieten, was von ihm erwartet wird: Die Himmelfahrt des Theodosius ist ja nur der feierliche Abschluss einer Szene, in welcher der Kaiser Stilichos Vorzüge als Feldherr und Verwandter des Kaiserhauses preist und ihn als Vormund seiner beiden Söhne einsetzt, wodurch ihm die faktische Regierungsgewalt über beide Reichshälften gegeben wäre. Zum Zeitpunkt der Rezitation von Hon. III ist aber längst klar geworden, dass der inzwischen neunzehnjährige Arcadius, bestimmt von Beratern, die nicht weniger ehrgeizig sind als Stilicho, nicht gewillt ist, dem *magister militum* aus dem Westen irgendeinen Einfluss im Ostteil des Reiches zuzugestehen. Da Rufin, *praefectus praetorio Orientis* und schärfster Gegner Stilichos, am 27. November 395 ermordet worden war⁵¹¹, mochte Claudian den geeigneten Moment dafür gesehen haben, die alten Ansprüche Stilichos noch einmal deutlich zu artikulieren.⁵¹² Auch wenn der panegyrische Dichter mit seinem Werk die maßgeblichen Kreise in Konstantinopel wohl kaum beeindrucken – falls überhaupt erreichen – konnte,⁵¹³ im Rahmen der Feierlichkeiten zum Konsulat des Kaisers war es auf jeden Fall sinnvoll, für die „eigenen Leute“ die politischen Ansprüche Stilichos bzw. des Westens auf diese Weise zu transportieren. Ihnen wird durch die Verknüpfung des *magister militum* mit den angeblichen letzten Wünschen des göttlichen Kaisers das größtmögliche Gewicht verliehen.⁵¹⁴

Wichtig für die Beurteilung des Bildes, das Claudian in Hon. III vom Kaiser zeichnet, ist aber auch eine ca. 50 Verse früher zu lesende Passage, in der man erfährt, dass Theodosius seinen kommenden Tod nicht nur gleichsam voraussehen konnte, sondern wo ihm gar die Macht

⁵⁰⁹ Vgl. o. 24f.

⁵¹⁰ Vgl. die *praefatio* zu Hon. III und dazu Felgentreu (1999), 78–83.

⁵¹¹ Zu seinem Ende vgl. Cameron (1970), 90–92 und Leppin (2003), 226f.

⁵¹² Janßen (2004), 37–39 bezweifelt freilich, dass Stilicho jemals ernsthaft die Absicht gehabt hätte, Ost- und Westreich unter seiner Führung zu vereinen.

⁵¹³ Zur Frage der Rezeption der politischen Dichtung Claudians im Osten vgl. Cameron (1970), 242–246, Burrell (2003), 116–118 und Long (1996), 197–202 (allgemein zum Transfer von Informationen zwischen West und Ost 179–191).

⁵¹⁴ Die hier auf Theodosius bezogene Wendung *decus aetherium*, somit der göttliche Status des Theodosius, wird von Claudian übrigens in einem anderen Werk im Zusammenhang mit der Divinität des Flussgottes Eridanus verwendet (...*aetherium probat urna decus* Hon. VI 168): Die Übergänge zwischen göttlicher und menschlicher Ebene sind in Claudians Gedichten stets fließend.

zugesprochen wird, diesen solange hinauszuzögern, bis er sein irdisches Dasein mit der Übertragung des befriedeten Erdkreises an Honorius abgeschlossen habe (105–110):

*Iam libertate reducta,
quamvis emeritum peteret Natura reverti
numen et auratas astrorum panderet arces
nutaretque oneri venturo conscius Atlans,
distulit Augustus cupido se reddere caelo,
dum tibi pacatum praesenti traderet orbem.*⁵¹⁵

Hier wird der Kaiser bereits zu Lebzeiten wenn schon nicht zur Gottheit, so mindestens zum θεῖος ἄνθρωπ stilisiert: Für diesen ist es typisch, dass er um die Zeit seines eigenen Todes Bescheid weiß bzw. dass er diesen selbst bestimmen kann.⁵¹⁶ Ausdrücklich wird Theodosius von Claudian als *numen* bezeichnet, das die göttliche Natura⁵¹⁷ wieder bei sich aufnehmen möchte; im Hintergrund steht wohl das platonische Seelenwanderungsmodell⁵¹⁸, wie man ja auch bei der Schilderung der Himmelfahrt auf neuplatonische Vorstellungen vom Kosmos trifft. Dass der Himmel schon danach „giert“, einen Menschen aufzunehmen, ist ein Motiv, das Claudian ähnlich in der prophezeiten Apotheose der Anicier-Brüder in *Ol.Prob.* verwendet: ...*quorum iam Signifer optat / adventum stellisque parat convexa futuris* (241f.), während das große Gewicht der kommenden Gottheit, das eine schwere Belastung für den Himmel darstellt (*nutaretque oneri venturo*), ein v.a. aus dem Nerolob Lucans bekannter Topos ist (1,53–

⁵¹⁵ Die Passage zeigt eine verblüffende Nähe zu einer Inschrift aus augusteischer Zeit, welche auf einem Tempel in Acerrae gefunden wurde, der laut Taylor (1931), 224 Lucius und Gaius gewidmet war, also den ursprünglich von Augustus vorgesehenen Nachfolgern. Die betreffende Partie lautet folgendermaßen: ...*nam quom te Caesar tem[pus] / exposcet deum caeloque repetes sed[em qua] / mundum reges sint hei tua quei sorte ter[rae] / huic imperent regantque nos felicibus / voteis sueis...* (CIL X 3757 = CLE 18 = ILS 137). Augustus wird wie Theodosius bereits als Gott im Himmel erwartet (*emeritum peteret Natura reverti numen ~ te, Caesar, tempus exposcet deum*), in beiden Fällen steht aber der Nachfolger im eigentlichen Zentrum des Interesses: Er wird von seinem göttlichen Vorgänger die Weltherrschaft übernehmen (*tibi pacatum praesenti traderet orbem ~ sint hei tua quei sorte terrae huic imperent*). Dies zeigt die bemerkenswerte Kontinuität der Topik römischer Kaiserpanegyrik, vor allem aber deren Rezeption sowohl in der Literatur wie auch in offiziellen Dokumenten und somit im Alltagsleben der Bevölkerung: Die betreffende Inschrift wurde von einem *L(ucius) Aurelius L(uci) f(ilius) Pal(atina) Rufu[s] primopilaris* gestiftet. Ein ähnlicher Gedankengang liegt auch in Martial 6,3 vor, wo der Dichter einen Sohn und Nachfolger für Kaiser Domitian herbeiwünscht, *cui pater aeternas post saecula tradat habenas / quique regas orbem cum seniore senex* (3f.).

⁵¹⁶ Zwar war Theodosius laut Sozomenos 7,22 von dem ägyptischen Einsiedler Johannes vorhergesagt worden, dass er nach seinem Sieg über Eugenius sterben würde, und bald nach der Schlacht tatsächlich erkrankt (Sokrat. 5,26; Philost. 11,2), doch hat das wenig mit Claudians Darstellung zu tun. Auch Constantius wusste laut pan. 6,7,1–3 von seinem bevorstehenden Tod und traf entsprechende Vorkehrungen. Zu dieser Vorstellung Bieler (1935), 91–93.

⁵¹⁷ Die in der Spätantike populäre Vorstellung von der Schöpfergöttin Natura findet man bei Claudian außerhalb seiner mythologischen Dichtungen verhältnismäßig selten (vgl. etwa Hon. IV 199 und Eutr. 1,338); als handelnde Figur lässt der Dichter die Göttin hier nur ein einziges Mal auftreten (Stil. 2,424–476). Allgemein zur Göttin Natura Curtius (1993¹¹), 116–137.

⁵¹⁸ An dieses, und nicht so sehr an genuin christliche Vorstellungen, gemahnt es auch, wenn Ambrosius in der Leichenrede für Theodosius sagt *Illo convertatur anima eius, unde descendit...* (de obit. Theod. 36). Mit der Fortsetzung ...*ubi mortis aculeum sentire non possit* befindet sich der Bischof aber wieder auf christlich sicherem Boden.

59).⁵¹⁹ Nicht nur wird die später geschilderte Apotheose des Theodosius in diesen Versen geschickt vorbereitet, was der literarischen Geschlossenheit des Gedichts zuträglich ist, die Ankunft des Honorius in Rom (111–141) und die letzten Worte des scheidenden Kaisers an Stilicho (142–162) werden von der Ankündigung und der tatsächlichen Himmelfahrt umrahmt und gewinnen so ein besonderes Gewicht, da sie mit den letzten Taten des eigentlich schon einer höhern Sphäre angehörigen Kaisers eng verknüpft erscheinen. Dass der verstorbene Herrscher durchgehend als ein Wesen dargestellt wird, welches der gewöhnlichen menschlichen Sphäre enthoben ist, bedeutet für den Panegyricus sowohl in literarischer als auch in politischer Hinsicht einen Gewinn.

Dass die Schilderung von Apotheose und Himmelfahrt des christlichen Kaisers Theodosius innerhalb der panegyrischen Dichtung Claudians sicherlich keinen Anstoß erregt hat, wurde schon dargelegt. Abschließend soll noch darauf hingewiesen werden, dass Ähnliches auch für die bildende Kunst gegolten hat. Wir besitzen die Aufschrift zu einem Reiterstandbild des Theodosius (Anth. Gr. 16,65 εἰς στήλην Θεοδοσίου βασιλέως),⁵²⁰ die folgendermaßen lautet:

Ἔκθορες ἀντολίηθε, φαεσφόρος ἥλιος ἄλλος⁵²¹,
 Θευδόσιε, θνητοῖσι, πόλου μέσον, ἠπιόθυμε,
 Ὀκεακὸν παρὰ ποσσὶν ἔχων μετ' ἀπίρονα γαίαν,
 πάντοθεν αἰγλήεις, κεκορυθμένος, ἀγλαὸν ἵππον
 ῥηϊδίως, μεγάθυμε, καὶ ἐσσύμενον κατερύκων.

Wenn Theodosius in der figürlichen Darstellung, zu welcher die Inschrift einst gehörte, als „andere Sonne“ erscheint, die „vom Osten her aufgeht“, so wird er mit einer Gottheit (Helios / Sol Invictus) gleichgesetzt, die v.a. unter den heidnischen Kaisern des 3. Jahrhunderts breite Verehrung erfahren hatte, und die gewissermaßen in direkter Konkurrenz zu Christus, der „Sonne der Gerechtigkeit“ (Mal. 3,20), stand. Man vergleiche Hon. III: Auch Claudian macht den verstorbenen Kaiser zur Sonne, wenn er nach der Schilderung der Apotheose darauf hinweist, das *novum sidus* des Theodosius würde „beim Aufgehen“ den Herrscher des Ostreiches Arcadius, „als westliches Feuer“ dann Honorius erblicken (178–180). Zwei Jahre später, im Panegyricus auf das vierte Konsulat des Honorius, wird der Vergleich zwischen

⁵¹⁹ Vgl. auch u. Anm. 414.

⁵²⁰ Zu der Inschrift vgl. Ernesti (1998), 95–98. Angesichts derartiger Zeugnisse erscheint es merkwürdig, dass Bergmann (1998), 284 glaubt, mit Konstantin „die Geschichte des Vergleichs antiker Herrscher mit dem Sonnengott“ beschließen zu können.

⁵²¹ Dass jemand rühmend als „zweite“ bzw. „andere Sonne“ bezeichnet wird, ist in der antiken Literatur nichts Außergewöhnliches (vgl. etwa die Materialsammlung in der Ausgabe von Ciceros *De Natura deorum* von A. S. Pease, Oxford 1958 ad 2,14, wo Scipio *sol alter* genannt wird). In der vorliegenden Inschrift wird Theodosius aber offensichtlich nicht nur als „zweite Sonne“, sondern auch als „zweiter Sonnengott“ angesehen.

Theodosius und Sol breit ausgeführt (62–69).⁵²² Mit der Bändigung der feurigen Pferde spricht Claudian dort ein Element an, das auch in der Inschrift rühmend herausgestellt wird (ἀγλαὸν ἵππον / ῥηϊδίως, μεγάθυμε, καὶ ἐσσύμενον κατερύκων).⁵²³ Die Vorstellung vom göttlichen Kaiser als Herren über die kosmische Ordnung ist dabei klar zu erkennen.

Genuin christliche Elemente sucht man in der genannten Inschrift vergeblich. Bei dem Hinweis auf die zu den Füßen des Kaisers dargestellten Okeanos und Gaia, die im Zusammenspiel mit der Sonne die kosmische Totalität der Kaiserherrschaft unterstreichen (wie ja auch Claudian sagt: *quocumque vagos flectas sub cardine cursus / natorum per regna venis* 181f.), fühlt man sich an das „Theodosius-Missorium von Madrid“ erinnert, wo unterhalb des mit Nimbus dargestellten Kaisers und seiner beiden Mitregenten Valentinian II. und Arcadius ebenfalls die Erdgöttin zu sehen ist.⁵²⁴ Auch in dieser Darstellung findet sich kein Hinweis auf das Christentum der abgebildeten Personen, vielmehr tummeln sich neben Tellus einige erotenhafte Wesen (Genien? Verkörperung von Jahreszeiten?), bei denen man an so manche kleineren Götter und Dämonen bei Claudian denkt, die oft als bloße Requisiten der epischen Tradition abgetan werden. Erneut zeigt sich, dass heidnische Elemente, die durch ihre lange Tradition gleichsam „geheiligt“ waren, in der offiziellen bildenden Kunst unter christlichen Kaisern zumindest noch am Wechsel vom 4. zum 5. Jahrhundert bedenkenlos verwendet werden konnten.⁵²⁵ Als künstlerische Produkte, die mit dem westlichen Kaiserhof in einer gewissen Weise verbunden waren, sind auch die politischen Gedichte Claudians anzusehen. Auch sie greifen auf Bewährtes zurück und nehmen Elemente, die außerhalb der Tradition liegen, nur soweit auf, als dies zu keinem radikalen Bruch mit den „Regeln“ der Kaiserpanegyrik einerseits und jenen der klassisch-epischen Dichtung andererseits führt.

Zusammenfassend lässt sich über die claudianische Behandlung des Themas „Himmelfahrt und Apotheose von Verstorbenen“ sagen, dass sie ein Element darstellt, das vom Dichter als

⁵²² *Velut ordine rupto / cum procul insanae traherent Phaethonta quadrigae / saeviretque dies terramque et stagna propinqui / haurirent radii, solito cum murmure torvus / Sol occurit equis. Qui postquam rursus eriles / agnovere sonos, rediit meliore magistro / machina concentusque poli, currusque recepit / imperium flammaeque modum.* Inhaltlich vgl. Ovid, met. 2,150–328. Das dort zu lesende Eingreifen Jupiters kann Claudian in seiner Version, die Sol (= Theodosius) als den souveränen Retter darstellt, freilich nicht übernehmen. Ähnlich pan. 7,12,3.

⁵²³ Zur Verbindung des vergöttlichten Herrschers mit dem Sonnenwagen vgl. Cumont (1922), 157 und Nixon / Rodgers (1994), 209, Anm. 50 (mit weiterführender Literatur), die darauf hinweisen, dass der Himmelsaufstieg im Wagen des Sol eine gängige Art war, die Apotheose des Kaisers bildhaft darzustellen.

⁵²⁴ Zu dem Missorium vgl. MacCormack (1981), 214–221, Ernesti (1998), 134–143, R.-Alföldi (1999), 180–182 (mit Abbildung) und Kolb (2001), 220–225 (mit Abbildung). Auch Claudian stellt Theodosius und die Erde in einer Szene von Ol.Prob. zusammen (113–116: Terra bekränzt den Kaiser und nennt ihn *dominum suum*); vgl. dazu u. 229.

⁵²⁵ Ein Reiterstandbild bzw. die dazugehörige Inschrift stellt klarerweise ein offizielles Stück bildender Kunst dar. Das Missorium ist insofern „offiziell“, als es wahrscheinlich als Geschenk des Kaisers an einen hohen Würdenträger, möglicherweise auch an einen germanischen Fürsten, gedient hat. Vgl. R.-Alföldi (1999), 182.

etwas Selbstverständliches präsentiert wird. Dies kann nicht überraschen, wenn man bedenkt, welche Personen es sind, die in den entsprechenden Darstellungen auftauchen.⁵²⁶ Ein Skandalon für die christlichen Patrone Claudians und für sein ebenfalls mehrheitlich christliches Publikum stellte die vom Flussgott Tiberinus prophezeite Apotheose der Brüder Probinus und Olybrius ebenso wenig dar wie der reich ausgemalte Aufstieg des Kaisers in den Himmel, zumal Claudian hier Vorstellungen – die sich im späten 4. Jahrhundert bei Heiden in ähnlicher Form wie bei Christen nachweisen lassen – in eine episch überhöhte Sprache umsetzt, die von vornherein auf eine bildhafte Überhöhung der Realität abzielt. Die von Claudian aufgegriffenen Szenen, die sich in den unterschiedlichen Werken teilweise wiederholen und nur in einzelnen Punkten modifiziert erscheinen, gehören zum Motivbestand traditioneller panegyrischer Rede, die ihrerseits bereits Einfluss auf das Kaiserlob ausgeübt hat, wie man es in der klassischen römischen Dichtung, v.a. im Epos, findet (Augustuspreis der *Georgica*, Nero lob Lucans). Vor allem an diese Dichtung will sich Claudian anschließen, was er äußerlich durch die Wahl der hexameterischen Form und der epischen Sprachebene erreicht, inhaltlich u.a. durch den Rückgriff auf einzelne Bilder und Motive, die zum festen Bestandteil epischer Dichtung gehören. Der Dichter erfüllt auf diese Weise nicht nur die konkreten Erwartungen, die von den unterschiedlichen Patronen an seine Dichtung gestellt werden (Verherrlichung eines Konsulats, Festgedicht anlässlich einer Hochzeit, usw.), er bedient durch die überlegte Stilisierung, die sich an klassischen poetischen Mustern orientiert, vor allem auch das Bedürfnis eines auserlesenen Publikums nach ästhetisch anspruchsvoller Unterhaltung. Dies ist für die Rezeption seiner Dichtung über den engen zeitgebundenen Rahmen hinaus von wesentlicher Bedeutung: Nicht nur den dargestellten Personen kommt die Darstellungskunst Claudians zwischen traditioneller Panegyrik und klassischer Epik zu Gute, sondern auch seiner Dichtung selbst.

⁵²⁶ Dies gilt übrigens auch für die Himmelfahrt Christi, die Claudian in dem 21 Verse umfassenden Gedicht *De Salvatore* (c.m. 32) folgendermaßen abhandelt: *Mox aetherias evectus in auras / purgata repetens laetum tellure parentem* (18f.). Die zentrale Aussage imitiert Ovid, met. 14,127 (*pro quibus aerias meritis evectus ad auras*), wo Aeneas zur Sibylle über seine Rückkehr aus der Unterwelt spricht. Vom Aether ist im selben Zusammenhang auch die Rede in dem unter dem Namen eines „Klaudianos“ überlieferten Gedicht εἰς τὸν σωτήρα (Anth. Pal. 1,19 = carm. gr. 6 Hall): αἰθέρος ἀμφιβέβηκας ἐφ’ ἐπτάζωνον ὄχηα / ἀγγελικαῖς πτερυγέσσιν, ἐν ἀρρήτοισι θαλάσσω (9f.). Eine wichtigere Parallele zwischen den beiden Stücken ist aber, dass das lateinische Gedicht teilweise geradezu ein Cento aus Klassikerversen darstellt und dass das griechische Gegenstück von Cameron (1970), 8 als „hardly more than a cento of phrases from Nonnos“ bezeichnet wird – weshalb er es auch unserem Claudian abspricht. Zum christlichen Gehalt von *De Salvatore* (c.m. 32) sowie zur möglichen Verbindung mit dem griechischen Gedicht εἰς τὸν σωτήρα (Anth. Pal. 1,19 = carm. gr. 6 Hall) vgl. Moreschini (2004), 59–61.

2. Claudians Vokabular und die religiös konnotierte Sprache des römischen Kaisertums

Für die folgende Diskussion des Vokabulars, dessen sich Claudian in seinen politischen Gedichten bedient, ist eine kurze Rückschau auf die Tradition der epischen Darstellung von historischen Stoffen in Rom von einigem Interesse.

Ennius galt innerhalb der römischen Literaturgeschichte noch in einer Zeit, welche den Text der *Annales* nur fragmentarisch aus Zwischenquellen kannte, als unumstrittener Ahnherr des Historischen Epos.⁵²⁷ Ein gutes Beispiel für den Respekt, den man ihm entgegen brachte, ist Claudian selbst, der sein poetisches Engagement für Stilicho mit dem Verhältnis zwischen Ennius und dem älteren Scipio Africanus parallelisiert (Stil. 3 praef.).⁵²⁸ Der historische Epiker *par excellence* Ennius war aber auch der Begründer der hexametrischen Dichtung in Rom: Er hat die Basis für jene Dichtersprache geschaffen, die im lateinischen Hexameter und zumal im Epos bis in die Neuzeit gültig bleiben sollte.⁵²⁹ Grundlegend für diese Leistung war die Orientierung am Vorbild Homers, also an der Sprache von *Ilias* und *Odyssee*. Während aber in den beiden griechischen Epen stets aus der Distanz von Ereignissen berichtet wird, welche in einer fernen Vorzeit angesiedelt sind, hat Ennius die Geschichte Roms in den *Annales* in ihrer letzten, 18 Bücher umfassenden Form, bis in seine eigene Lebenszeit dargestellt. Der Dichter musste sich demnach überlegen, wie bei der epischen Darstellung von Geschehnissen und Gegenständen der zeitgenössischen Umwelt in den späteren Abschnitten eines Gedichts zu verfahren sei, dessen Beginn sehr wohl in einer halbmythischen „Urgeschichte“ angesiedelt war, in welcher nicht anders als z. B. in der *Ilias* ein Nebeneinander von Menschen, Göttern und allerlei Wunderbarem erzählt und vom Publikum problemlos akzeptiert werden konnte. Um ein mögliches Beispiel anzuführen: Sollte in so einem Gedicht, sobald von Kriegen die Rede war, an welche sich das Publikum teilweise noch erinnern konnte, plötzlich von *consules* und *legiones* die Rede sein, oder wäre es nicht etwa aus ästhetischen Überlegungen besser, derartiges Fachvokabular zu vermeiden und etwa allgemein von römischen *ductores* und *agmina* zu sprechen? Oder konnte man gar umgekehrt moderne

⁵²⁷ Zu seinem Ansehen vgl. Diomedes, GLK 1,484: *Epos Latinum primus digne scripsit is, qui res Romanorum decem et octo complexus est libris qui et Annales <in>scribuntur...* Für den anonymen Verfasser eines Panegyricus auf Kaiser Maximian ist Ennius *ille Romani carminis primus auctor* (pan. 11,16,3). Skutsch (1985), 10 geht davon aus, dass im 4. und 5. Jh. kaum jemand mehr direkten Zugang zu den *Annales* hatte.

⁵²⁸ Vgl. dazu o. 23.

⁵²⁹ Zu dieser Dichtersprache vgl. Kroll (1924), 247–279. Im Kapitel „Anachronismen“ (178–184) einige wertvolle Überlegungen, ergänzend zu den folgenden Ausführungen.

Verhältnisse in die Vergangenheit zurückspiegeln und die Heerscharen des Aeneas als *legiones* bezeichnen, seine Siege als *triumphi*?

Aus den erhaltenen Fragmenten der *Annales* ist ersichtlich, dass Ennius im Allgemeinen vor sprachlichen Experimenten keineswegs zurückgeschreckt hat; auch diverse „moderne“ *termini technici* ließ der Dichter in sein Epos einfließen. Bei der Erzählung von der Entscheidung, ob Romulus oder Remus die Führung Roms übernehmen solle (72–91 Sk.), verwendet er etwa den archaisch anmutenden, *imperator* vertretenden Neologismus *induperator*, der sich bequem in das Metrum fügt.⁵³⁰ In den späteren Büchern hat er keine Bedenken, Begriffe wie *auspicium*, *consul*, *tribunus*, *triumphus* oder *legio* aufzugreifen, die als zeitgenössische Fachwörter aus dem Sakral-, Amts- oder Militärbereich in einem Epos durchaus auffällig sind. Folglich liest man in ein und demselben Werk Verse wie *constitit inde loci propter sos dia dearum* (1,19 Sk.) und solche wie *Quintus pater quartum fit consul <filius praetor>* (8,290 Sk.). Damit hat Ennius für die weitere Entwicklung des römischen, in Hexametern abgefassten Epos einen Usus sanktioniert, der schon in der saturnischen Dichtung des Naevius vorgegeben war: Bereits dieser hatte nämlich im *Bellum Poenicum* Begriffe wie *consul*, *praetor* oder *legio* verwendet, und konventionell episch stilisierte Passagen wie *senex fretus pietati deum adlocutus / summi deum regis fratrem Neptunum / regnatorem marum* (fr. 9 Strz.) neben prosaisch anmutenden Aussagen wie *Manius Valerius / consul partem exerciti in expeditionem / ducit* (fr. 3 Strz.) in den eigentlich historischen Passagen stehen lassen.

Derart auffallend krasse Brüche wurden von späteren Epikern, die Geschichte und Mythos zu verbinden trachteten (in erster Linie ist hier an Vergil und Silius Italicus zu denken), nach Möglichkeit vermieden. So darf bezweifelt werden, ob es der Mehrheit des antiken Publikums abseits von einigen Spezialisten aufgefallen ist, dass bei den Kriegsdarstellungen in der zweiten Hälfte der *Aeneis* allerlei an Gerät und Kampftechniken genannt wird, das zwar in das augusteische Rom, nicht aber in jene halbmythische italische Urzeit passt.⁵³¹ Auch hat es Vergil zwar meisterhaft verstanden, immer wieder Fenster zwischen dem italischen Gründungsmythos und der augusteischen Gegenwart zu öffnen und Übergänge anzudeuten, die eine typologische Lesung der *Aeneis* ermöglichen, er hat dafür aber weniger das Vokabular im Speziellen benutzt (auch wenn zeitgenössische politische Schlagwörter wie *pietas* prominent aufgegriffen werden), sondern in erster Linie die Aitien bestimmter Riten und Bräuche

⁵³⁰ Vgl. Skutsch (1985) ad 1,78: „*endo (indu)*, as used by Ennius, is an archaism utilized for metrical convenience; *induperator* and *indupero* ... are neologisms...; there is every reason to believe that *impero* was **enparo*, not **endo-paro*.“

⁵³¹ Vgl. Kroll (1924), 180f. zu *aries*, *testudo* und Ähnlichem mehr. Ein Kommentator wie Servius, welcher zu *talenta* (10,526) anmerkt *non ad numerum solet, sed ad pondus referrri; nisi forte usum temporis sui heroicis temporibus poeta voluerit applicare*, ist vielleicht kein geeigneter Maßstab für die Allgemeinheit.

(z. B. Reiterspiel 5,596–603 oder Ianustempelöffnung 7,601–615) und prophetische Ausblicke und Ekphraseis (z. B. Heldenschau 6,756–886 oder Schildbeschreibung 8,626–728). Silius schloss sich in diesem Punkt recht konservativ an seine epischen Vorgänger an und ging bei der Vermengung von römischer Geschichte und dem dazu gehörigen Fachvokabular mit dem Mythos und der damit verbundenen *lexis epica* nicht über das hinaus, was auch ein Ennius in den *Annales* geboten haben dürfte.

Nun liegt in Vergils *Aeneis* ein Epos vor, das in mythischer Vorzeit spielt und einige wenige explizite Durchblicke in die Gegenwart des Dichters bietet, und in den *Punica* des Silius wird das lang zurückliegende historische Ereignis des Zweiten Punischen Kriegs über weite Strecken in einer Weise behandelt, als würde vom Mythos erzählt. Beide Autoren haben in kurzen Ausblicken Lob auf die jeweils regierenden Kaiser vorgebracht. Claudian dagegen gestaltet in seinen politischen Gedichten ausnahmslos unmittelbare Zeitgeschichte: Er berichtet von Ereignissen, die zum Zeitpunkt der ersten feierlichen Rezitation des jeweiligen Werks höchstens einige Monate zurückliegen, und es handelt sich nicht um umfangreiche Epen, denen an einigen Stellen unverbindlich-kurzes Lob für den Herrscher eingeflochten wäre, vielmehr ist die offene Verherrlichung der zeitgenössischen Hauptfigur(en) der essentielle Kern dieser relativ kurzen Gedichte. Trotz dieser grundlegenden Unterschiede setzt Claudian aber alles daran, um seine politischen Werke in der Wahrnehmung des Publikums als bruchlose Fortsetzung der alten epischen Tradition zu präsentieren, weshalb er ja auch auf den Götterapparat und all die anderen Elemente des Wunderbaren zurückgreift, die der Welt des antiken Epos eigen sind. In der Behandlung der Sprache ist dieselbe Tendenz zu erkennen: Wie eng Claudian sich an die genuin epische Diktion mit ihrem besonderen Wortschatz, ihren festen Prägungen und formelhaften Wendungen anschließt, wird bei jeder Lektüre deutlich.⁵³²

Im vorliegenden Abschnitt soll das Vokabular Claudians hinsichtlich von einzelnen Begriffen und ihrer konkreten Verwendung diskutiert werden, welche in der Spätantike fest mit der Vorstellung des göttlichen Herrschertums verbunden und so gewissermaßen in den offiziellen Sprachgebrauch eingegliedert waren. Dabei wird sich in einigen Fällen zeigen, dass der Dichter nach Möglichkeiten auch die besondere literarisch-epische Qualität einzelner Begriffe berücksichtigt und herauszuheben bemüht ist. Anders gesagt: Claudian greift öfters auf Wörter zurück, die seinem spätantiken Publikum einerseits aus dem Gedankenbereich des religiös konnotierten römischen Herrschertums vertraut waren, die man aber auch als

⁵³² Zur Verwendung der gattungsspezifischen *lexis epica* durch Claudian ausführlich Fo (1982), 125–188.

„episch“ empfinden konnte, da sie innerhalb der Gattung Epos eine gewisse Tradition hatten.⁵³³

a) *adorare (colere – venerari)*

Das Verb *adorare* bezeichnet v.a. im späteren Sprachgebrauch über seine Grundbedeutung „anflehen, anbeten“ hinaus oft das Darbringen der Proskynese, und zwar nicht nur vor einer Gottheit bzw. vor deren Bildnis, sondern auch vor einem Menschen. Diese fußfällige Verehrung (*adoratio*), im Perserreich von Alters her dem Herrscher dargebracht und im griechisch-römischen Raum gedanklich fest mit der Unterordnung unter die Macht einer Gottheit verbunden, wird dem römischen Kaiser spätestens seit dem Ende des 3. Jahrhunderts offiziell geschuldet und im Rahmen eines immer ausgefeilteren Zeremoniells abgestattet, welches dazu angetan ist, die Distanz zwischen dem Untertan und der erhabenen Person des Herrschers möglichst groß erscheinen zu lassen.⁵³⁴ Dass man zur selben Zeit, in der man dem Kaiser offiziell die *adoratio* schuldet, die Verehrung von Göttern nach wie vor mit dem selben Wort bezeichnete, zeigt etwa ein Verbot aus dem *Codex Iustinianus*, die heidnischen Gottheiten in den alten Tempeln zu verehren (1,11,7pr.; an. 451): *Nemo venerantis adorantis-que animo delubra, quae olim iam clausa sunt, reseret...* Es ist also anzunehmen, dass das religiöse Moment auch in der festen Wendung *Caesarem adorare* bis zu einem gewissen Grad empfunden wurde. Wie sich aus zahlreichen Textpassagen unterschiedlicher Autoren belegen lässt, waren *adorare* und *adoratio* in der Spätantike fest mit dem Kaisertum verbundene Begriffe.⁵³⁵ Sie stellen sich in jene Reihe von religiös konnotierten *termini technici* des römischen Herrschertums (vgl. *sacer*, *div(in)us* oder *numen*), die im Laufe der Zeit fest mit den Vorstellungen vom Kaiser verwachsen, und welche seine Stellung als übermenschlich und dem göttlichen Bereich angenähert, wenn nicht zugehörig, darstellen sollten.

Allerdings war *adorare* ein Begriff, der innerhalb der römischen Dichtersprache als durchaus episch ausgewiesen war, da er in einschlägigen Werken oft verwendet wurde. Vergil hat das Verb in der *Aeneis* viermal (dazu einmal in den *Georgica*), und zwar – wenig überraschend – dann, wenn Menschen eine traditionelle Gottheit verehren bzw. Bitten an eine solche vorbringen (Juno 1,48; 3,437; die göttlichen Winde 10,677; Ceres geor. 1,343) oder anlässlich

⁵³³ Hilfreich bei der Materialzusammenstellung für die folgenden Ausführungen war Christiansen (1988).

⁵³⁴ Grundlegend zu dem Themenkomplex Alföldi (1980³), 45–79; einiges bei Nixon / Rodgers (1994), 51f. und Kolb (2001), 38–41. Vgl. außerdem den Eintrag „adoro“ im ThLL 1,818–821.

⁵³⁵ Von der angeblichen Einführung der *adoratio* in Rom durch Diokletian sprechen Lactantius, *mort. pers.* 21,2f. (ohne den Fachbegriff), Aurelius Victor 39,2–4 (*adorari...uti deum*), Eutrop 9,26 (*adorari se iusserit, cum ante eum cuncti salutarentur*), Ammian 15,5,18 und „Aelius Lampridius“ SHA Alex. Sev. 18,3. Zum Zeremoniell vgl. etwa pan. 5,1,2f. oder pan. 11,11,1–3. Denkt man an den allenthalben hervorgehobenen orientalischen Hintergrund der *adoratio*, steckt vielleicht eine besondere Pointe dahinter, wenn laut Optatianus Porfyrius ausgerechnet die Perser dem römischen Kaiser huldigen (*suplices Persae ... tua semper adorant / ora c. 14,25–27*).

eines von den Göttern gesandten Zeichens (2,700).⁵³⁶ Ovid, der *adorare* in den *Metamorphosen* achtmal hat, und Lucan, der es in seinem Bürgerkriegsepos sechsmal verwendet, kennen und benutzen das Verb an einigen Stellen bereits in der politischen Bedeutung „dem Herrscher die Proskynese darbringen“ (dazu später mehr). Valerius Flaccus hat *adorare* nie, Silius fünfmal, und Statius in der *Thebais* siebenmal.

Den genannten Zahlen gegenüber stehen im hexametrischen Oeuvre der politischen Gedichte Claudians nicht weniger als zehn Belege für *adorare*. Bei Coripp sind es gar dreizehn. Denkt man an die unterschiedliche Länge der traditionellen römischen Epen und jene der spätantiken panegyrischen Epen⁵³⁷, so liegt der Schluss nahe, dass das Verb *adorare* für panegyrische Dichter wie Claudian und Coripp bedeutender gewesen ist als für ihre Vorgänger. Dies kann nicht verwundern: Bildet doch bei diesen Poeten die offene Verherrlichung der jeweiligen Hauptperson(en) den gedanklichen Kern der epischen Darstellung von Zeitgeschichte, wohingegen die älteren Autoren den Mythos oder bereits länger zurückliegende historische Stoffe behandeln, sodass das Lob des jeweiligen Herrschers bei ihnen nur einen verschwindenden Bruchteil der umfangreichen Gedichte einnimmt. Tatsächlich verwenden die früheren Epiker *adorare* fast ausschließlich in der Grundbedeutung „erbitten, (eine traditionelle Gottheit) anbeten“, während Claudian und Coripp das Verb überwiegend in der politischen Spezialbedeutung „die Proskynese darbringen“ gebrauchen. Besonders vielsagend ist die Tatsache, dass 11 der 13 Belege bei Coripp aus dem (kürzeren) Panegyricus auf Kaiser Justin II. stammen, in dem Sprache und Zeremoniell des byzantinischen Hofes treu wiedergegeben werden, und nur 2 aus der (längeren) *Iohannis*, die sich – gerade auch im Vergleich mit Claudians Gedichten – möglichst eng an die alte epische Tradition anzuschließen sucht.⁵³⁸

Bevor im Detail darauf eingegangen wird, wie Claudian in der poetischen Praxis die Gegebenheit verarbeitet hat, dass *adorare* sowohl als gut episches Vokabel wie auch als zeitgenössischer Fachbegriff aus dem Gedankenbereich des religiös konnotierten Herrschertums verfügbar war, soll noch gezeigt werden, dass der spätantike panegyrische Dichter durchaus nicht der erste Verfasser lateinischer Poesie gewesen ist, der sich diese Dichotomie zu Nutze gemacht hat. Einige Belegstellen bietet bereits Ovid in seiner Exildichtung: In trist. 3,8 zählt der verbannte Dichter anfangs (1–10) eine Reihe von unerfüllbaren Wünschen auf,

⁵³⁶ Auffällig ist, dass Vergil *adorat* bzw. *adoret* ausschließlich am Hexameterschluss verwendet, sowie dass bei den beiden Juno-Belegen nicht *Iunonem*, sondern das *numen Iunonis* angebetet wird. Zu letzterem vgl. Pötscher (1959b), 355.

⁵³⁷ Auszugehen ist bei allen Vergleichen von folgenden (gerundeten) Zahlen: Vergil 12900 Verse (ecl.; georg.; Aen.; die *Aeneis* allein macht 9900 Hex. aus), Ovid 12000 Verse met. + 3500 trist. (Distichen) + 3200 Pont. (Distichen), Lucan 8000 Verse, Valerius Flaccus 5600 Verse, Silius 12200 Verse, Statius 9800 Verse Theb. + 3300 Hex. silv., Claudian 7500 Verse (alle politischen Gedichte in Hex.), Coripp 4600 Verse Ioh. + 1700 Verse Iust.

⁵³⁸ Vgl. dazu Dorfbauer (2007) und Schindler (2009), 228–273.

wobei großer Nachdruck auf die jeweiligen Verba gelegt ist: *nunc cuperem ... nunc vellem ... nunc optarem*; dann (11f.) tadelt er sich selbst, Unmögliches zu begehren (*quid frustra votis puerilibus optas?*). Erfüllung der Wünsche kann nur vom Kaiser kommen: *Si semel optandum est, Augusti numen adora, / et, quem sensisti, rite precare deum* (13f.). Ein für Ovid typisches Spiel mit Worten: Nach all den Ausdrücken des Wünschens (man beachte neben den Verben v.a. *vota*, was ja nicht nur „Bitten“, sondern auch „Gebete“ meinen kann), wird der Kaiser durch *adorare* „angefleht“, den Wunsch nach Rückkehr zu gewähren, und nicht zuletzt die konkrete Formulierung *Augusti numen adora ... precare deum* macht unmissverständlich klar, dass gleichzeitig die Gottheit des Kaisers unterwürfig angebetet werden soll. Bei der Klausel *Augusti numen adora* denkt man außerdem an das vergilische *numen Iunonis adorat* (Aen. 1,48; 3,437⁵³⁹), wo eindeutig die Verehrung der Gottheit gemeint ist (vgl. o. Anm. 536). Die selbe Vorstellung trifft man wieder in Pont. 3,1,97f. (*numen adorandum est, non ut mihi fiat amicum, / sed sit ut iratum, quam fuit ante, minus*), und auch hier macht Ovid sofort klar, welche Vorstellung vom regierenden Kaiser dahinter steht: *Hac potes aut nulla parte movere deos* (100).⁵⁴⁰

Wenn Calpurnius unter der Maske einer seiner Hirtenfiguren davon spricht, dass die ganze Welt den Kaiser „anbetet“ (*scilicet omnis eum tellus, gens omnis adorat* 4,107), so steht sicherlich bereits die Vorstellung von der (offiziell erwarteten?) Proskynese dahinter. Sprachlich interessant ist eine Formulierung des Statius in der Einleitung zum vierten Buch der *Silvae*: Nachdem der Dichter versichert hat *aliter quam invocato numine maximi imperatoris nullum opusculum meum coepisse*, beschreibt er das Eröffnungstück des vorliegenden Buches folgendermaßen: *Septimum decimum Germanici nostri consulatum adoravi* (silv. 4 praef. 6). Die göttliche Verehrung, die der Dichter seinem Kaiser entgegenbringt, führt dazu, dass *adorare* hier beinahe soviel wie „dichterisch verherrlichen“ bedeutet.⁵⁴¹ Fast ausschließlich im politischen Zusammenhang, aber meist negativ konnotiert, verwendet Lucan das Verb: Zweimal geht es um die verhasste Vorstellung der Proskynese vor dem künftigen Alleinherrscher Caesar (*pacem gladio si quaerit ab isto / Magnus, adorato summittat Caesare signa* 6,243f.; *ne summissis precibus Pompeius adoret / scepra sua donata manu* 8,594f.), einmal

⁵³⁹ Mit dieser ganzen Passage vgl. Ovid, Pont. 3,1,161–164 (*...tura fer ad magnos ... deos; e quibus ante omnis Augustum numen adora...*). Der Dichter spielt eindeutig mit dem Gebot, von allen Gottheiten besonders die eine anzubeten: Ist dies für Aeneas Juno, so heißt sie für Ovid Augustus.

⁵⁴⁰ Mit dieser Aussage vgl. auch Pont. 2,2,109 (*mite, sed iratum merito mihi, numen adora*). Zur Anbetung von götterbildähnlichen Darstellungen des Kaisers bei Ovid vgl. unten zu *colere*.

⁵⁴¹ Vgl. dazu silv. 3 praef (*...Hercules Surrentinus ... quem ...statim ut videram his versibus adoravi*) sowie pan. 8,5,1 (*Adoratae sint igitur mihi Sarmaticae expeditiones...*). Martial schreibt *omnes ... libelli mei, domine, ... tibi supplicant* (8 praef). Die Vorstellung an sich trifft man häufig. Ein spätes, ausführliches Beispiel bietet etwa Sidonius, Anthem. praef. 21–30.

um die nicht minder negativ gesehene fußfällige Verehrung von Caesars ideellen „Vorgänger“ Alexander (10,272).⁵⁴²

Nach dem Gesagten wird es kaum überraschen, dass von den 10 Belegen von *adorare* bei Claudian nicht weniger als 9 in den politischen Gedichten zu finden sind⁵⁴³, und dass es sich bei dem jeweiligen Objekt – mit einer auffälligen Ausnahme⁵⁴⁴ – stets um den römischen Kaiser bzw. in einem Fall um dessen Gattin handelt, denen von unterschiedlichen Instanzen Verehrung (und d.h.: die Proskynese) dargebracht wird. Viermal von Menschen: Hon. IV 152 (Honorius und die Soldaten); Hon. IV 258 (Honorius und Meder, Araber, Serer); nupt. 278 (Maria und „die Völker“); Stil. 2,72 (Honorius und Stilicho). Dreimal von göttlich gedachten Personifikationen: Hon. III 122 (Honorius und der Eridanus); Hon. VI 425 (Honorius und der Tiber); Hon. VI 656 (Honorius und die früheren Jahre). Einmal von traditionellen Göttern: Hon. IV 160 (Honorius und Diana bzw. Minerva).

Diese Verteilung zeigt einmal mehr, dass Claudian in bester epischer Tradition keine festen Grenzen zwischen der göttlichen und der menschlichen Ebene zieht, wobei sich alles der Verherrlichung des Kaisers unterordnet. Wenn die Soldaten in Hon. IV 152 dem jungen Herrscher die Proskynese darbieten (*sentit adorantes galeas*), so erfüllen sie nicht nur offizielles Zeremoniell⁵⁴⁵, sondern verehren in der epischen Darstellung des Dichters tatsächlich ein numinoses Wesen, welche über die alten Götter zu stellen ist: Dies wird nahegelegt durch den direkt vorangehenden Vergleich des Honorius mit Herkules, Dionysos, Apollo und Jupiter (132–138), wie auch durch den hymnischen Preis des eben geborenen Knaben (139–153), den Claudian nicht umsonst mit einem auffälligen Komparativ als *augustior infans* (151) bezeichnet.⁵⁴⁶ Wo nicht Menschen, sondern göttliche Personifikationen oder traditionelle Götter dem Kaiser huldigen, stellt sich die Sache nicht anders dar: In Hon. III 122f. etwa „betet der

⁵⁴² Interessant ist auch, dass Juvenal das untertänige Bitten eines Geschundenen ironisch mit dem Wort für die Proskynese ausdrückt: *Libertas pauperis haec est: / Pulsatus rogat et pugnīs concisus adorat...* (3,299f.)

⁵⁴³ In c.m. 27,80 heißt es von den Vögeln, die den Phoenix begleiten: *regis iter fragrantis adorant*. Wie nicht zuletzt die Bezeichnung des Phoenix als *rex* der Vögel klar macht, übernimmt Claudian hier eine Vorstellung aus dem politischen Bereich, einschließlich des dazugehörigen Vokabulars.

⁵⁴⁴ In Hon. VI 611–617 betet einerseits das Volk den Kaiserpurpur an (*veneratur purpura vulgus*), andererseits liest man *plebis adoratae reboat fragor*. Der Ausdruck wird von Dewar (1996) ad loc. als „reversing the compliment“ erklärt; sein Hinweis auf Tac. hist. 1,36,3 (*nec deerat Otho protendens manus adorare vulgum, iacere oscula et omnia serviliter pro dominatione*) zeigt aber nur, wie negativ solch ein Verhalten eingeschätzt wurde. Informativ zu diesen Passagen Alföldi (1980³), 64f.

⁵⁴⁵ Die Präsenz des Heeres in der Nähe des jungen Honorius wird auch in Hon. III 14–17 ausdrücklich hervorgehoben. Beide Male geht es im weiteren Zusammenhang darum, den jungen Thronfolger als übermächtigen Krieger darzustellen.

⁵⁴⁶ Das Bild von der Verehrung eines göttlichen Kindes durch die umringenden Menschen kann, muss aber nicht christlich beeinflusst sein. Bemerkenswert ist jedenfalls, dass der einzige Autor, der die Form *adorantes* an der selben Versposition im Hexameter benutzt wie Claudian, der Bibeldichter Sedulius ist, welcher an der betreffenden Passage von den *magi* spricht, die kommen, um den neugeborenen Christus anzubeten (2,92).

Eridanus fußfällig den Kaiser an“ (*summissus adorat / Eridanus*)⁵⁴⁷, nachdem man erfahren hat, dass Italiens Städte durch dessen Ankunft „geheiligt“ sind, (*oppida ... adventu sacrata tuo*) und direkt bevor sich die übernatürliche Macht des Honorius über die Natur manifestiert (123–125). In Hon. IV wird in ein und demselben Satz (159f.) ausgesagt, dass Honorius „angebetet“ (*adoratus*) an den „heiligen Brüsten“ (*uberibus sanctis*) im „unsterblichen Schoß von Göttinnen“ (*immortalique dearum ... gremio*) heranwachse. Die bewusste Häufung von Begriffen bzw. Motiven, die der Sphäre des Göttlichen angehören, sowie die ständige gegenseitige Durchdringung der Ebenen des Menschlichem und des Göttlichem machen es schwer, im *adorare* Claudians lediglich eine Abbildung des zeitgenössischen Zeremoniells zu sehen. In diesen Versen überträgt der Dichter sowohl traditionelle Vorstellungen aus der epischen Welt, in welcher das Numinose stets mit der Realität verwoben ist, auf die Zeitgeschichte, wie er diese umgekehrt auch in jene epische Welt hinein zieht.

Vor diesem Hintergrund erscheinen auch die weniger auffälligen Passagen, an denen ein Mensch „angebetet“ wird, in einem besonderen Licht: Die Verehrung des Kaisers durch Meder, Araber und Serer (*te Medus, te mollis Arabs, te Seres adorent* Hon. IV 258) greift nicht nur traditionelle panegyrische Ideen von Siegeszügen im fernsten Osten auf⁵⁴⁸, die Häufung von exotischen Völkernamen rückt auch die Vorstellung der Proskynese auf eine phantastische, von der Realität abgehobene Ebene, sodass hier weniger politische Ansprüche erhoben werden als vielmehr der literarischen Stilisierung gedient ist. Selbiges trifft auf die vergleichbaren Aussagen über Honorius’ Gattin Maria zu (*Iam te venerabitur Hister, / nomen adorabunt populi* nupt. 277f.), bei deren Interpretation nicht vergessen werden darf, dass sie von der Göttin Venus gesprochen werden, was eine besondere panegyrische Steigerung – aber eben auch eine zusätzliche Distanzierung von der Realität – schafft.⁵⁴⁹ Dies gilt weiters für die übrigen beiden Stellen, in denen nicht-menschliche Subjekte dem Kaiser huldigen (*nunc duce cum socero iuvenem te Thybris adoret* Hon. VI 425; *anni ... ceu numen adorent* Hon. VI 654–

⁵⁴⁷ Die Klausel *summissus adorat* wird zuerst von Statius, Theb. 8,284 gebraucht, wo es um die demütige Übernahme eines heiligen Amtes geht. Iuvenecus überträgt sie auf die Anbetung Christi (3,500). Nach Claudian und in Anlehnung an diesen lässt Sidonius Apollinaris den Flussgott Tiberinus die göttliche Roma mit dieser Klausel anbeten (Anthem. 388).

⁵⁴⁸ Cameron (1970), 345f. erinnert an die einschlägigen „courtly flatteries of the Augustans“ und weist zu Recht eine wortwörtliche Interpretation zurück (Claudian wäre der Meinung, diese Völker würden als Angehörige des Reiches tatsächlich dem Kaiser die Proskynese schuldig sein – folglich sind seine geographischen Kenntnisse mangelhaft!). Zum Motiv vgl. Hon. III 201–211 und o. Anm. 324. Locker hierher gehört auch Hon. IV 446–449 (*ante duce nostrum flavam sparsere Sygambri / caesariem pavidoque orantes murmure Francos / procubere solo; iuratur Honorius absens / inploratque tuum simplex Alamannia nomen*), wo statt *adorare* das Simplex *orare* gebraucht wird (sicher auch deshalb, weil der genannte *dux*, nicht der Kaiser, sondern sein Feldherr Stilicho ist).

⁵⁴⁹ Es ist bezeichnend, dass man früher – nach Ausweis des Apparats von Hall (1985) ad loc. – vier verschiedene konkrete Völkernamen von *Galli* über *Parthi* und *Picti* bis *Scotti* statt *populi* hat konjizieren wollen. Hall lehnt dieses Ratespiel ab, nicht ohne selbst an *Huni* zu denken.

656). Dass das zeitgenössische Publikum diese Passagen als einfache Übertragung der tatsächlichen politischen Verhältnisse in Poesie aufgefasst hätte, ist schwer vorstellbar. Es dürfte vielmehr die phantastische Inszenierung der Realität im konventionellen Rahmen der Gattung „Epos“ gewesen sein, die den Rezipienten gefallen hat.

Zwar waren *adorare* und *adoratio*, wie die oben angeführten Passagen aus Historikern zeigen (o. Anm. 535), die eigentlichen Fachbegriffe für die fußfällige Verehrung des römischen Herrschers, doch ist es zumal in der Dichtung nicht verwunderlich, dass Synonyme von *adorare* in weiterer Folge ebenfalls zur Wiedergabe der entsprechenden Realitäten herangezogen wurden. Claudian greift besonders gerne auf *colere* und *venerari* zurück: Von den über 20 Belegen von *colere* bei Claudian sind fünf in den politischen Gedichten in unterschiedlicher Nuancierung als „anbeten, verehren“ aufzufassen, einer in den *Carmina minora* und zwei in *De raptu Proserpinae*;⁵⁵⁰ *venerari* ist insgesamt etwas seltener vertreten, aber fast immer mit einem menschlichen Objekt, wobei die Grenze zwischen „Achtung“ und „Verehrung entgegen bringen“ im Einzelnen oft schwer zu ziehen ist.⁵⁵¹

Zumindest im Fall von *colere* war Claudian nicht der erste Dichter, der mit diesem Wort von der Verehrung einer zeitgenössischen Persönlichkeit gesprochen hat: Vergil kündigt im Prooemium der *Georgica* an, Seeleute werden das *numen* des zu einer Meeresherrin gewordenen Augustus verehren: *...tua nautae / numina sola colant* (1,29f.). Wie bei den bereits genannten vergilischen Belegen von *adorare*, setzt der Dichter die angebetete Person nicht als direktes Akkusativobjekt, sondern konstruiert über den Begriff *numen* (vgl. o. Anm. 536). Nicht uninteressant ist weiters die vergilische Verwendung von *colere* im Zusammenhang mit einem Heiligtum für den geliebten verstorbenen Gatten der Dido (*de marmore templum / coniugis antiqui, miro quod more colebat* Aen. 4,457f.). Diese Art von ehrendem Andenken in einem Monument führt nämlich gewissermaßen über zu Ovid, der an mehreren Passagen

⁵⁵⁰ Von diesen Belegen (c.m. 17,2; rapt. 1,202; rapt. 3,283) zeigen die ersten beiden eine für Claudian typische Ballung sakral behafteter Begriffe: *Aspice sudantes venerando pondere fratres / divino meritis semper honore coli...* bzw. *Hic sedes augustua deae templique colendi / religiosa silex...* Nur interessehalber sei angemerkt, dass der Christ Coripp (zu dessen Gebrauch von *adorare* vgl. o. 174) *colere* gern negativ behaftet in Verbindung mit heidnischen Gottheiten verwendet, sodass sich das Verb geradezu der Bedeutung „Götzendienst verrichten“ annähert: *Quisquis is est, quem, vane, colis, quod gentibus ille / praesidium?* (Ioh. 5,499f.); *Hi Sinifere colunt, quem Mazax numina Martis / accipit...* (Ioh. 8,305f.); *Hunc veterum primi ritum non rite colebant, / esse deum solem recta non mente putantes* (Iust. 1,338f.).

⁵⁵¹ Dass *venerari* völlig synonym zu *adorare* gebraucht werden konnte, zeigt Hon. IV 215: Der *terris Eois venerandus barbarus* ist der Perserkönig, dem die Untertanen die Proskynese schuldig sind. In Hon. IV 404 (*Decios venerare ruentes*) meint das Verb dagegen soviel wie „hochachten, schätzen“, ebenso in Stil. 2,279 (*servatas, Stilicho, per te, venerande, curules...*). Ein Grenzfall ist z. B. c.m. 30,125: Hier weicht das Meer vor Göttinnen zurück, deren Schritte es „achtet“ (*castarum gressus venerata dearum*); doch spielt die Szene in einem Vergleich mit weiblichen Verwandten von Honorius, die so indirekt in göttlichen Rang erhoben werden.

seiner Exildichtung von der Verehrung götterbildartiger Darstellungen des Kaisers⁵⁵² und dessen Familie spricht und bedauert, dass es ihm in der Verbannung nicht möglich sei, den Kaiser von Angesicht zu Angesicht anzubeten: *Felices illi, qui non simulacra, sed ipsos / quique deum coram corpora vera vident. / Quod quoniam nobis invidit inutile fatum, / quos dedit ars, vultus effigiemque colo* (Pont. 2,8,57–60).⁵⁵³ Unter einem Herrscher wie Domitian und in einem Werk wie den stadianischen *Silvae* ist es bereits keine Besonderheit mehr, wenn dem Kaiser größere Verehrung als dem Göttervater Jupiter entgegen gebracht wird: *...Latii-que ducis sic numina pergant, / quem tibi posthabito studium est coluisse Tonante*⁵⁵⁴ (4,4,57f.; angesprochen ist Vitorius Marcellus).

Jetzt aber zu Claudian: In Hon. IV 18f. heißt es, die Familie von Kaiser Theodosius und Honorius sei „nicht unwürdig, angebetet zu werden“ (*haud indigna coli ... Ulpia progenies*⁵⁵⁵); in nupt. 277f. meint die Göttin Venus, alle Lande würden Maria, die künftige Braut des Honorius verehren (*iam te venerabitur Hister, / nomen adorabunt populi*); in Stil. 2,52f. spricht Claudian davon, dass Stilicho den Kaiser Theodosius nach dessen Tod ebenso verehrt wie zuvor (*hac [gratia] tu Theodosium, tenuit dum sceptras, colebas / hac etiam post fata colis...*), eine Haltung, die er auch dessen Sohn Honorius entgegen bringe (*ceu sanctum venerere senem* 71), die allerdings dem vom Volk geliebten Feldherren auch selbst allgemein dargebracht werde (*quis devius esset / angulus aut regio, quae non pro numine*⁵⁵⁶ *vultus / dilectos coleret...* 178–180); auch in der an *Roma* gerichteten Aufforderung *venerare curulem, / quae tibi restituit fasces ... os sacrum, quod in aere colis, miraris in auro, / cerne libens* (Stil. 3,6–12) wird eine Anerkennung der Leistungen Stilichos, und zwar insbesondere durch die römische Aristokratie, verlangt; schließlich geht es in Hon. VI 656–658 noch einmal um die Anbetung Kaiser Honorius’ (*hunc ... ceu numen adorent ... hunc, Auguste, colant*).

Wie diese Zusammenstellung zeigt, können *colere* und *venerari* von Claudian ganz im Sinn von *adorare* verwendet werden (vgl. auch o. Anm. 551), doch sind diese Verben in ihrer

⁵⁵² Zu Horaz (c. 4,5,33–40) vgl. o. 58f.

⁵⁵³ Ein Gebet an das *numen* des Kaisers am Altar spricht der Dichter in trist. 43–78; eine Aufzählung der einzelnen Kultfiguren und seiner eigenen Akte der *pietas* gibt er in Pont. 4,9,105–116.

⁵⁵⁴ Kaum zufällig ist der Anklang an Verg. Aen. 1,15f. *quam ... unam / posthabita coluisse Samo*. Zum *colere* des Kaisers, das von den Soldaten verlangt wurde, vgl. auch das u. Anm. 613 angeführte Vegetius-Zitat.

⁵⁵⁵ Zur Verbindung der Familie des Theodosius mit jener Trajans, behauptet etwa auch in der *Epitome de Caesaribus* (48,1), vgl. Barr (1981) ad loc.

⁵⁵⁶ Hall (1985) nimmt das etwas besser überlieferte *numine* (Varianten: *nomine / munere*) in den Text auf. Man könnte sich die Frage stellen, ob dies nicht ein Affront dem Kaiser gegenüber darstellen würde, der allein ein *numen* besitzt bzw. verkörpert (zur Verwendung von *numen* und zur Verwechslung mit *nomen* in den Handschriften vgl. 193–199). Allerdings ist es fraglich, ob man *pro nomine* hier prägnant verstehen kann (etwa: „angesichts seines guten Rufs“). Stil. 3,11 *os sacrum, quod in aere colis*, über Stilicho gesagt, wirft ähnliche Fragen auf, und auch die Apostrophierung als *proxime dis consul* (Stil. 3,130) bedient sich eines Gedankens, den man sonst in Panegyriken für den römischen Kaiser findet (vgl. Auson. grat. 5,21 *qui deo proximus*). Man muss demnach akzeptieren, dass Claudian den *magister militum* an einzelnen Stellen seiner politischen Gedichte in einer Art und Weise verherrlicht, wie sie sonst dem römischen Kaiser zusteht.

Bedeutung bei weitem nicht so genau festgelegt wie *adorare*, d.h. sie besitzen innerhalb der Sprache und der Ideenwelt des religiös verbrämten spätantiken Herrscherzeremoniels nicht jene eindeutige Konnotation der Proskynese, wie sie *adorare* anhaftet: Während Letzteres so gut wie ausschließlich vom Kaiser (bzw. von seiner Gattin) gesagt wird und fast immer im größeren Kontext der „Vergöttlichung“ der Herrscherperson aufscheint, können *venerari* und *colere* z. B. auch von Stilicho gesagt werden, der offiziell keinesweg als *deus* bzw. *numen* auftreten konnte.

b) *deus*

Am claudianischen Gebrauch des Wortes *deus* interessiert in erster Linie die Anwendung auf Menschen sowie mögliche Unterschiede bzw. Parallelen, was die Anwendung auf göttliche und menschliche Protagonisten der politischen Gedichte betrifft.⁵⁵⁷

Bezeichnete man einen Menschen als *deus*, so schrieb man ihm scherzhaft oder im Ernst über das normale menschliche Maß hinausgehende Kräfte und Fähigkeiten zu. Dabei war (vor allem, wenn die Vorstellung eines *deus praesens* im Hintergrund stand) die Einschätzung entscheidend, dass ein Mensch jemand anderem Gutes tun bzw. ihm helfen konnte, wie es unter normalen Umständen nicht möglich wäre.⁵⁵⁸ Ähnlich wie im Deutschen konnte aber auch im Lateinischen jemand in einem bestimmten Kontext als *deus* bezeichnet werden, der irgendwie besonders herausragte, wobei die subjektive positive Bewertung durch den Sprecher den Ausschlag gab. So lässt etwa Cicero Qu. Mucius Scaevola im Gespräch unter Freunden seine Wertschätzung für das rhetorische Talent des Crassus ausdrücken, indem dieser zu jenem sagt: *Equidem te ... in dicendo semper putavi deum...* (de or. 1,106).

Eine scharfe Trennung der beiden Aspekte ist nicht immer möglich. Insbesondere gilt dies für dezidiert panegyrische Literatur, weil der Gepriesene hier *per definitionem* alle anderen Personen in allen guten Eigenschaften zu übertreffen hat und, falls es sich um einen Politiker oder Feldherren handelt, als göttergleicher Helfer aller Menschen zu präsentieren ist. Eine Vorstufe zu dieser allgemeinen Gleichsetzung einer Person mit einem *deus* ist die größtmögliche Annäherung, z. B. wenn Cicero über Caesar sagt: *...haec qui faciat, non ego eum*

⁵⁵⁷ Aus der reichen Literatur zu dem Thema sei verwiesen auf Taylor (1931), 69f.; Sauter (1934), 51–54; Scott (1936), 102–112; Straub (1939), 80–84; Béranger (1970), 243f.; Alföldi (1980³), 215f.; MacCormack (1981), 22f.; Lehner (1984), 112–114; Clauss (1999), 22–26, 356f. und 483–486, außerdem auf den ThLL 5,1,890f.

⁵⁵⁸ Vgl. etwa Curtius Rufus 7,8,26: *Denique si deus es, tribuere mortalibus beneficia debes, non sua eripere*. In diesem Punkt überschneidet sich die Vorstellung vom *deus praesens* (θεός ἐπιφανής) mit der des σωτήρ (zu Letzterem vgl. Cicero, Verr. 2,154: *Eum ... etiam soteria inscriptum vidi...hoc...ita magnum, ut Latine uno verbo exprimi non possit; is est nimirum soter, qui salutem dedit*).

cum summis viris comparo, sed simillimum deo iudico (Marcel. 8).⁵⁵⁹ Der Gelobte erscheint hier der normal-menschlichen Sphäre klar entrückt, doch wird zumindest nicht offen ausgesprochen, dass er ein *deus* wäre. In späterer Zeit ist es dagegen in bestimmten offiziellen oder offiziellen Texten eine Selbstverständlichkeit, vom Kaiser als *deus, numen, divinitas* o.ä. zu sprechen und seine göttliche Wesensart offen zu thematisieren.⁵⁶⁰

Besonders interessant ist die Bezeichnung des Herrschers als *deus* in panegyrisch ausgerichteteter Dichtung: In dichterischer Form wird ja üblicherweise der klassische Mythos innerhalb der antiken Literatur neu gestaltet; dieser Mythos kennt aber grundsätzlich ganz andere *di*, welche mit Jupiter zudem einen göttlichen *rex deumque hominumque* besitzen, wie auch der römische Kaiser zumindest in der Theorie Machthaber über alle und alles ist. Der offene oder indirekte Vergleich bzw. die Gleichsetzung des Kaisers mit Jupiter, sowie das daraus resultierende Spiel mit Doppeldeutigkeiten ergibt sich aus diesen Voraussetzungen geradezu von selbst. Tatsächlich wird die gedankliche Spannung zwischen den Vorstellungen „Jupiter im Himmel“ und „Jupiter auf Erden“ mit all ihren Implikationen spätestens seit Ovid⁵⁶¹ in der römischen Dichtung immer wieder behandelt und neu variiert.

Da das Material umfangreich und größtenteils bekannt ist, sei hier nur Weniges genannt: Ovid wurde bereits erwähnt; er ist eine wahre Fundgrube für die Bezeichnung des Kaisers und dessen Familie als *deus* bzw. *di* und unermüdlich im zuweilen grotesken Spiel mit den sich daraus ergebenden Konsequenzen (vgl. u.a. fast. 4,949–954; trist. 2,53–60 und 5,2,35–44; Pont. 1,1,63f.). Ebenfalls hingewiesen wurde auf Vergil, der in seiner Eröffnungsekloge einen Hirten zuerst den Kaiser – zwar nicht offen, aber unschwer zu erkennen – als *deus* bezeichnen (6f.), danach allgemein von *divos praesentis* in Rom sprechen lässt (41; zum Verhältnis von *deus* zu *divus* unten). Dies nimmt Calpurnius⁵⁶² auf, für dessen Hirten Nero zum *iuvenis deus*

⁵⁵⁹ Plinius ist im Panegyricus für Kaiser Trajan bemüht, den Gefeierten nicht offen als *deus* darzustellen, da sich sein negativ bewerteter Vorgänger Domitian selbst als ein solcher bezeichnet hat, was allgemein übel aufgenommen wurde. Dagegen hebt er mehrmals hervor, dass Trajan den Göttern „im höchsten Maße ähnlich“ sei: *castus et sanctus et dis simillimus princeps* (1,3); *aequata dis immortalibus potestas* (4,4); *dis simillimum* (7,5). Zu dieser gedanklichen Spannung vgl. Levene (1997), 91f.

⁵⁶⁰ Ein Beispiel aus vielen: Pacatus bezeichnet in seinem Panegyricus Kaiser Theodosius als *deus*, der für alle sicht- und greifbar, also *deus praesens*, ist: *Deum dedit Hispania quem videmus* (pan. 4,5; vgl. o. Anm. 175).

⁵⁶¹ Vgl. bereits Passagen wie Horaz, c. 3,5,1–3: *Caelo tonantem credidimus Iovem / regnare; praesens divus habebitur / Augustus*, wo Augustus freilich nicht ausdrücklich *deus* genannt wird, und Vergil, ecl. 1,6ff. *deus nobis haec otia fecit...*, wo umgekehrt der Name des Augustus nicht offen genannt wird. Laut Taylor (1931), 213 liegt in Properz 3,4,1 die früheste Zusammenstellung des Wortes *deus* mit dem regierenden Kaiser vor: *Arma deus Caesar dices meditatur ad Indos...* (die Autorin verweist auch auf ILS 9495: *Augusto deo / cives Romani / qui Thinissat / negotiantur / curatore L(ucio) Fabricio*). Für die augusteische Dichtung vgl. Schmitzer (2002), 285–292 und 299f. Noch unter dem julisch-claudischen Kaiserhaus wird die Zusammenstellung so gängig, dass man sie in jeder Art von Text finden kann, wie etwa in der Widmung der Rezeptsammlung des Arztes Scribonius Largus: *...tradendo scripta mea Latina medicinalia deo nostro Caesari...* (13).

⁵⁶² Wenn die Hirten dieses Dichters den unter der Maske des „Tityrus“ verherrlichten Vergil als *deus* bezeichnen (vgl. 4,64–72), so liegt einerseits ein Fall vor wie in der o. g. Ciceropassage (de or. 1,106); andererseits ist dies ein in der römischen Dichtung des 1. Jh. n. Chr. charakteristisches Zeugnis für die geradezu religiöse Ehrfurcht,

(7,6) und zum *praesens numen* wird (4,84; vgl. auch 1,46; 1, 73 und 1, 84; 4,7; 4,30; 4,48; zu *numen* unten). Statius bezeichnet eine kolossale Reiterstatue Kaiser Domitians als *forma dei praesens* (silv. 1,1,62): Es ist offenbar von Bedeutung, im Kaiser einen sicht- und greifbaren Gott zu besitzen anstatt der fernen Götter des Mythos, deren Hilfe man sich nicht sicher sein kann.⁵⁶³ Dass gerade die Vorstellung vom Kaiser als *deus praesens* noch bei Claudian wirksam ist, wird sich zeigen. Es ist hochinteressant, dass sie sogar noch im eindeutig christlich geprägten Verspanegyrikus des Priscian auf Kaiser Anastasius nachwirkt: In den Versen ...*deicit hos summi genitoris dextera flagrans, / iniustos contra praesenti numine pugnans* (101f.) ist zwar vom christlichen Gott die Rede, welcher im Kampf gegen die „Ungerechten“ selbstverständlich auf der Seite des Kaisers steht, doch könnte man die Aussage gerade so verstehen, dass dieser Gott nicht in eigener Person, sondern durch das Werkzeug der „anwesenden Gottheit“ (*praesenti numine*), d.h. durch den byzantinischen Herrscher effektiv in die Geschichte eingreift (vgl. dazu praef. 19–22 und 4–7). Bei eindeutig christlich geprägten Autoren, die für ein klar christlich geprägtes Umfeld schreiben, wird der Herrscher nicht mehr als *deus* bezeichnet; sein *numen* kann aber nach wie vor direkt angesprochen oder auf irgendeine Weise thematisiert werden.

Von den 67 Belegen für *deus/dea* bei Claudian stehen 46 in den politischen Gedichten; achtmal ist damit eindeutig eine menschliche Person bezeichnet, an einigen weiteren Passagen scheint eine entsprechende Deutung zumindest alternativ möglich⁵⁶⁴.

In Hon. III pr. 15f. spinnt Claudian einen Kaiser – Jupiter-Vergleich fort und bezeichnet Honorius dabei als *deus* (*me quoque Pieriis temptatum saepius antris / audet magna suo mittere Roma deo*); in Hon. IV 136f. heißt es, wieder innerhalb eines Vergleichs des Kaisers mit Jupiter, über die Herkunft des Honorius aus Spanien *non litora nostro / sufficerent angusta deo*; im selben Gedicht schildert der Dichter einen prunkvollen *adventus* des Herrschers in Mailand (565–610), in dessen Rahmen Honorius einmal indirekt und einmal direkt als *deus*

mit der man auf die großen Vorgänger innerhalb der eigenen Dichtungsgattung zurückblickte; ähnlich auch Statius, Theb. 12,816f.

⁵⁶³ Dazu vgl. allgemein o. Anm. 175 und 560. Der Militärschriftsteller Vegetius macht den Soldaten klar, dass sie in ihrem Kaiser einen *deus praesens et corporalis* vor sich haben, der an Macht nur dem christlichen Gott nachsteht, und dem ihre volle Verehrung zu gelten hat; vgl. u. Anm. 613.

⁵⁶⁴ So fragt der Dichter am Beginn von *Gild.*, erstaunt über den raschen Sieg über den Feind, *quo, precor, haec effecta deo?* (14). Hier liegt die bis zur *Ilias* zurückreichende epische Tradition der Frage nach der göttlichen Ursache des Geschehens zugrunde (Τίς τ' ἄρ σφωε θεῶν ἔριδι ξυνέηκε μάχεσθαι; 1,8), die Claudian auch sonst gern aufgreift (vgl. etwa Ol. Prob. 71f.: *Quis deus ambobus tanti sit muneris auctor?*). Allerdings verbirgt sich hinter jenem *deus* nichts anderes als das in dem Gedicht gefeierte Eingreifen des Kaisers bzw. Stilichos, man kann also spätestens nach der Lektüre von *Gild.* die Frage mit „Honorius und Stilicho“ beantworten. Ebenso fordert die personifizierte Roma in der Götterversammlung *di, quibus iratis crevi, succurite tandem* (116) – ihre tatsächlichen Retter sind aber die genannten menschlichen Protagonisten.

bezeichnet wird (574; 585), wobei wieder ein Vergleich – diesmal mit einer ägyptischen Götterprozession – als Aufhänger dient⁵⁶⁵; in nupt. 115f. meint Venus zu Cupido *durum magnumque videris / debellasse deum* – das Publikum weiß zu diesem Zeitpunkt schon, dass damit niemand anderer als der verliebte Honorius gemeint ist (vgl. dazu u. Anm. 750); hinter der Aussage *si quos Roma recepit / aut dedit ipsa deos*⁵⁶⁶ in Gild. 131f. verbirgt sich ganz offensichtlich die Vorstellung von der Apotheose der römischen Kaiser, die gemeinsam mit den traditionellen Gottheiten den himmlischen Olymp bevölkern; in der *praefatio* zu Hon. VI wird der Hof des Honorius ausführlich mit dem Palast Jupiters verglichen, der Kaiser wird dabei zum Göttervater, das versammelte höfische Publikum zu den übrigen *deos* (24)⁵⁶⁷; gleich am Beginn des eigentlichen Gedichts wird Honorius noch einmal offen als *deus* bezeichnet (*habitante deo* 36).

Es zeigt sich, dass Claudian so gut wie ausschließlich vom römischen Kaiser als *deus* spricht. Eine andere zeitgenössische Persönlichkeit außer Honorius wird niemals so betitelt. Dies passt zur tatsächlichen sakralen Überhöhung, die die Person des Herrschers in der Spätantike erfuhr. Weiters ist hervorzuheben, dass die klare Mehrzahl der Passagen, an denen der Herrscher *deus* genannt wird (6 von 8), den namentlich als Kaiserpanegyriken ausgewiesenen Gedichten Hon. III, IV und VI entstammt, aber keine den Invektiven, in denen der Gegensatz Stilicho – Rufin/Eutrop so scharf hervortritt, dass Honorius ziemlich in den Hintergrund rückt. Zu erkennen ist auch, dass der voll ausgeführte oder zumindest indirekt angedeutete Vergleich des Kaisers mit einer traditionellen Gottheit, v.a. mit Jupiter, die Bezeichnung des Honorius als *deus* begünstigt (4 von 8 Belegen im Umfeld von derartigen Vergleichen). Deutlich wird dies zumal in jenen *praefationes* (Hon. III; Hon. VI), in denen der Dichter im Gegensatz zum offenen Preis innerhalb der eigentlichen Gedichte zu leicht durchschaubaren Vergleichen bzw. Allegorien greift: Hier wird Claudian als Zögling der personifizierten Roma zu deren Gott Honorius geschickt, so wie der alte Adler sein Junges dem Göttervater anvertraut (Hon. III); oder der Dichter bringt im Traum den versammelten olympischen Göttern sein Gedicht vor, um zu erkennen, dass mit Honorius und dessen Hofstaat bereits alle „Götter“ vor ihm stehen. Wie oft in der römischen Dichtung wirkt also der Gedanke an den olympischen Göttervater Jupiter anregend auf die Phantasie des Dichters, der den Kaiser verherrlichen möchte. Auch

⁵⁶⁵ Zu der Szene vgl. Straub (1939), 186f., Barr (1981) ad loc. sowie Lehner (1984), 100–104, der von „sakraler Überhöhung“ spricht.

⁵⁶⁶ Zur Vorstellung, Götter würden aus Kaisern „gemacht“ bzw. „geschaffen“ vgl. Val. Max. praef., Ovid, met. 15,760f. und fast. 2,143f., Velleius 2,126 sowie Martial 14,124.

⁵⁶⁷ Dewar (1996) ad loc. verweist auf eine Passage bei Themistios (or. 13,178b), wo Senat und Volk von Rom als σύγκλητος ἀγορὰ θεῶν καὶ δῆμος ἡρώων καὶ φυλὴ ἐστιούχων δαϊμόνων ὀλβοδοτήρων bezeichnet werden; vgl. dazu aber Bruggisser (1993), 213f. Offensichtlich liegt in beiden Fällen eine *captatio benevolentiae* an das Publikum vor.

hat die im Gleichnis und im Vergleich herrschende größere Distanz zur Realität die Apostrophierung des Kaisers als *deus* sicherlich begünstigt.

Geht es um andere Personen als den römischen Kaiser, so findet man eher selten Wendungen, die in eine ähnliche Richtung wie *deus* weisen. Dies ist stets in Gedichten der Fall, die als Panegyriken auf die jeweilige Person ausgewiesen sind. So liest man im Kosulatspanegyricus für Mallius Theodorus die allgemeine Aussage *dis proximus ille, / quem ratio, non ira movet...* (227f.), was im Zusammenhang allerdings nichts mit offener Vergöttlichung einer konkreten Person zu tun hat, sondern ein „philosophischer“ Topos ist.⁵⁶⁸ Beinahe dieselbe Würdigung erfährt Stilicho in Stil. 3,130: *Proxime dis consul, tantae qui prospicis urbi*. Wenn Claudian die Gestalt Stilichos beschreibt, so spricht er u.a. vom *membrorumque modus, qualem nec carmina fingunt / semideis* (Stil. 1,46f.).⁵⁶⁹ Gemeint sind offenbar die klassischen Heroen, denen man fälschlich (*fingunt*) derartige Schönheit nachsagt, wie sie Stilicho in der Realität noch übertreffe. Claudian geht also nicht so weit, den Konsul Mallius Theodorus oder den *magister militum* und Konsul Stilicho als *deus* zu bezeichnen: Dies bleibt dem römischen Kaiser vorbehalten.

An Einzelheiten im Sprachgebrauch Claudians sei hervorgehoben, dass der Dichter *deus/dea* einmal auch für die als Höllendämon dargestellte Furie Megaera verwendet (Ruf. 1,129: *hinc dea prosiluit*), was doch etwas verwundert, da *deus/dea* bei Claudian insgesamt den positiv gezeichneten übermenschlichen Figuren vorbehalten ist. Der Vers steht in einer ganz traditionell episch stilisierten Partie (Epiphanie der Furie Ruf. 1,123–139), was das Festhalten an dem Begriff sicherlich begünstigt hat: Im Hintergrund steht offenbar Verg., Aen. 7,346, wo die höllische Furie Allecto ebenfalls knapp *dea* genannt wird, und dies an der selben Position im Hexameter und ähnlich wie bei Claudian nach *huic: huic dea caeruleis ~ hinc dea prosiluit*.⁵⁷⁰ Interessant ist auch die auf den ersten Blick recht anachronistisch erscheinende Bezeichnung Roms als *urbs deorum* in Hon. VI 185. Hier greift Claudian auf eine Konvention

⁵⁶⁸ Eine ähnliche Sentenz gibt in Hon. IV 276f. Theodosius seinem Sohn Honorius als Rat an den künftigen Herrscher mit auf den Weg: *...cum vincamur in omni / munere, sola deos aequat clementia nobis*. (Zum Stellenwert der *clementia* vgl. Stil. 2,6–29 sowie SHA Avid. Cass. 11,5 *non enim quicquam est, quod imperatorem Romanum melius commendat gentibus quam clementia* oder Drac. sat. 201f. *nam ducibus solis praestat clementia laudem...*). Der Gemeinplatz der Formulierung zeigt sich auch im Vergleich mit Cicero, Lig. 38 (*Homines enim ad deos nulla re propius accedunt quam salutem hominibus dando*) oder Drac. sat. 190 (*sit bonus in vita, qui volet esse deus*). Zu Wendungen wie *dis proximus / simillimus* vgl. o. Anm. 556 und 559.

⁵⁶⁹ Zum Gebrauch von *semideus* in der römischen Dichtung vgl. Keudel (1970) ad loc. Hervorzuheben wäre, dass v.a. Statius, eines der wichtigsten Vorbilder Claudians, das Wort gern in seinen Epen verwendet (7 Belege; 3 bei Ovid, 2 bei Lucan), und zwar fast immer am Hexameterbeginn.

⁵⁷⁰ Die Claudian-Szene hat nachgewirkt bei Merobaudes, der ebenfalls eine Furie als *diva nocens* bezeichnet (pan. 2,69; p. 13 Vollmer). *Divā* bedeutet hier, wie oft, nichts anderes als *dea* (vgl. u. 186). Es ist bezeichnend, dass Merobaudes das Substantiv mit dem Adjektiv *nocens* näher bestimmt, da man bloßes *diva* wohl positiv empfunden hätte.

der panegyrischen Literatur zurück: In dieser hob man eine bestimmte Stadt, ein Land usw. traditionell als „Ort der Götter“ hervor, auch noch weit in christliche Zeiten hinein.⁵⁷¹

Synonym zu *deus* wird Honorius in Hon. VI 612 als *imperii praesens genius* bezeichnet, wobei Claudian offensichtlich auf die alte Vorstellung vom göttlichen *genius* des Kaisers rekurriert.⁵⁷² Diese spielt ansonsten in der Spätantike und zumal in der Panegyrik kaum eine Rolle. Gleichzeitig nimmt Claudian Bezug auf die Idee des *deus praesens*, also auf die Vorstellung von der sichtbaren, hilfreichen Göttlichkeit des Herrschers, welche auch in Hon. IV 98f. zum Ausdruck kommt (*illi iustitiam confirmavere triumpho, / praesentes docuere deos*), wo bewusst offen gelassen wird, ob die Person des Dichters überzeugt ist von der Präsenz der traditionellen Götter, von der anderer übermenschlicher Wesenheiten oder einfach von der göttlichen Natur des Kaisers, die sich als wirksam in der Geschichte erwiesen hat.⁵⁷³

In Gild. 307f. (*venerabilis illi / ceu praesens numenque vocor*) ist der verstorbene Kaiser Theodosius *numen praesens*; tatsächlich wird er, von dessen Apotheose im Oeuvre Claudians mehrmals und ganz traditionell die Rede ist⁵⁷⁴, in Gild. gemeinsam mit seinem Vater, dem Großvater von Honorius und Arcadius, wie im alten Epos als handelnde Götterfigur vorgestellt (*duo divorum proceres, maiorque minorque Theodosii* 215f.).⁵⁷⁵

Selbstverständlich werden auch die traditionellen Gottheiten von Claudian immer wieder als *di* bezeichnet. Für den römischen Kaiser trifft dies, wie dargelegt, fast nur in Gleichnissen bzw. in den *praefationes*, in denen der Dichter sich in eigener Person an sein Publikum wendet, zu, und zwar auffällig häufig in den regelrechten Konsulatspanegyriken für Honorius. Insgesamt erscheint die Bezeichnung des Kaisers als *deus* bei Claudian den Normen des spät-

⁵⁷¹ Vgl. insbesondere die in o. Anm. 567 zitierte Passage aus Themistios. Als *domina gentium* erscheint Rom in Stil. 2,224 sowie in Stil. 3,97 und 152. Weitere einschlägige Parallelen: pan. 7,11,7; pan. 8,10,3 (*Italia*); 10,1,4 / 2,2 (*Italia*) / 14,3; pan. 11,12,1; Ennodius, Theod. p. 270,4 Hartel; Merobaudes c. 4,37 (p. 6 Vollmer).

⁵⁷² Vgl. allgemein Taylor (1931), 190–195, Sauter (1934), 41–45, Béranger (1970), 245f. und Clauss (1999), 221–227. Döpp (1980), 240 verteidigt die nicht gut bezeugte Lesart *genius* an der betreffenden Claudianpassage überzeugend. Hingewiesen sei auch auf c.m. 31,47f.: *Quid non perficeret scribentis voce Serenae / vel genius regni vel pietatis amor?* sowie auf das Lob des Statius für Domitian ...*ille penates / implet et ingenti genio iuvat* (silv. 4,2,25f.). Einige Parallelen auch bei Dewar (1996) ad loc.

⁵⁷³ Dass der Dichter an der Existenz bzw. an der Wirksamkeit der Götter zweifelt, aber zu seiner Freude durch einschlägige Ereignisse von ihrer tatsächlichen Macht überzeugt wird, ist ein von Claudian immer wieder variiertes Motiv; vgl. Ruf. 1,1–23 und 2,206–214 sowie 440–453, Eutr. 1,23–31 und 2,47–49. Für die persönliche Meinung Claudians hält derartige Aussagen Helm (1931), 35–39; etwas differenzierter Cameron (1970), 328–331. Zu diesem Themenkomplex vgl. Bruère (1964), 225 und Feeney (1991), 279–283. Auch hier dürfte ein literarischer Topos vorliegen, vgl. etwa Ovid, am. 3,3,1 und met. 9,203f., Statius, silv. 1,4,1–6, Iuv. 13,86–105 sowie pan. 7,9,1; kritisch dazu Prudentius, c. Symm. 2,873–881. Panegyrische Verwertung des Gedankens findet man bereits bei Martial 2,91,1f.; eine ähnliche Theorie bei Menander 435,9ff. (zur Klagerede): *χρῆ τοῖνον ἐν τούτοις τοῖς λόγοις εὐθὺς μὲν σχετλιάζειν ἐν ἀρχῇ πρὸς δαίμονας καὶ πρὸς μοῖραν ἄδικον...*

⁵⁷⁴ Vgl. o. 157–169.

⁵⁷⁵ Vgl. Olechowska (1978), 16f. und Bouquet (2001), 166–169. Wie prominent die alte Vorstellung vom *deus praesens*, von der sichtbar wirkenden und hilfreichen göttlichen Macht, bei Claudian ist, zeigt auch c.m. 26 (*Aponus*) auf eine heilende Quelle: *Publica morborum requies, commune medentum / auxilium, praesens numen, inempta salus*. (69f.).

antiken Sprachgebrauchs deutlich verpflichtet. In diesem Punkt floss aller Wahrscheinlichkeit nach ebenso wenig wie sonst die persönliche Überzeugung des Dichters in seine politischen Werke ein; vielmehr orientierte er sich an einschlägigen literarischen Vorbildern.⁵⁷⁶

Zur Austauschbarkeit von *deus* und *divus* / *divinus* vgl. das Folgende.

c) *divus* / *divinus*

Dass sich das Adjektiv *divus* in seiner Bedeutung nicht von *deus* unterscheidet, wenn es substantiviert verwendet wird, legen nicht nur unzählige Passagen der römischen Literatur nahe, dies wird auch von antiken Grammatikern ausdrücklich bestätigt. Inwiefern sich das Adjektiv *divinus* im Gebrauch vom Adjektiv *divus*, von dem es abgeleitet ist, genau unterscheidet, wird aus den einzelnen Passagen bei unterschiedlichen Autoren nicht völlig klar; substantiviert die Bedeutung von *deus* voll übernehmen wie *divus* kann *divinus* allerdings kaum.⁵⁷⁷

Man hat aus einschlägigen Angaben bei antiken Autoren wie jener des Servius (Aen. 5,45: *„divum’ et ‚deorum’ indifferenter plerumque ponit poeta, quamquam sit discretio, ut deos perpetuos dicamus, divos ex hominibus factos*) im Zusammenspiel mit solchen des Tacitus (ann. 15,74: *nam deum honor principi non ante habetur, quam agere inter homines desierit*) oder des Tertullian (apol. 34,4: *maledictum est ante apotheosin deum Caesarem nuncupari...*) eine gedankliche Abstufung *deus* (tatsächliche / traditionelle Gottheit) – *divus* (göttlich; Mensch, der nach seinem Ableben zum [römischen Staats-]Gott erklärt wurde) – *divinus* (göttlich; gottähnlich; mit Fähigkeiten begabt, wie sie einem Gott zukommen) konstruiert. Dieses Instrumentarium erweist sich im Großen und Ganzen zwar als nützlich und brauchbar, doch scheitert es in der Praxis bei einer schablonenhaften Anwendung auf die literarische Realität, wie sie uns in verschiedenartigen Texten entgegentritt: Zum Einen sind die diesbezüglichen Vorstellungen in der Antike ganz offensichtlich nicht einheitlich; zum Anderen lassen sich die Belegstellen bei zahlreichen Autoren, die zu unterschiedlichen Zeiten und vor einem jeweils anderen gedanklichen oder literarischen Hintergrund geschrieben haben, nicht immer so einfach auf einen Nenner bringen.⁵⁷⁸

⁵⁷⁶ Nicht mehr eingehen muss man auf die alte These Helms (1931), 31–35, Claudian meide als innerlich überzeugter Heide den Singular *deus* und spreche an allen Passagen, die seine persönliche Einstellung wiedergeben, von *di*, was bereits Cameron (1970), 196–199 als unrichtig erwiesen hat.

⁵⁷⁷ Vgl. Varro l. l. 3 fr. 1: *...cur dicant deos, cum de omnibus antiqui dixerint divos* sowie die Belege bei Béranger (1970), 243, Anm. 2. Zum Folgenden Taylor (1931), 69f. sowie 250–253, Béranger (1970), 243f., Rodgers (1986), 71–73, Clauss (1999), 22–26 und 269–276, Kolb (2001), 70 und 184 sowie den ThLL 5,1,1649–1658 (*divus*) und 5,1,1619–1625 (*divinus*). Eine Liste von traditionellen Gottheiten bzw. göttlichen Personifikationen, die in epigraphischen Zeugnissen ausdrücklich als *divi* bezeichnet werden, bietet Clauss (1999), 522.

⁵⁷⁸ Die bereits in o. Anm. 435 zitierten bedächtigen Worte von Rodgers (1986) über den römischen Herrscherkult gelten für den gesamten Themenkomplex Menschliche – Göttliche Sphäre. *Divus* und *divinus* bedeuten, so wie *sacer* und seine Steigerungsstufen, bereits ab der frühen Kaiserzeit und dann v.a. in der Spätantike oft kaum mehr als „kaiserlich“, „zur Person des Kaisers gehörig“.

Die Verwendung von *divus/divinus* in der römischen Literatur bis in theodosianische Zeit ist recht gut untersucht, weshalb hier nur einige wenige Belege aus dem Epos bzw. aus der hexametrischen Dichtung diskutiert werden sollen, die für uns von Interesse sind.⁵⁷⁹

Die von dem Hirten Tityrus angesprochenen *praesentes divos* der ersten Ekloge Vergils (41) sind nichts anderes als hilfreiche *praesentes deos*, und gemeint ist der regierende Herrscher Augustus. Somit findet sich die Verknüpfung von *divus* mit dem göttergleichen römischen Kaiser bereits in der für die spätere Panegyrik so wichtigen Eklogensammlung Vergils. Am Interessantesten für Claudian ist aber Aen. 6,792, wo ausdrücklich vom *divi genus* des Augustus die Rede ist, was kaum anders verstanden werden kann denn als Hinweis auf die Verwandtschaft zum *divus Iulius*, dem römischen Staatsgott Julius Caesar (es ist in der Passage demnach keineswegs zufällig vom *Augustus Caesar* die Rede). Man kann somit festhalten, dass bereits Vergil nicht nur traditionelle Gottheiten als *divi* bezeichnet (z. B. in ecl. 4,15), sondern auch den römischen Herrscher als *divus*, ob es sich nun um den lebenden handelt (ecl. 1,41) oder um den verstorbenen (Aen. 6,792). Ovid bringt am Ende des 15. Buchs der *Metamorphosen* die Erzählung von der Ermordung Caesars und der Auffahrt seiner Seele zum Himmel, wobei offen vom *divus Iulius* gesprochen wird (842): Der Vers met. 15,842 diente dem Dichter offenbar als Vorlage für Pont. 2,2,84, wo erneut *divus Iulius* zu lesen ist. In trist. 3,1,78 wird dagegen der aktuelle Herrscher Augustus als *maxime dive* angerufen; der Kontext beweist, dass er hier auf einer Ebene mit den traditionellen *di* steht, aus deren *turba* er sogar noch hervorgehoben wird. Als Fachbegriff für die neuen Staatsgötter, d.h. für die konsekrierten Kaiser, wird *divus* von Lucan in seinem Epos benutzt (*bella pares superis facient civilia divos* 7,457), ebenso von Statius in seinen *Silvae* (1,1,24). Allerdings spricht der zuletzt genannte Dichter auch den lebenden Kaiser Domitian so an (1,4,4): *es caelo, dive, es, Germanice, cordi...*⁵⁸⁰ Der Christ und panegyrische Epiker Coripp spricht in einer Proskyneseszene von den „göttlichen Füßen“ des Kaisers (*divinisque oscula plantis /*

⁵⁷⁹ Eine reiche Materialsammlung und Diskussion des Gebrauchs von *divinus* bietet Clauss (1999), 269–276; speziell zu den *Panegyrici Latini* Rodgers (1986). Kaum untersucht ist die Zeit nach Theodosius, was wohl auf die Ansicht zurückzuführen ist, mit der beginnenden Dominanz des Christentums sei die Idee der Göttlichkeit des Kaisers verschwunden. Allerdings muss man in dieser Frage von fließenden Übergängen ausgehen, da sich derartige Vorstellungen nicht von einem Tag auf den anderen ändern. Prinzipiell kann man annehmen, dass die mit der Kaiserkonsekration verbundene Bedeutung von *divus* ab jenem Zeitpunkt, als der tatsächliche Ritus der Konsekration zu verschwinden begann, auch seine spezifisch heidnische Konnotation („göttlich“, „Staatsgott“) mehr und mehr einbüßte, sodass *divus* schließlich als allgemeiner Ehrentitel verwendet werden konnte, vergleichbar dem von Claudian ebenfalls gern benutzten *venerabilis* oder *venerandus*. Ein Zeichen dafür ist etwa die Inschrift CIL VI 31248 = ILS 707 (*Divo ac venerabili / principi Constantino / patri principum / maximorum / Fl(avius) Crepereius Madalianus v(ir) c(larissimus) / praef(ectus) ann(onae) cum iure glad(ii)*), in der *divus* und *venerabilis* anscheinend gleichbedeutend neben einander stehen.

⁵⁸⁰ Die beste Hs. bietet das korrupte *es caelo dives*. Von den vorgeschlagenen Konjekturen *dis es* und *dive es* ist die zweite ein leichter Eingriff; den Einwand, *divus* sei ausschließlich der verstorbene Kaiser, widerlegen mehrere der angeführten Passagen. Zu Theb. 12,816 *divinam Aeneida* vgl. o. Anm. 562.

pressa dedit Ioh. 1,155f.) und gebraucht das Adjektiv *divinus* überhaupt auf so ziemlich alles, was mit dem Kaiser in Verbindung steht (vgl. Iust. 1,135 *divina palatia*, Iust. 1,193 *divinis animis*, 2,134 *divinae cenae* etc.).⁵⁸¹ *Divus* verwendet Coripp vergleichsweise selten, einmal im Plural synonym zu *di*, wobei die traditionellen Gottheiten gemeint sind (Ioh. 4,322), einmal für den verstorbenen Herrscher (Iust. 3,127), einmal für die Kaiserin (Iust. 3,147). Manchmal (vgl. Iust. 4,176 *diva propago*) erscheint das Adjektiv als völlig gleichbedeutend mit *divinus* oder *divalis* (ein von Coripp gern gebrauchtes Wort, das sonst kaum bezeugt ist und sich wie *divinus* von *divus* ableitet). Im Verspanegyricus Priscians kommt *divus* nicht vor, *divinus* ist gleichbedeutend mit „kaiserlich“ (217); dass der Aspekt des Göttlichen aber noch immer mitzuhören war, ist aus 283 zu folgern, wo es vom Eingriff Gottes (der zwei Verse später als *numen Olympi* bezeichnet wird!) heißt: *Dextra quod eripuit divina e casibus illos*.

Claudian hat in den politischen Gedichten 23 Belege für *divus* (im gesamten Oeuvre 27), 6 für *divinus* (im gesamten Oeuvre 12). Davon wird *divus* neunmal eindeutig auf Menschen bezogen gebraucht, dreimal *divinus*. Bevor auf diese Stellen eingegangen wird, sei an einigen Beispielen gezeigt, dass Claudian *divus* ganz selbstverständlich synonym zu *deus* verwendet, wenn von traditionellen Göttern oder göttlichen Personifikationen die Rede ist: Ol. Prob. 165 / Eutr. 1,376 / Stil. 2,363 / Stil. 3,213 *diva* = die göttliche Roma; Ruf. 1,86 *divos* = die olympischen Götter; Ruf. 1,368 / Mall. 135 und 174 *diva* = die göttliche Iustitia; Eutr. 2,57 *divi* = die wahrsagekundigen Götter; Stil. 2,30 *diva* = die göttliche Clementia; Stil. 3,255 *divas nemorum* = die Nymphen der Diana.

Eine Durchsicht aller einschlägigen Passagen zeigt, dass Claudian, wenn er mit Bezug auf Menschen *divus* gebraucht, dieses Wort ausschließlich in dem wohlbekannten Sinn „ehemaliger Kaiser, der durch die Apotheose nach dem Tod vom Mensch zum (Staats-)Gott geworden ist“ verwendet. So ist in Hon. IV 190 vom *divi sidus avi* des Honorius die Rede⁵⁸², am Ende des Panegyricus fragt der Dichter, anspielend auf die kommende Heirat des Kaisers, *quaenam tot divis veniet nurus...?* (647); in nupt. 12f. bereitet Honorius Geschenke für seine künftige Braut Maria vor, und zwar *quidquid venerabilis olim / Livia divorumque nurus gessere superbae*, d.h. den kaiserlichen Familienschmuck, der seit augusteischer Zeit von den Gattinnen der einzelnen Herrscher getragen wurde; im selben Gedicht (nupt. 300) wird der verstorbene Theodosius von Soldaten als *dive parens*, nämlich des Honorius, angerufen; in Gild. erscheinen Theodosius und sein gleichnamiger Vater als *divorum proceres* (215), der

⁵⁸¹ Eine erschöpfende Liste der „kaiserlichen Dinge“, die Martial und Statius als „heilig“ bezeichnen, bietet Scott (1936), 99–101.

⁵⁸² Zur Apotheose des Großvaters des Honorius vgl. o. Anm. 477.

ehemalige Kaiser spricht über sich selbst *post fata loquar; cum divus abirem...* (292), und wird vom auktorialen Erzähler ebenfalls so bezeichnet (*divus* 320); wenn es in Stil. 2,422f. heißt *nec minor in caelo chorus est: exultat uterque / Theodosius divique tui*, so denkt Claudian an die Reihe der vergöttlichten römischen Kaiser bis zu Honorius' Vater; in Hon. VI 55f. nennt der Dichter Theodosius ganz offen *optimus ille divorum*.

Aus den genannten Passagen ist keineswegs sicher abzulesen, es sei Claudians persönliche Überzeugung, jene ehemaligen Kaiser von Augustus bis Theodosius, die eine Apotheose erfahren haben, würden auf einer Stufe mit den traditionellen Gottheiten bzw. mit diversen göttlichen Personifikationen stehen. Vielmehr ist davon auszugehen, dass sich der Verfasser offiziöser Gedichte in diesem Punkt strikt an den offiziellen Sprachgebrauch hielt. In diesem waren der Christ Theodosius und dessen Vater selbstverständlich *divi*, so wie auch Honorius nach seinem Ableben in den Kreis der *divi* eingehen würde.⁵⁸³ Dass darüber hinaus der *divus Theodosius* jauchzend im Himmel dargestellt wird und als handelnde Götterfigur ins Geschehen von Gild. eingreift, ist die logische Konsequenz im Werk eines Dichters, der alles, was dem Zweck der panegyrischen Überhöhung dienlich ist, mit den Konventionen klassischer epischer Dichtung zu verschmelzen weiß: Wenn der verstorbene Kaiser *divus*, d.h. eine Gottheit ist, warum sollte man ihn dann nicht auch als eine solche auftreten lassen?

Größere Freiheit konnte Claudian sich bei der auf menschliche Personen bezogenen Verwendung von *divinus* erlauben. So wird einmal Serena, die Gattin Stilichos und Mutter Marias, als *parens divina* bezeichnet (nupt. 230); in den kriegerischen Auseinandersetzungen mit den Goten bringt Stilicho dem Reich wie ein zweiter Camillus *divinam opem* in verzweifelter Lage (Get. 433); ebenfalls im Zusammenhang mit den gotischen Schlachten wird in Hon. VI 233 das *divinum pectus* Stilichos gerühmt, das sich von keinen Kriegslisten täuschen lasse.⁵⁸⁴ Offensichtlich ist der Gebrauch von *divinus* bei Claudian nicht streng auf die Person des Kaisers bzw. auf die eines verstorbenen Herrschers beschränkt, sondern kann als ehrendes Beiwort in recht unterschiedlichen Zusammenhängen und auf verschiedene menschliche Handlungsträger angewandt werden. Im Fall der Serena spielt sicherlich ihre Angehörigkeit zur *domus divina*, d.h. zum Kaiserhaus⁵⁸⁵, eine wichtige Rolle; was Stilicho betrifft, so gehören die entsprechenden Belege mit solchen Passagen zusammengestellt, in denen, wie in der oben angeführten Cicero-Stelle (de or. 1,106), ein Mensch als „Gott“ oder „gött-

⁵⁸³ Zur historischen Realität vgl. o. Anm. 477.

⁵⁸⁴ Dewar (1996) ad loc. weist auf Ennius, ann. 15f. Sk. sowie auf Catull 64,382f. hin. Zwar ist es höchst zweifelhaft, ob Claudian mit Ennius oder Catull vertraut war, doch belegen beide Fälle, dass *divinum pectus* auf die „truly superhuman intelligence of a seer“ verweisen kann, was gut zur Claudianpassage passt.

⁵⁸⁵ Zur gängigen Bedeutung *domus divina* = „Kaiserhaus“ vgl. Clauss (1999), 270–272.

lich“ bezeichnet wird, da ihm auf einem bestimmten Fachgebiet übermenschliche Fähigkeiten zugesprochen werden: Im militärischen Kontext erweist sich Stilicho als Feldherr von geradezu übermenschlichen Qualitäten.

d) *maiestas*

Der in *maiestas* zum Ausdruck gebrachte sakrale Aspekt des römischen Kaisertums ist v.a. für die Spätantike kaum systematisch untersucht; aus dem Quellenmaterial ist aber eindeutig abzulesen, dass *maiestas* seit Augustus ein Titel bzw. ein Attribut gewesen ist, das auf den über normales menschliches Maß hinausgehenden Status des Herrschers verweisen konnte.⁵⁸⁶ Deshalb soll zuerst einiges an Material vorgestellt und kurz besprochen werden, bevor auf Claudian eingegangen wird.

Bei Cicero (de or. 2,164) liest man die Definition *maiestas est amplitudo ac dignitas civitatis*; dem Wort kommt also, wie auch aus anderen Quellen klar ersichtlich, eine staatsideologische Bedeutung zu.⁵⁸⁷ Da aber der Staat seit Augustus mehr und mehr als mit dem Kaiser ident angesehen wurde (am Extremsten wohl Ovid, trist. 4,4,15 *res est publica Caesar*), ist es nur folgerichtig, dass der Begriff der *maiestas* auf die Person des Herrschers überging, welcher schließlich das Monopol darauf erlangte. Das *crimen laesae maiestatis*, in früherer Zeit auf recht unterschiedliche Delikte (Verhöhnung der *plebs* etc.) angewandt, wandelte sich so zum „Majestätsverbrechen“ und konnte in allen Fällen zur Anwendung kommen, in denen die Person des Kaisers (bzw. seine Familie) in Mitleidenschaft gezogen wurde.⁵⁸⁸ Nun war aber *maiestas* eine Eigenschaft, die v.a. auch den Göttern zukam und deren übermenschlichen Status bezeichnete (vgl. etwa Cic. div. 1,82). Bei Sueton (Vesp. 7,2) liest man, dem neuen Kaiser Vespasian habe es anfangs an *auctoritas et maiestas* gefehlt, doch konnte er sich dies durch ein Heilungswunder, bei dem er u.a. einem Blinden das Augenlicht gegeben habe, erwerben (vgl. auch Tac. hist. 4,81 und Dio 65,8,1).⁵⁸⁹ Die *maiestas* des Kaisers ist demnach nicht zum Geringsten sein Charisma als göttlicher Herrscher und verweist auf übermenschliche Fähigkeiten. In der Person des Kaisers vermischten sich von Anfang an der staatsideologische und der göttliche Aspekt von *maiestas*;⁵⁹⁰ das Wort ist vor allem während der

⁵⁸⁶ Vgl. Alföldi (1980³), 59 und 194f., Rodgers (1986), 71f. sowie den ThLL 8,152–158. Hilfreich sind auch die Bemerkungen bei Otis (1966), 122f. sowie die Stellenverweise bei Bruggisser (1993), 313. Zu *maiestas* als Eigenschaft, die den Göttern von Natur aus zukommt, vgl. Dumézil (1952). Zur Bedeutung von *maiestas* beim spätantiken Fahneneid der Soldaten vgl. u. Anm. 613.

⁵⁸⁷ Vgl. auch inv. 2,17: *Maiestatem minuere est de dignitate aut amplitudine aut potestate populi aut eorum, quibus populus potestatem dedit, aliquid derogare*. Weiteres Material bei Dewar (1996) ad 612f.

⁵⁸⁸ Vgl. Scott (1936), 126–130 und Eich (2000), 297–299 sowie die dort jeweils angegebene Literatur.

⁵⁸⁹ Dazu Scott (1936), 9–12.

⁵⁹⁰ Vgl. etwa Alföldi (1980³), 59 (über Augustus): „Die göttliche Natur des Prinzeps neben der menschlichen ist deutlich betont, wenn auch statt *deus et dominus* der abgedämpfte Begriff *numen et maiestas* diese beiden Seiten

Tetrarchie, als die Göttlichkeit der Herrscher am stärksten betont wurde, allgegenwärtig: Aus der zeitgenössischen Panegyrik zu nennen sind pan. 8,1,1 (*apud maiestatem tuam*), 8,1,6 (*maiestatis tuae recordatione*), 8,2,2 (*divinus ille vestrae maiestatis ortus*), 10,11,2 (*maiestatem regiam geminato numine augeatis*) und 11,5,2 (*favente vestra maiestate*).⁵⁹¹ Aber auch Konstantin (6,1,1) und Theodosius (2,18,4) erscheinen in den *Panegyrici Latini* selbstverständlich unter diesem Titel, Optatianus Porfyrius spricht von *tot divinae maiestatis insignia* Kaiser Konstantins (ep. ad Const. 6), der Gotenkönig Theoderich stellt für Ennodius *maiestas* dar (p. 261,15 Hartel). In einigen der genannten Fälle ist *maiestas* (*tua/vestra*) kaum viel mehr denn ein vollklingender Ersatz eines Personalpronomens⁵⁹², doch schimmert hinter der offiziellen Sprache immer wieder deutlich die Idee der göttlichen Erhabenheit des Herrschers durch.

Bei den Dichtern bietet die dem Begriff der *maiestas* innewohnende Spannung zwischen den Polen „traditionelles Attribut der Götter“ und „Eigenschaft des römischen Kaisers“ seit Ovid Anlass zur künstlerischen Auseinandersetzung.⁵⁹³ In der Io-Episode der *Metamorphosen* wird die Sentenz *non bene conveniunt nec in una sede morantur / maiestas et amor* (2,846f.) ausgerechnet anhand der amourösen Verwicklungen der Herrschergottheit Jupiter dargestellt, die oft als Kontrastfigur zum römischen Kaiser dient. Andererseits erhalten die Menschen Ino und Melikertes, als sie zu Göttern werden, von Neptun *maiestatem verendam* (4,540) verliehen, sodass *maiestas* als eine Eigenschaft erscheint, die ein menschliches Wesen grundlegend von einem göttlichen unterscheidet.⁵⁹⁴ Es ist bemerkenswert, dass sich in der streckenweise stark panegyrisch geprägten Exildichtung Ovids alle Belege von *maiestas* auf den Kaiser (trist. 2,512; Pont. 2,8,30; Pont. 4,9,68) oder auf dessen Gattin (Pont. 3,1,156) beziehen bzw. dass die Vorstellung vom göttlichen Herrscher deutlich im Hintergrund steht (Pont. 4,8,56). Für Statius zeichnet *maiestas* die Lichtgestalt des Kaisers aus (silv. 4,2,41f. *tranquillum vultu sed maiestate serena / mulcentem radios*). Auch Silius spricht der übermenschlich erscheinenden Persönlichkeit Hannibals *maiestas aeterna*⁵⁹⁵ zu (11,344). Wenig ausgeprägt ist der Gedanke dagegen in der Panegyrik des Coripp (Iust. 4,129 und 289).

seines Wesens bezeichnet.“ Tatsächlich erscheint *numini maiestatique (Caesaris)* als feste Formel in zahlreichen Inschriften aus der gesamten Kaiserzeit; vgl. Clauss (1999), 236f.

⁵⁹¹ Als epigraphisches Beispiel sei CIL VIII 9041 = ILS 627 genannt: *[Iub]ente divina ma/[ie]state Diocletiani / [et Maxi]miani Augg(usti)...*

⁵⁹² Rodgers (1986), 71 spricht von „polite periphrases for *tu* or *vos*“.

⁵⁹³ Der einzige Beleg bei Vergil (Aen. 12,820) ist klar im Kontext der oben erwähnten, auf ein ganzes Volk bezogenen *amplitudo ac auctoritas* zu verstehen.

⁵⁹⁴ Zu *maiestas* in den *Metamorphosen* vgl. Otis (1966), 122–127, insbesondere 123: „*Maiestas* itself can only be defined as the supreme authority which excites supreme respect and reverence.“ Dies lässt sich sowohl auf die Götter, und insbesondere auf Jupiter, anwenden, wie auch auf den göttlichen Herrscher.

⁵⁹⁵ Zu *aeternus* bzw. *aeternitas* als Attribute des sakral überhöhten Kaisertums vgl. Sauter (1934), 116–137, Scott (1936), 149–157, Hiltbrunner (1968), 10–12, Alföldi (1980³), 208f. sowie 242, Mause (1994), 224f., R.-

In den politischen Gedichten Claudians wird *maiestas* an einer einzigen Stelle den traditionellen Göttern zugewiesen, nämlich in Ruf. 1,229: Hier heißt es, der verbrecherische Rufin kümmere sich nicht um die *maiestas deorum*. Dagegen besitzen der Kaiser sowie der römische Staat oder dessen offizielle Repräsentanten an zahlreichen Passagen bei Claudian *maiestas*. In Ol.Prob. 125f. erschauert der Wald vor der *maiestas* der personifizierten Roma, die vor Kaiser Theodosius hintritt (*inhorruit atrum / maiestate nemus*);⁵⁹⁶ in Ruf. 2,5f. ist von der *fratrum utraque maiestas* die Rede, d.h. von der Würde der Kaiser Honorius und Arcadius, in Hon. IV 122 und Hon. VI 613 von der *maiestas* des Theodosius und seines Nachfolgers Honorius, in Hon. IV 519 und Gild. 387 nur von der des Honorius; in c.m. 31, 45 spricht Claudian von der *maiestas* der Theodosiusnichte Serena, in nupt. 198 allgemein von der *maiestas regia*⁵⁹⁷, d.h. von jener der kaiserlichen Familie; weiters besitzen der römische Senat (Mall. praef. 7) *maiestas*, das Brautbett der Serena (Stil. 1,80), welches die eheliche Verbindung zwischen der Verwandten des Kaisers und dem *magister militum* versinnbildlicht, und natürlich der römische Staat bzw. die Stadt Rom (Mall. 37; Eutr. 1,424 und 2,130; Stil. 3,99; Hon. VI 5). *Maiestas* kommt somit in erster Linie der *res publica Romana* als Institution sowie ihren höchsten Trägern (Kaiser, Senatoren...) zu, die ihrem Selbstverständnis nach identisch mit dem Staat waren.⁵⁹⁸

Im Vergleich mit den *Panegyrici Latini* fällt auf, dass *maiestas* bei Claudian niemals ein bloßer Stellvertreter für ein Personalpronomen ist. Ein wichtiger Grund dafür liegt sicher in der gattungsbestimmten unterschiedlichen Sprecherhaltung: Während die panegyrischen Redner sich stets direkt an die Gepriesenen wenden, ob diese nun anwesend sind oder nicht, nimmt der panegyrische Epiker Claudian über gewisse Strecken die Rolle eines scheinbar objektiven Erzählers ein. Um diese Illusion eines unbeteiligten Berichterstatters aufrecht zu erhalten, was einerseits der Glaubwürdigkeit und somit der Autorität des Erzählten zuträglich ist, andererseits die Gedichte enger an die traditionelle Gattung „Epos“ anschließt, vermeidet es Claudian, die Adressaten bzw. das Publikum seiner Dichtung in den narrativen Abschnitten allzu oft direkt anzusprechen. Diese Kontaktaufnahme wird in die vergleichsweise kurzen

Alföldi (1999), 195, Clauss (1999), 256–260 und Kolb (2001), 37 sowie 162. Im Oeuvre Claudians erscheint dieser Gedanke wenig bedeutend (vgl. allerdings o. 118).

⁵⁹⁶ Es ist nicht notwendig, Roma als Versinnbildlichung einer tatsächlichen Senatsdelegation aufzufassen, wie dies etwa Fargues (1933), 11f. tut; vgl. dazu Taegert (1988), 32f. Roma kommt sowohl qua Göttin als auch qua römischer Staat *maiestas* zu.

⁵⁹⁷ Zur Bedeutung von *regius* („kaiserlich“) vgl. o. Anm. 296.

⁵⁹⁸ Angemerkt sei, dass der Unterweltsherrscher Pluto in rapt. 1,79f. *nigra verendus maiestate* thront. Die Wendung hängt wohl auch damit zusammen, dass Claudian die Verhältnisse der Olympier durch das Prisma des zeitgenössischen Hofes sieht und teilweise danach modelliert; vgl. Kellner (1997), 231–235. Zur *nigra maiestas* Plutos im Speziellen Gruzeller (1993) ad loc.

Anfangs- und Schlussabschnitte der Werke verlegt, vor allem aber in die *praefationes* ausgelagert. Demzufolge benötigt Claudian den formelhaften Gebrauch *maiestas vestra* = vos kaum. *Maiestas* erscheint in seinen politischen Gedichten als ein vollwertiger Begriff, wie etwa *auctoritas* oder *dignitas*, der vom ursprünglichen Adressatenkreis dieser Gedichte wohl als grundlegend für das eigene Selbstverständnis empfunden wurde.

e) *numen*

Unter *numen* verstand man ursprünglich die kraftvolle Präsenz eines göttlichen Wesens, deren Macht und geheimnisvolles Wirken; später konnte das Wort gleichbedeutend mit *deus* gebraucht und auf eine konkrete Gottheit angewandt werden.⁵⁹⁹ Demnach wird *numen* im Zusammenhang mit dem Status des göttlichen Herrschers auf zweierlei Art gebraucht: Einerseits besitzt dieser ein *numen* („göttliche Macht, Präsenz“; vgl. etwa Martial spect. 30,7 *numen habet Caesar*), andererseits ist er selbst ein *numen* („göttliches Wesen“; vgl. etwa Statius silv. 3,3,64). Während die offene Apostrophierung des Kaisers als *numen*, ebenso wie jene als *deus*, vergleichsweise seltener vorkommt und insgesamt in der späteren Panegyrik, in der etwas andere Maßstäbe gelten, häufiger anzutreffen ist als in früherer Zeit, sprechen auch Autoren, die alles in allem eher zurückhaltend bei der Gleichsetzung eines Menschen mit einer Gottheit verfahren, häufig davon, dass der Herrscher ein *numen* besitzt bzw. dass sich sein *numen* in irgendeiner Weise wirksam zeigt.⁶⁰⁰ Insgesamt erweist sich *numen* als flexibler als *deus*, weil etwas unbestimmter, und wird in der Panegyrik dementsprechend häufiger eingesetzt.

Bereits in augusteischer Zeit erscheint die Verknüpfung der Person des Kaisers mit einem göttlichen *numen* fest verankert und weit verbreitet. Ovid spricht in seiner Exilpoesie mehrmals, wenn von Augustus sowie von Mitgliedern der kaiserlichen Familie die Rede ist, vom *numen*, das diesen Personen sowie ihren bildlichen Darstellungen innewohnt (trist. 5,10,52; insbesondere Pont. 2,8,5–15 und 2,8,38; 2,8,51; 2,8,67; 4,13,24). Diese *numina* müsse man anbeten (Pont. 3,1,97; 3,1,163; 4,6,10). Vitruv beginnt das Vorwort zu seinem Fachbuch über die Architektur mit folgenden Worten: *Cum divina tua mens et numen, imperator Caesar, imperio potiretur orbis terrarum invictaque virtute cunctis hostibus stratis triumpho victoriaque tua cives gloriarentur et gentes omnes subactae tuum spectarent nutum...* (1 praef. 1) Das massive Rekurrenieren auf die Idee eines *numen* des Herrschers in der römischen Literatur

⁵⁹⁹ Zum Folgenden vgl. Sauter (1934), 45–47 sowie 159–170, Scott (1936), 113–125, Pötscher (1959b), Rodgers (1986), 72f., Clauss (1999), 229–235 und Kolb (2001), 64–66.

⁶⁰⁰ Plinius lehnt es ausdrücklich ab, den Kaiser so oder so als Gottheit zu bezeichnen (*nusquam ut deo, nusquam ut numini blandiamur* 2,3). Wie er Trajan dennoch als übermenschliche Gestalt zeichnet, und was von dieser theoretischen Weigerung zu halten ist, diskutiert Levene (1997), 78–83 sowie 91–93.

bereits zu diesem frühen Zeitpunkt erscheint weniger überraschend, wenn man bedenkt, dass bereits im Jahr 11 n. Chr. von ganzen Gemeinden dem *numen* des Kaisers gegenüber Gelübde eingelöst und Opfer dargebracht wurden.⁶⁰¹ Wenig später, am 17. Jänner des Jahres 12, wurde auch in Rom selbst der „göttlichen Wirkkraft“ des Augustus ein Altar errichtet.⁶⁰² Es waren demnach beileibe nicht nur die in der älteren Forschung immer wieder als „Kriecher“ und „Speichellecker“ gebrandmarkten Poeten wie etwa der Bukoliker Calpurnius, welche bereits die Kaiser der julisch-claudischen Dynastie als *magnae numina Romae* (4,10) dargestellt und von deren Regieren *praesenti numine* (4,84) gesprochen haben.⁶⁰³ Vielmehr war die Vorstellung vom *numen* des Herrschers bzw. vom Herrscher als *numen* schon im 1. Jh. n. Chr. eine durchaus allgemeine, mochte sich auch Plinius über die Auswüchse unter Domitian ereifern: *Demens ille ... qui se despici et contemni, nisi etiam gladiatores eius veneremur, sibi male dici in illis, suam divinitatem suum numen violari interpretabatur...* (pan. 33,4).

Wenn der Dichter der *Laus Pisonis* an seinem Adressaten rühmt, dieser habe das *Caesareum numen* dankend verherrlicht (71), womit er sich auf die Darbringung einer *gratiarum actio*, also eines Kaiserpanegyricus anlässlich des Konsulatsantritts beziehen dürfte, so liegt bereits eine deutliche Vorstufe jener Entwicklung vor, die spätestens im 3. Jahrhundert abgeschlossen ist und in den *Panegyrici Latini* allenthalben sichtbar wird, nämlich dass *numen Caesaris* bzw. die direkte Anrede *numen tuum/vestrum* in der offiziellen Sprache der Spätantike oftmals nichts anderes bedeutet als „(der) Kaiser“ oder „(die) hochheilige Majestät“.⁶⁰⁴ So konnte noch Ennodius in einem bereits stark christianisierten Umfeld von der eigenen Festrede für den Gotenkönig Theoderich als einer *conmemoratio numinis tui* sprechen (p. 262,12 Hartel). Allerdings fällt auf, dass der nur wenig später schreibende Coripp in seiner *Iohannis* so gut wie ausschließlich die heidnischen Götter pejorativ als *numina* („Götzen“) bezeichnet.⁶⁰⁵ Dies letztgenannte Beispiel ist freilich für Claudian belanglos. Der panegyrische Dichter um 400 kann auf sehr unterschiedliche Weise von dem Wort *numen* Gebrauch machen: Es bezeichnet

⁶⁰¹ Vgl. die Inschrift CIL XII 4333 = ILS 112, auf der die Stadtbevölkerung von Narbo anlässlich des Geburtstags des Augustus (22. September) u.a. erklärt: *numini Augusti votum / susceptum a plebe Narbo/nensium in perpetuum / quod bonum faustum felixque sit Imp(eratori) Caesari / divi filio) Augusto p(atri) p(atriciae)... hostias singulas inmolent et colonis et incolis ad supplicandum numini eius thus et vinum / de suo ea die praestent...* Vgl. außerdem CIL XI 3303 = ILS 154.

⁶⁰² Vgl. Claus (1999), 231.

⁶⁰³ Freilich bot sich gerade für untätige Bitten die Apostrophierung eines Menschen als *numen* an: In einem Bettelgedicht der *Anthologia Latina* (248,13 Shackleton Bailey) verspricht der Autor dem angepeilten Gönner *tu mihi numen eris*. Für Lucan ist Kaiser Nero eine inspirierende Gottheit, kraftvoller als Apollo und Dionysos (63–66: *sed mihi iam numen...*). Optatianus Porphyrius bietet Konstantin um Aufhebung seiner Verbannung und nennt ihn in diesem Zusammenhang *venerabile numen* (c. 2,33).

⁶⁰⁴ Vgl. Rodgers (1986), 72, die allerdings zu Recht die These zurückweist „that the attribution of a *numen* to the emperor was purely honorific“.

⁶⁰⁵ So Andres (1994), der freilich in einigen Fällen die unsichere Überlieferung in seinem Sinne ausnutzen muss. Im Panegyricus für Justin II. spricht Coripp sehr wohl vom *numen* des byzantinischen Kaisers (1,196) und bezeichnet den christlichen Gott als *summum numen* (1,29). Vgl. auch Priscian, Anast. 102.

die personifiziert auftretende Stadtgöttin Roma (*numen amicum* Ol.Prob. 126) ebenso wie die traditionellen Gottheiten Apollo und Diana (*praebebat ... vestes / numinibus Latona suis* Ol.Prob. 183f.) oder die an der menschlichen Welt nicht interessierten Götter Epikurs (...*numina sensu / ambiguo vel nulla ... vel nescia nostri* Ruf. 1,18f.). Auch der Engel, welcher der Mutter Jesu Maria die Nachricht von deren Schwangerschaft überbringt, wird von Claudian als *numen* bezeichnet: *Quemque utero inclusum Mariae mox numine viso / virginei timuere*⁶⁰⁶ *sinus* c.m. (32,7f.).

Insgesamt finden sich im Oeuvre Claudians 56 Belege für das Wort *numen* (manchmal schwankt die Überlieferung zwischen *numen* und *nomen*, dazu s.u.), davon stehen 7 in *De raptu Proserpinae*, 14 in den *Carmina minora*. Relativ häufig gebraucht der Dichter das Wort mit Bezug auf einen Menschen; die Belegstellen werden im Folgenden nach den einzelnen Personen zusammengefasst.

In 7 Fällen wird Honorius als *numen* bezeichnet bzw. wird Honorius ein *numen* zugesprochen: In Hon. III 20 legt das barbarische Meroe (vgl. o. Anm. 200) die Waffen nieder und erkennt die Göttlichkeit des jungen Kaisers an (*positis numen confessa pharetris*); in Hon. IV 136 wird Honorius im Rahmen eines Vergleichs mit Jupiter ausdrücklich *numen* genannt (...*quae dedit hoc numen regio*); in Hon. VI 17 spricht Claudian sowohl Honorius als auch der Stadt Rom ein *numen* zu (zur Lesart *nomine* s.u.), in den Versen 365, 611 sowie 656 des selben Gedichts dem Kaiser allein. Nichts zeigt die Selbstverständlichkeit derartiger Aussagen klarer als c.m. 47: Es handelt sich um ein aus 15 Hexametern bestehendes Gelegenheitsgedicht, das sich als Beilage zu einigen wertvollen Reitutensilien gibt, welche Serena ihrem Schwiegersohn Honorius geschenkt hat; hier preist Claudian das Pferd glücklich, das eine „so große Gottheit“ wie Honorius tragen dürfe (*o felix sonipes, tanti cui frena mereri / numinis... 1f.*; zur Lesart *nominis* s.u.).⁶⁰⁷ Lässt man diesen letzten Beleg bei Seite, so zeigt sich, ähnlich wie bereits im Fall der Verwendung von *deus* für den Kaiser, dass Honorius ausschließlich in den ihm gewidmeten Kaiserpanegyriken als *numen* erscheint (bzw. dass ihm ein *numen* zugesprochen wird). Denkt man an den bereits erwähnten Fall des 150 Jahre nach Claudian schreibenden Coripp, der in seiner stark an der Tradition des historischen Epos orientierten

⁶⁰⁶ Zur Rechtfertigung von *timuere* gegenüber der besser bezeugten Lesart *tumuere* vgl. Cameron (1970), 214, Anm. 2. Dass christliche Schreiber mit dem klassizistischen *numine* an dieser Stelle Probleme hatten, beweisen die zahlreichen Hss., die das Wort durch *angelo* ersetzen. Für *numen* = „Engel“ vgl. Iuvenc. 1,45f.; zur Klausel *numine viso* Ausonius, ephem. 3,20.

⁶⁰⁷ Derartige Makarismen sind in der panegyrischen Literatur nicht selten. So preist etwa Martial die *lorica* Domitians glücklich, weil sie die „heilige Brust“ des Kaisers bedecken dürfe (*felix sorte tua, sacrum cui tangere pectus / fas erit et nostri mente calere dei* 7,2,5f.) und ebenso das Haus, das einst vom Weinen des jungen Kaiser wiederhallte (*felix o, quantis sonuit vagitibus et quas / vidit reptantis sustinuitque manus* 9,20,3f.); vgl. Sauter (1934), 163–166.

Iohannis so gut wie ausschließlich die negativ gezeichneten Götter der Heiden als *numina* bezeichnet, während in seinem *Verspanegyricus* auf Kaiser Justin II. der Herrscher ganz selbstverständlich als *numen* erscheint, so liegt der Schluss nahe, dass in der offiziellen Sprache der lateinischen Panegyrik der römische Kaiser geradezu als *numen* bzw. *deus* apostrophiert werden musste. In Werken wie *Gild.* oder *Get.*, die stärker als Historische Epen stilisiert sind, sowie in den Invektiven *Ruf.* und *Eutr.* erschien diese Art von offener Verherrlichung möglicherweise weniger passend; man kann das Fehlen aber auch so erklären, dass Honorius in den letztgenannten Werken eine weniger prominente Rolle spielt als Stilicho, dem der Dichter nicht ohne weiteres wie dem Herrscher ein *numen* zuschreiben bzw. ihn als *numen* bezeichnen konnte (vgl. aber unten).

Zweimal bezeichnet Claudian Honorius' Vater Theodosius als *numen*. Im ersten Fall steht klar die Vorstellung eines verstorbenen Kaisers als Staatsgottheit im Hintergrund, *numen* kommt also in die Nähe von *divus*: In *Hon.* III 105–110 wünscht sich *Natura*, dass Theodosius, der die Freiheit des Reichs wiederhergestellt habe, nun endlich wohlverdient als Gottheit in die astralen Gefilde eingehen könne (*emeritum ... reverti / numen*).⁶⁰⁸ Im zweiten Fall erscheint der zum Gott gewordene verstorbene Theodosius seinem Sohn Arcadius, ermahnt ihn, Stilicho zu vertrauen, und erinnert daran, wie sehr der *magister militum* des Westreichs ihn selbst nach wie vor verehere: *venerabilis illi / ceu praesens numenque vocor* (*Gild.* 307f.). Hier schwingt in *numen* eine weit persönlichere Note mit als dies in der panegyrischen Literatur sonst der Fall ist; es geht offenbar nicht nur um den Respekt des Feldherren vor seinem Kaiser, vielmehr soll die freundschaftliche und familiäre Beziehung der beiden Persönlichkeiten besonders in den Vordergrund gestellt werden (vgl. auch kurz davor: *ipse paterna / successit pietate mihi...* 301f.).

Die Nichte des Theodosius und Gattin Stilichos Serena wird ebenfalls zweimal von Claudian als *numen* bezeichnet bzw. mit einem *numen* in Verbindung gebracht. In dem ihr gewidmeten *Panegyricus* (*Laus Serenae* = c.m. 30) ist von ihrer kaiserlichen Abkunft (*origo regalis* 36f.) die Rede, dann heißt es, „enge Häuser würden eine so große Gottheit nicht aufnehmen können“ (*nec tantum poterat contingere numen / angustis laribus*; zur Variante *nomen* s.u.).⁶⁰⁹ In dem Gelegenheitsgedicht c.m. 45 auf eine Muschel⁶¹⁰ vertritt Claudian die Meinung, dem Wasser, welches das Gesicht der Serena berührt habe, wohne nun ein göttliches Wesen inne:

⁶⁰⁸ Zur Szene vgl. o. 165–167.

⁶⁰⁹ Der Gedanke ist panegyrischer Gemeinplatz. Vgl. Claudians Aussagen über Honorius: *Ardua privatos nescit Fortuna penates / et regnum cum luce dedit* (*Hon.* III 13f.); *...nobilis ortu / nasceris aequaeva cum maiestate creatus / nullaque privatae passus contagia sortis* (*Hon.* IV 121–123).

⁶¹⁰ Das Stück könnte ein Beleg für die Vertrautheit Claudians mit der Tradition hellenistischer Dichtung darstellen: Auch Kallimachos verfasste ein Epigramm auf eine Muschel der Arsinoe (epigr. 5).

namque latex doctae qui laverit ora Serenae / ultra Pegaseas numen habebit aquas (3f.). Dass dies auf die göttliche Macht der Serena zurückzuführen ist, spricht Claudian nicht offen aus, es wird aber klar insinuiert.

In den genannten Partien ist es ganz nach dem offiziellen Sprachgebrauch der Spätantike stets der Kaiser (Honorius, Theodosius) bzw. ein Mitglied der kaiserlichen Familie (Serena), das als *numen* erscheint. Etwas anders liegt der Fall von Hon. VI pr. 15: Die hier genannten olympischen *numina*, die Claudian im Traum zuklatschen, entpuppen sich wenige Verse später als die Granden des Staats, die Honorius bei der Rezitation des Gedichts umgeben (*en princeps, en orbis apex aequatus Olympo, / en, quales memini, turba verenda, deos!* 23f.). Es handelt sich also um Angehörige des Hofes, hohe Beamte und Senatoren.⁶¹¹ Da diese aber nicht namentlich genannt werden, und da das Ganze zudem eine Art Praefiguration durch eine Traumszene darstellt, war es sicherlich nicht anstößig, hier von *numina* bzw. von *dei* zu sprechen.

Weit problematischer ist es, wenn in Stil. 2,179 gesagt wird, das Volk liebe Stilichos Gesichtszüge auf bildlichen Darstellungen *pro numine*. Vielleicht sollte man hier mit der Minderheit der Handschriften und gegen den Text von Hall *pro nomine* lesen (vgl. o. Anm. 556). Die Verwechslung von *numen* und *nomen* ist in den Claudian-Handschriften, wie auch in der Überlieferung anderer Autoren, sehr häufig. Abgesehen von Stil. 2,179 stehen folgende für uns relevante Passagen zur Debatte:

*) Hon. IV 448f.: *Iuratur Honorius absens / inploratque tuum supplex Alamannia nomen*. Alle Hss. von Hall bieten *nomen*, *numen* ist eine alte Konjektur von N. Heinsius. In der Passage (439–459) geht es um wilde Barbarenstämme am Rhein, die sich aus Furcht Honorius unterwerfen und ihre Dienste als Soldaten anbieten.⁶¹² Bei der Rekrutierung wurde auf den Namen des Kaisers geschworen⁶¹³, was im ersten Hauptsatz *iuratur Honorius absens* (da nicht Honorius, sondern Stilicho die Aktion vor Ort durchführte) zum Ausdruck kommt. Lässt man mit Hall das überlieferte *nomen* in dem mit *–que* angefügten zweiten Hauptsatz stehe, wobei man sich auf Verg. Aen. 12,652 *implorans nomine Turnum* berufen mag, so wird zwar beinahe der selbe Gedanke in anderen Worten noch einmal gesagt, doch ist ein derartiger Pleonasmus bei Claudian keineswegs auffällig. Freilich lassen sowohl das Adjektiv *supplex*,

⁶¹¹ Vgl. Dewar (1996) ad loc: „The audience was no doubt comprised of both Court officials and senators...“ Felgentreu (1999), 149 rechnet mit einem „hauptsächlich senatorischen Publikum“.

⁶¹² Barr (1981), 85 geht wohl zu Recht von einer „recruiting campaign“ aus. Zum historischen Hintergrund vgl. Fargues (1933), 97f. und Lehner (1984), 84–88.

⁶¹³ Claudians Zeitgenosse Vegetius sagt über den Fahneneid der Rekruten: *Iurant autem per deum et Christum et sanctum spiritum et per maiestatem imperatoris, quae secundum deum generi humano diligenda est et colenda. Nam imperator cum Augusti nomen accepit, tamquam praesenti et corporali deo fidelis est praestanda deuotio ...* (2,5).

das häufig im religiösen, aber auch im panegyrischen Kontext von Bittenden/Betenden gebraucht wird, als auch Parallelen wie Val. 3,639 *implorat numina questu* die Konjekturen *numen* als äußerst attraktiv erscheinen. Gemeint wäre dann, dass die angegriffenen Alamannen zuerst den übermächtigen Kaiser um Verschonung angefleht haben, dann auf seinen Namen den Fahneneid ablegten (vom Dichter als *Hysteron Proteron* vorgebracht), nachdem sie sich bereit erklärt hatten, im Gegenzug Militärdienst zu leisten.

*) nupt. 277f. *iam te venerabitur Hister, / nomen adorabunt populi*. Alle Hss. von Hall bieten *nomen*, *numen* ist eine Konjektur von L. Jeep. Direkt angeredet wird Maria, die Tochter Stilichos und Serenas und zukünftige Gattin Kaiser Honorius'. In diesem hymnischen Kontext und zumal neben *venerabitur* und *adorabunt* drängt sich *numen* derart auf, dass die einhellige Überlieferung von *nomen* in den Hss. ein starkes Zeichen dafür ist, in *nomen* die ursprüngliche Lesart zu sehen. Hall hat richtig entschieden, den tradierten Text nicht anzutasten.⁶¹⁴

*) Hon. VI 16f. *...hic tamen ante omnes miro promittitur ortu / urbis et Augusti geminato numine felix*. Hall nimmt das in den Hss. etwas schwächer überlieferte *numine* in den Text auf. Der Sinn der Passage ist in etwa folgender: („Obwohl alle Jahre, die deinen Namen tragen, erfolgreich sind,) verspricht das nun bevorstehende besonders viel, da es unter der/den doppelt glücksverheißenden Göttlichkeit/Namen Roms und des Kaisers steht.“ Sowohl der Kaiser als auch Rom sind bzw. besitzen für Claudian *numina*.⁶¹⁵ Dagegen kann nur der Name (*nomen*) des Kaisers in den Konsularlisten mit einem Jahr verbunden werden, nicht aber jener von Rom.⁶¹⁶ Ausdrücklich heißt es wenige Verse zuvor von den früheren Jahren, in denen Honorius Konsul war: *quicumque tui cognominis* (13). Es ist somit denkbar, dass dieses *cognominis* die Entstellung von *numine* zu *nomine* in den Hss. beeinflusst hat.

*) Hon. VI 255ff. *cumque suis iam bella gerit: mox nomina supplex / cum precibus fletuque ciet veterumque laborum / admonet...* Hall nimmt das in den Hss. etwas schwächer belegte *nomina* in den Text auf. Subjekt ist der gotische Führer Alarich, der angesichts der aussichtslosen militärischen Lage Schwierigkeiten mit den eigenen Leuten bekommt. Es ist durch das *cum suis bella gerit* eindeutig, dass Alarich hier nicht etwa zu den Göttern (*numina*) fleht, sondern seine Soldaten durch namentliche Appelle (*nomina*) zum Ausharren anspornen möchte, wie man dies auch von anderen militärischen Führern aus der antiken Literatur kennt.⁶¹⁷ Dass das direkt folgende *supplex cum precibus*, das einen religiösen Kontext

⁶¹⁴ Vgl. außerdem Prud. c. Symm. 1,494f. *...Christique verendum / nomen adoravit...*, möglicherweise eine Imitation.

⁶¹⁵ Für die Bezeichnung Roms als *numen* vgl. etwa Ol.Prob. 126

⁶¹⁶ So auch Dewar (1996) ad loc.

⁶¹⁷ Dewar (1996) ad loc. führt u.a. einschlägige Parallelen aus Tacitus (ann. 1,21) und Vergil (Aen. 12,758f.) an.

nahelegt, zumindest mitverantwortlich für die Verderbnis von *nomina* zu *numina* war, ist anzunehmen.

*) c.m. 30,37ff. *non hoc privata / dedere limina nec tantum poterat contingere numen / angustis laribus*. Alle Hss. bis auf eine bieten *nomen*, Hall entscheidet sich aber für *numen*. Innerhalb des Abschnitts γένεσις des Panegyricus auf Serena führt Claudian aus, dass eine derart bedeutende Persönlichkeit nicht einem „privaten“ Haus entstammen kann, sondern kaiserliches Blut in sich trägt. An sich erscheint auch die besser belegte Lesart *nomen* im Kontext nicht ganz unmöglich. Allerdings spricht die durchwegs ins Göttliche gesteigerte Verherrlichung der Serena, die Claudian in den Gedichten für die Gattin Stilichos (c.m. 30 und 31) durchführt, stark für *numen*.

*) c.m. 47,1f. *o felix sonipes, tanti cui frena mereri / numinis et sacris licuit servire lupatis...* Alle Hss. bis auf eine bieten *nominis*, Hall entscheidet sich aber für *numinis*. Es geht um das Pferd von Kaiser Honorius. Hier liegt der Fall sehr ähnlich wie bei dem eben erwähnten c.m. 30,38: Das besser belegte *nominis* scheint zwar nicht völlig unmöglich, doch garantiert *numinis* einen glatteren Text und passt zur sonstigen Darstellung des Kaisers durch Claudian.

*) Offensichtlich sinnlos und abzulehnen ist die handschriftliche Variante *nomen* statt des von Hall gedruckten *numen* in c.m. 45,4.

f) *sacer / sanctus*

Das Adjektiv *sacer* bezeichnete ursprünglich das, was als einer Gottheit gehörig und somit als dem profanen Gebrauch bzw. Umgang entzogen aufgefasst wurde. Folglich konnte ein Kultgegenstand oder ein Priester *sacer* (~ „heilig“) sein, aber auch ein Mensch, der gegen die auf die Götter zurückgeführte Rechtssatzung verstoßen hatte und deswegen aus der Gemeinschaft ausgestoßen und der Rache der Götter anheim gestellt wurde: In letztgenanntem Fall nähert sich *sacer* der Bedeutung „verflucht“. Das genaue Verhältnis zwischen *sacer* und *sanctus* ist umstritten: Ursprünglich dürfte *sanctus* soviel wie „(aus religiösen bzw. aus juristischen Gründen) unantastbar“ bedeutet haben. Daraus hat sich aber bald der Aspekt der Verehrungswürdigkeit entwickelt. Somit kann ähnlich wie im Fall von *divinus* jeder Mensch als *sanctus* bezeichnet werden, der sich durch moralische oder geistige Fähigkeiten als dem normalen Menschenmaß überlegen erwiesen hat, und dem deshalb übermenschliche Anerkennung entgegen gebracht wird.⁶¹⁸

Aus dem Gesagten erklärt es sich, dass die Adjektive *sacer* und *sanctus* früh im Zusammenhang mit der Stellung des göttlichen Herrschers verwendet wurden. Augustus galt durch die

⁶¹⁸ Zu *sacer* bzw. *sanctus* vgl. Sauter (1934), 105–116, Hiltbrunner (1968), Alföldi (1980³), 32f., Schlinkert (1996), 459 und Clauss (1999), 276–278.

von ihm ausgeübte tribunizische Gewalt als *sacrosanctus* (inwieweit diese Eigenschaft genau mit *sacer* bzw. *sanctus* zusammenhängt, ist umstritten), doch scheinen *sacer* oder *sanctus* nicht offiziell auf ihn angewendet worden zu sein. Dagegen musste es sich sein Nachfolger Tiberius bereits ausdrücklich verbieten, dass man seine Amtsgeschäfte als „heilig“ bezeichnete.⁶¹⁹ Unter den folgenden Kaisern gab man diese Haltung auf, und so wurden *sacer* und *sanctus* nicht anders als *divinus* rasch auf alles angewandt, das irgendwie in Verbindung mit dem Herrscher stand. Es hat wenig Sinn, hier einzelne Belege zusammen zu stellen (die gerade in der panegyrisch geprägten Literatur massenhaft greifbar sind), da dies größtenteils bereits an anderer Stelle getan worden ist. Als „heilig“ galten u.a. der Name des Kaisers, seine Kleidung, sein Palast, seine Briefe, sein Vermögen und sonstiger Besitz, seine Amtsgeschäfte, ja auch die Spiele oder Bankette, die in seinem Namen durchgeführt wurden. Vor allem in spätantiken Texten erscheint die ursprüngliche Bedeutung von *sacer* im Kontext mit dem Herrscher oft stark verblasst, sodass das Adjektiv oft wenig mehr als „kaiserlich“ bzw. „zum römischen Kaiser(tum) gehörig“ zu bedeuten scheint.⁶²⁰ Wohl nicht zuletzt aus diesem Grund wurden die Superlative *sacratissimus* und *sanctissimus* immer öfter eingesetzt, die freilich ebenfalls bald formelhaft erstarrten. Domitian führte als erster die Bezeichnung *sacratissimus imperator* in die offizielle Titulatur ein: In dieser Form oder als *sacratissimus princeps* wurde sie bis zum Ende des römischen Kaisertums beibehalten. In der offiziösen Sprache der Panegyrik lässt sich oft nicht sagen, warum ein bestimmter Autor in einem bestimmten Kontext den Positiv oder den Superlativ verwendet. Echte Unterschiede scheint man kaum wahrgenommen zu haben.

Was die Differenzierung im Gebrauch von *sacer* und *sanctus* angeht, so ist festzuhalten, dass *sanctus* noch in der Spätantike durchaus von jeder angesehenen und moralisch als untadelig empfundenen Persönlichkeit gesagt werden konnte, wohingegen *sacer* im Allgemeinen allein dem Herrscher vorbehalten war. Man hat behauptet, dass *sacer* aufgrund seiner ursprünglichen Bedeutung „einer Gottheit gehörig“ sowie aufgrund der daraus manchmal resultierenden negativen Konnotationen nur auf Gegenstände bzw. in seltenen Fällen auf Personen angewendet werden könne, die im Besitz bzw. im Einflussbereich des göttlichen Kaisers sind,

⁶¹⁹ Vgl. Suet. Tib. 27 (*alium dicentem sacras eius occupations ... pro sacris laboriosas dicere coegit*) und Tac. ann. 2,87 (*acerbeque increpuit eos, qui divinas occupationes ipsumque dominum dixerant*). Die beiden Texte belegen nicht zuletzt die Austauschbarkeit von Epitheta wie *sacer* und *divinus*, wenn es um den römischen Kaiser geht.

⁶²⁰ Aus diesem Grund geht Rodgers (1986), 71 davon aus, dass *sacer* für Panegyristen „encomiastically useless“ geworden war. Sicherlich ist *sacer* in der Spätantike völlig der offiziellen Sprache einverleibt und so unscheinbarer geworden; machte jedoch ein geschickter Redner in einem passenden Kontext Gebrauch von dem Wort, so konnte sich die volle Kraft seiner Bedeutung nach wie vor entfalten und die übermenschliche Stellung des Herrschers zum Ausdruck bringen.

keinesfalls aber auf diesen selbst.⁶²¹ Tatsächlich gibt es zumindest in der Literatur der früheren Kaiserzeit sehr wenige Belege dafür, dass ein Kaiser direkt mit dem Adjektiv *sacer* bedacht würde (sehr wohl mit *sacratissimus*), während alles, was mit ihm in Verbindung steht, bis hin zu seinen Körperteilen⁶²² als *sacer* gilt. Aber Statius kann Domitian eben doch *sacer Germanicus* nennen (silv. 5,2,177), und in der späteren Panegyrik finden sich mehrere Belege für den direkten Gebrauch von *sacer* auf den Kaiser bzw. auf seine Familie: So nennt Merobaudes Galla Placidia *sacra parens* (c. 1,11 p.3 Vollmer) und die Kinder des kaiserlichen Brautpaares, also die jungen Kaiser, *sacra pignora* (c. 2,10 p. 4 Vollmer). Ebenso bezeichnet Ennodius den zu erwartenden Thronfolger des Theoderich als *sacer parvulus* (p. 286,15 Hartel) Coripp spricht von Justin II. und dessen Gattin Sophia als *sacris principibus* (Iust. 3,126), die Kaiserin erscheint auch noch an zwei weiteren Stellen als *sacra coniunx* (1,248; 3,85). Für die spätantike Panegyrik standen also sowohl *sacer* als auch *sanctus* zur Verfügung, um eine menschliche Person in die Aura des Göttlichen zu tauchen, doch war *sacer* einerseits kräftiger als *sanctus*, andererseits nicht völlig nach Belieben einsetzbar, da weitgehend auf das Umfeld des Kaisers beschränkt.

Im Oeuvre Claudians findet man insgesamt 47 Belege für *sacer* (davon 5 in *De raptu Proserpinae*, 8 in den *Carmina minora*), dagegen nur 15 für *sanctus* (3 davon in *De raptu Proserpinae*, 4 in den *Carmina minora*). Was den üblichen Gebrauch der Adjektive angeht, so ist für Claudian u.a. Delos als Heimat von Apollo und Diana „heilig“ (*sacra loca* Ol.Prob 184f.), die Schar der Musen (*sacra caterva* Ruf. 1 praef. 16), oder das Instrument des Apollo (*sacris fidibus* nupt. praef. 19); eine traditionelle Gottheit kann direkt als *sanctus* bezeichnet werden (*sancta Vesta* Gild. 129; hier liegt mit einem Götterkonzil eine klassische epische Szene vor). Erwähnt werden muss auch, dass Claudian die spezifisch christliche Bedeutung *sanctus* = „der Heilige“ kennt und verwendet (vgl. c.m. 50,5 *ope sanctorum*; 6 *sancta Susanna*). Im Folgenden werden jene Passagen aufgelistet und diskutiert, an denen Claudian von Menschen bzw. von Dingen, die Menschen gehören, als „heilig“ spricht; dabei werden zuerst die Belege für *sanctus* durchgegangen, anschließend jene für *sacer*.

Es empfiehlt sich, die ersten drei zu besprechenden Belege für *sanctus* nebeneinander zu betrachten, da der jeweilige gedankliche Hintergrund starke Ähnlichkeiten aufweist. In nupt.

⁶²¹ So Hiltbrunner (1968), 6–26. Das „Weginterpretieren“ von angeblichen Ausnahmen und die etwas gewundene Annahme, *sacratissimus* diene als Ersatz für das unmögliche *sacer* (14f.), können zwar nicht restlos überzeugen, doch ist davon auszugehen, dass die von Hiltbrunner geäußerten Bedenken ursprünglich tatsächlich bestanden haben, im Laufe der Zeit aber mit dem fortschreitenden Grad der Divinisierung des Herrschers und der kontinuierlichen Abnutzung des Vokabulars mehr und mehr verschwanden.

⁶²² Vgl. etwa *sacrum pectus* pan. 3,15,2 und 7,4,1; *sacrae aures* pan. 9,21,4; *sacri umeri* Symm. or. 2,1; *crinis sacer* Sidon. Maior. 587; *sacer pes* Cor. Iust. 1,197.

305 wird der verstorbene Kaiser Theodosius von Soldaten als „heilig“ angesprochen (*numquam te, sancte, pigebit...* vgl. auch davor 300 *dive parens...*). Dies fügt sich genau ins Bild, das Claudian nach 395 in allen politischen Gedichten vom Vater des Honorius zeichnet: Dieser wird durchgehend als ein um den Staat hochverdienter Mann dargestellt, der schon zu Lebzeiten Übermenschlichen vollbracht hat und nach seinem Tod endgültig in die Sphäre der Götter eingegangen ist, dessen Werk allerdings auf Erden von Honorius und vor allem von Stilicho fortgeführt wird. *Sanctus* ist an dieser Stelle kaum von dem ebenfalls gebrauchten *divus* als Titel des offiziell vergöttlichten Kaisers zu unterscheiden. Formal schließt es an die in der römischen Dichtung zahlreichen *sancte*-Prädikationen an, die sowohl für Götter als auch für Menschen gebraucht werden konnten (vgl. etwa Verg. Aen. 4,576 *sancte deorum* an derselben Versposition wie hier bei Claudian oder Ovid, fast. 2,127 *sancte pater patriae* in einer panegyrischen Passage auf Augustus).⁶²³

In Gild. 354 spricht Honorius Stilicho als *sancte pater* an. Dies erscheint auf den ersten Blick verwunderlich, doch fügt es sich in das allenthalben merkbare Bestreben Claudians ein, den *magister militum* nicht nur als Vormund, wichtigsten politischen und militärischen Berater, sowie als Schwiegervater des jungen Kaisers darzustellen, sondern ihn auf einer emotionalen Ebene geradezu als Ersatz-Vater zu präsentieren (vgl. etwa Hon. III 152–158, nupt. 37–43 oder Stil. 2,66–73).⁶²⁴ Auch passt die Anrede, was die Stilhöhe betrifft, vortrefflich in die Gesamtstimmung von Gild., das sich durch die Aneinanderreihung von genretypischen Szenen (Götterkonzil, Traumerscheinungen, Kriegsrat,...) vielleicht am Stärksten von allen politischen Gedichten Claudians in die Tradition des mythhistorischen Epos ennianisch-vergilianischer Prägung einreihen möchte.⁶²⁵ Gerade hier erscheint die feierliche Apostrophe *sancte pater* für eine ältere, hochangesehene Person passend (vgl. neben Anm. 623 noch Silius 7,737, wo ein Reiteroberst den Diktator Fabius als *sancte genitor* anspricht).

Schließlich heißt es in Stil. 2,71 über Stilicho, dieser verehere den jungen Kaiser *ceu sanctum senem* (zum Folgenden vgl. auch unten zu Get. 304). Abgesehen von dem Kompliment, das damit dem Adressaten des Gedichts gemacht wird, geht es Claudian in der ganzen Passage (69–73) offensichtlich darum, durch teilweise paradoxe Formulierungen die Sorge des älteren *magister militum* für den jugendlichen Herrscher und ihre besondere Beziehung zueinander herauszuarbeiten. Einerseits belehrt der General seinem Alter entsprechend den Kaiser,

⁶²³ Man denke auch an Verg. Aen. 5,80, wo Aeneas seinen verstorbenen Vater als *sancte parens* anspricht, sowie an die Anrede *sancte pater* des Valerius Flaccus an den noch lebenden Kaiser Vespasian im Prooemium der *Argonautica* (11).

⁶²⁴ Von Claudian beeinflusst ist vielleicht Prudentius, der Stilicho als *comes atque parens* des Kaisers bezeichnet (c. Symm. 2,710f.).

⁶²⁵ Zur epischen Stilisierung des Gesprächs Honorius – Stilicho vgl. Hajdu (1996/97), 96.

andererseits bringt er ihm die höchste Achtung entgegen (*ceu iuvenem doceas – ceu sancum venerere senem*). Den Höhepunkt dieser Partie bildet die Aussage *dominum summissus adores / obsequiis moderere ducem, pietate parentem*, in der Claudian die in *sanctus senex* angeschlagene religiös verbrämte Sprache wieder aufgreift (*dominum summissus adores*) und eine wohlkalkulierte Spannung zwischen den Polen „Jung – Alt“ / „Lehrer – Ratgeber“ bzw. zwischen dem Bild des jugendlichen, aber als Herren gezeichneten Kaisers und dem des erfahrenen, aber dienenden Militärs aufbaut.⁶²⁶

Interessant ist der Gebrauch von *sanctus* in Stil. 2,299: Stilicho wird in der Passage (291–311) gerühmt, da er im Senat die „Schande des Ostens“ (gemeint ist die Ernennung des Eunuchen Eutrop zum Konsul) erst gar nicht erwähnt habe; der Senat wird hier *sanctus coetus* genannt.⁶²⁷ *Sanctus* bot sich hier zur näheren Bestimmung an, weil dies eine Eigenschaft war, die man von frühester Zeit an bis in die Spätantike mit dieser ehrwürdigen Institution und seinen Vertretern, der römischen Aristokratie, im Besonderen assoziierte.⁶²⁸ Dagegen bedeutete *sacer*, wie oben dargelegt, in der Spätantike oft nicht mehr als „kaiserlich“, und da der Senat kein kaiserliches Gremium war, hätte ihn Claudian (anders als den Hofstaat; zu c.m. 31,51 s.u.) schwerlich als *coetus sacer* bezeichnen können.

In Get. 296–313 beschwört Stilicho den Hof, sich in der anstehenden Gotengefahr als standhaft und pflichtbewusst zu erweisen, und verweist auf seine eigenen familiären Verbindungen zum Kaiserhaus: *...quam sanctum soceri nomen, quam dulce mariti, quantus prolis amor*.⁶²⁹ Angespielt wird auf die Rolle des *magister militum* als Schwiegervater des Honorius, als Gatte der Theodosiusnichte Serena, sowie als Vater des Eucherius. Wie in Stil. 2,71 geht es Claudian um die über das Amtliche hinausgehende Beziehung seines Patrons zum jungen Kaiser, und wieder wird von der Warte Stilichos aus dieses Verhältnis als *sanctus* gekennzeichnet. Das stetige Wiederholen dieser Botschaft diente zu einem gewissen Maße der Repräsentation nach außen hin, die durch Claudians Gedichte geleistet werden sollte, es konnte sich aber auch auf die epische Tradition berufen, in welcher die Beziehung zwischen zentralen Personen ebenfalls als *sanctus* erscheint: Wenn das gebildete Publikum Claudians hörte, dass der als Vaterfigur des Honorius gezeichnete Stilicho seinen „Sohn“ immer wieder als *sanctus* bezeichnet, so konnte es darin eine bedeutungsvolle Kontrastimitation zu Vergils *Aeneis* erkennen, in welcher vom Standpunkt des *pious* Aeneas aus dessen verstorbenen Vater Anchises ebenfalls öfters als *sanctus* tituliert wird (so etwa in Aen. 5,80 und 603).

⁶²⁶ In der Zeichnung des Honorius als *sanctus senex* schwingt wohl auch die Vorstellung vom verehrungswürdigen, ja heiligen *puer senex* mit. Dazu vgl. Curtius (1993¹¹), 108–112 und Bruggisser (1993), 78–81.

⁶²⁷ Zur poetischen Bezeichnung *coetus* für den Senat ist zu vergleichen Sil. 11,67 *coetu patrum ingentique senatu*.

⁶²⁸ Vgl. Skutsch (1985) ad 272 und noch Prisc. Anast. 312 sowie Cor. Iust. 1,16 für die frühbyzantinische Zeit.

⁶²⁹ Zu dieser Szene vgl. insbesondere Ruf. 2,95–99 sowie Dorfbauer (2007), 199f.

In c.m. 31,51f. spricht Claudian den unerfüllbaren Wunsch aus, seine Hochzeit möge doch im Beisein des kaiserlichen Hofstaates stattfinden: *Me iungeret auspex / purpura, me sancto cingeret aula choro*. Hier hat N. Heinsius *sacro* für *sancto* konjiziert, wobei er offenbar von der typisch spätantiken Bedeutung *sacer* = „kaiserlich“ ausging. Die Konjektur erscheint nicht unmöglich, zumal wenn man an Ruf. 1 praef. 16 denkt, wo der kaiserliche Hofstaat *sacra caterva* genannt wird, sowie an Hon. VI praef. 16, wo die mit Claudians Publikum gleichgesetzten olympischen Götter als *sacra corona chori* erscheinen.⁶³⁰ Andererseits war Claudian durch nichts dazu verpflichtet, streng dem offiziellen Sprachgebrauch zu folgen. Da zudem die genaue Grenze zwischen *sanctus* und *sacer* gerade in der Spätantike nicht immer leicht zu ziehen ist, und da *sancto choro* an der vorliegenden Stelle einen tadellosen Sinn ergibt, darf man an der überlieferten Lesart auch festhalten.

Dass *uberibus sanctis* in Hon. IV 159 bewusst zweideutig formuliert ist (wurde der Kaiser von seiner Mutter, von Diana und Minerva oder von allen dreien gesäugt?), wurde bereits ausgeführt (vgl. o. 73). Dagegen beziehen sich *sanctarum comarum* in Eutr. 2,282 und *sanctis ululatus* in Eutr. 2,302 eindeutig auf die Gottheit Kybele bzw. auf den ihr zugehörigen Attis und müssen hier nicht weiter kommentiert werden.

Was die Verwendung von *sacer* in den politischen Gedichten Claudians angeht, so machen jene Passagen, in denen das Adjektiv dem offiziellen spätantiken Sprachgebrauch folgend soviel wie „kaiserlich“ bedeutet, einen großen Anteil aus. Zu nennen sind Ruf. 1 praef. 16 *sacra caterva* (das Publikum Claudians am kaiserlichen Hof); Hon. III 84 *sacro meritis ornat diademate crines* (Theodosius setzt Honorius das Diadem auf und macht ihn so zum Mitregenten)⁶³¹, Ruf. 2,142 *sacras fores praedivitis aulae* (der kaiserliche Palast)⁶³², Hon. IV 13 *sacras umeris vectura curules* (Bellona trägt den neuen Konsul Honorius auf den Schultern)⁶³³, Hon. IV 127 *in sacros cecidere sinus* (der junge Honorius wird in den Kaiserpurpur hineingeboren)⁶³⁴, nupt. 32 *de limine sarò* (die kaiserliche Residenz)⁶³⁵, nupt. 131 *sacri thalami* (das Schlafgemach bzw. die zu schließende Ehe des Kaisers)⁶³⁶, nupt. 286f. *sacram*

⁶³⁰ Vgl. auch Auson. grat. act. 45, wo der Redner angibt, vor einem *auditorium sacrum* zu sprechen.

⁶³¹ Zum Diadem vgl. Alföldi (1980³), 263–268 und Kolb (2001), 76–79, 95f. sowie 113f.

⁶³² Bereits Ovid hat die Familie des Kaisers *domus sacra* genannt (fast. 6,810; Pont. 4,6,20), die kaiserliche Residenz galt Calpurnius als „heilig“ (4,159); sie wurde in späterer Zeit regelmäßig als *sacer* qualifiziert. Vgl. Alföldi (1980³), 33.

⁶³³ Zu der Szene vgl. Lehner (1984), 19. Eine Pointe liegt darin, dass die *curules*, ein traditionelles Symbol des Konsulats, „heilig“ sind, d.h. dass der Kaiser das nominell höchste zivile Amt bekleidet und es auf diese Weise „heiligt“, d.h. zu einem kaiserlichen Amt macht.

⁶³⁴ Zu diesem Thema bei Claudian vgl. o. Anm. 609. Zur Diskussion, ob mit *sinus* an der vorliegenden Stelle die kaiserliche Kleidung oder der Schoß der kaiserlichen Eltern gemeint ist, vgl. Lehner (1984), 42.

⁶³⁵ Vgl. o. Anm. 585.

⁶³⁶ Eine besondere Pointe liegt darin, dass hier die Göttin Venus von der „heiligen“ Verbindung spricht.

nurum (die Schwiegertochter des Kaisers), fesc. 1,14 *gaudens sacris vulneribus leo* (der Löwe ist stolz, da er vom Kaiser erlegt wird), Mall. 38 *sacrae opes* (die Finanzen des Kaisers)⁶³⁷, Eutr. 1,418 *custodes sacroque adhibere silentia somno* (Eunuchen wachen über den Schlaf des Kaisers)⁶³⁸, Stil. 2,342 *sacri Mariae partus* (Geburt eines Sohnes des Kaisers), c.m. 30, 192 *sacris praesepeibus* (Pferde aus einem kaiserlichen Gestüt)⁶³⁹ und c.m. 47,2 *sacris lupatis* (das Zaumzeug des Kaisers).

An einigen Passagen ist der Wortgebrauch vielschichtiger. So sagt Claudian in Hon. III 121f., die Städte Italiens würden durch die Ankunft Kaiser Honorius' „geheiligt“ (*Italiae ... oppida... / adventu sacrata tuo*). Hier liegt einerseits eine klare Anspielung auf den kaiserlichen *adventus* vor, mithin auf eine der bedeutendsten spätantiken Zeremonien, die in der zeitgenössischen Panegyrik immer wieder thematisiert wurde, und bei der traditionell Festreden wie jene Claudians zu hören waren⁶⁴⁰, andererseits steht die Aussage im Kontext der literarischen Vergöttlichung des jungen Herrschers, die gerade in dieser Passage massiv durchgeführt wird (vgl. o. 96f.). Die Städte sind nicht nur „geheiligt“, weil sie den Kaiser empfangen, sondern weil sie mit ihm eine Gottheit aufnehmen. Bemerkenswert ist auch, dass Claudian in seinem Oeuvre insgesamt nur zweimal etwas „geheiligt“ (*sacratus*) sein lässt: Außer der vorliegenden Stelle kommt das Wort nur noch in Stil. 1,59f. vor, wo mit dem heiligen Feuer der Perser (*ignem sacratum*) von einem tatsächlichen Kultgegenstand berichtet wird. Im Zusammenhang mit Hon. III 121f. ist Hon. VI 125 zu sehen, wo der Dichter ankündigt, mit Unterstützung der Musen *adventus sacra tui edere*, was sich wieder auf einen *adventus* des göttlichen Kaisers Honorius bezieht. Kaum zufällig wird die Heiligkeit des Kaisers gerade im Zusammenhang mit derartigen repräsentativen Anlässen bzw. zeremoniellen Ereignissen besonders betont. In ihnen zeigt sich der göttliche Status des Herrschers am deutlichsten.

In Eutr. 1,451 *sacris, Decii, prorumpite bustis* liegt eine jener zahlreichen Passagen der Invektive vor, an denen die „heilige“ republikanische Vergangenheit Roms als Folie heran-

⁶³⁷ In der Partie geht es darum, dass Mallius Theodorus mit den *opes sacrae* betraut wird, was auf seine Tätigkeit als *comes sacrarum largitionum* bzw. als *comes rerum privatarum* Bezug nimmt; vgl. Simon (1975) ad loc. sowie 64f. Claudian orientiert sich mit *sacer* deutlich an der offiziellen Sprache, doch presst er nicht einen realen Titel in den Hexameter, was im Fall von *largitionum* ohne metrische Verstöße gar nicht möglich wäre, sondern greift zur Umschreibung durch das gewählte *opes*.

⁶³⁸ Hier ist kaum das Hofamt der *silentarii* gemeint, wie Schweckendiek (1992) ad loc. annimmt: Dieses wurde nicht zwingend an Eunuchen vergeben, und v.a. hatten die *silentarii* für das zeremonielle Schweigen rund um den göttlichen Kaiser zu sorgen, nicht insbesondere während seines Schlafes; vgl. Alföldi (1980³), 38. Dagegen wurde der Posten des *cubicularius*, der das Schlafzimmer schon im Namen trägt, fast immer mit Eunuchen besetzt. Claudian spielt mit dem direkt folgenden *militia eunuchi numquam progressa cubili* (419) auf dieses Amt an. Vgl. auch Fargues (1933), 85 und Cameron (1968), 402. Zum Amt Delmaire (1995), 153–156.

⁶³⁹ Es ist unklar, was in dieser Passage, die Hall (1985) ad loc. als „obscurissimus locus et haud scio an corruptus“ beurteilt, genau gemeint ist.

⁶⁴⁰ Zum *adventus* in der lateinischen Spätantike vgl. MacCormack (1981), 22–67 (zu Claudian 212).

gezogen wird. Vor dieser soll die Schande der Gegenwart, nämlich die Tatsache, dass mit Eutrop ein Eunuch zu einer Führungsgestalt des Imperium aufsteigen konnte, noch eindringlicher wirken.⁶⁴¹ Somit ist dies einer der ganz wenigen Belege von *sacer* bei Claudian, bei denen das Adjektiv nicht im Zusammenhang mit einer traditionellen Gottheit oder mit dem römischen Kaiser(tum) gebraucht wird.

Bereits angesprochen wurde die Problematik von Stil. 3,11 *os sacrum* über Stilicho (vgl. o. Anm. 556). Hier gebraucht Claudian bemerkenswerterweise im Rahmen der Verherrlichung des *magister militum* als neuem Konsul ein Adjektiv, welches im offiziellen Sprachgebrauch der Spätantike weitgehend dem Kaiserhaus vorbehalten war. Es wäre interessant zu wissen, wie das Publikum dies empfunden bzw. darauf reagiert hat.

In Hon. VI praef. 16 ist mit der *sacra corona chori* zwar der Kreis der olympischen Götter gemeint, die dem Dichter im Traum applaudieren, doch deutet Claudian diese Vision ausdrücklich auf jene Männer aus der Umgebung des Kaisers, die der Rezitation des Panegyricus beiwohnen (21–26). Es liegt also ein geschicktes Kompliment an das Publikum vor (zu dessen Zusammensetzung vgl. o. Anm. 611).

In Hon. VI 603f. *hinc te ... via nomine vero / sacra refert* bringt Claudian eine kleine Pointe an, indem er die Via Sacra, über die der Weg des Honorius führt, als „wahrhaftig heilig“ bezeichnet und damit auf die Präsenz des göttlichen Kaisers anspielt, durch welche der hehre Name der Straße erst seine Berechtigung findet.

In c.m. 30,76 *sacris natalibus* ist vom Geburtstag der Serena die Rede. *Sacer* bezieht sich auf die Position Serenas als Nichte von Kaiser Theodosius und Schwiegermutter von Kaiser Honorius, vor allem aber auf ihr göttliches Wesen, das vom Dichter in der Passage ganz besonders herausgearbeitet wird (vgl. o. 73–76).

⁶⁴¹ Vgl. Schweckendiek (1992), 180f. Zur Bezeichnung der alten Helden der Republik als „heilig“ Hiltbrunner (1968), 7.

3. Die Götter in den politischen Gedichten Claudians

Am Beginn seien zwei grundlegende Ergebnisse der einführenden Diskussion zu dem Punkt „Götter in den politischen Gedichten Claudians“ wiederholt, auf die im Folgenden nicht mehr im Besonderen eingegangen wird.⁶⁴²

1.) Das Vorhandensein der klassischen Götter in Claudians politischen Gedichten bzw. die Götterhandlung im Einzelnen lässt keine Schlüsse auf die persönliche religiöse Überzeugung des Dichters oder auf die seines Primärpublikums zu.⁶⁴³

2.) Das Primärpublikum – egal ob christlichen oder heidnischen Glaubens – tolerierte in seiner überwiegenden Mehrheit die Anwesenheit der Götter in Claudians politischer Dichtung nicht bloß, sondern erwartete diese geradezu als festen Bestandteil epischer Dichtung, zu der Claudian diese Gedichte stilisieren wollte.

Claudian hat die Präsenz und das Eingreifen von Götterfiguren in die erzählte Handlung ebenso wie andere Elemente des Wunderbaren aus den anerkannten Vertretern der früheren epischen Poesie übernommen oder vielmehr aufgegriffen, weil er die besondere Form der von ihm gepflegten politischen Dichtung – also das sich neu herausbildende „panegyrische Epos“ – in den Augen seines aristokratischen, mit den „Klassikern“ vertrauten und tendenziell ästhetisch-konservativ orientierten Publikums als eine kontinuierliche Fortsetzung der alten literarisch-epischen Dichtungstradition kennzeichnen wollte.⁶⁴⁴

Ein fundamentaler Unterschied zwischen Claudians politischen Gedichten und den früheren römischen Epen besteht aber darin, dass die menschliche Ebene der erzählten Handlung bei den alten Vorbildern üblicherweise entweder in mythischer Vorzeit angesiedelt ist (Vergil, Valerius Flaccus, Statius) oder in der weit zurückliegenden römischen Vergangenheit, die wie jene Vorzeit behandelt werden kann (Silius). Die menschliche Ebene in den Gedichten des spätantiken Panegyrikers ist dagegen trotz aller „Verfremdung“ bzw. „Episierung“ für den Poeten wie für sein zeitgenössisches Publikum durch diverse wohlbekannte Protagonisten,

⁶⁴² Vgl. o. 34–54.

⁶⁴³ Zur Gestaltung von „Weltanschauung“ in Epen vgl. auch Servius zu Aen. 1,227, 6,264 sowie 10,467. Der spätantike Vergilkommentator erwartete offenbar nicht, dass ein Dichter seine persönliche Überzeugung konsequent in sein Werk einfließen lassen würde; vielmehr rechnete er damit, dass die vom literarischen Standpunkt aus jeweils passendsten Ideen ausgewählt und verarbeitet werden.

⁶⁴⁴ Vgl. o. 32–34.

Orte und Begebenheiten ungleich fester mit der eigenen Lebensrealität verbunden.⁶⁴⁵ Es stellt sich demnach die grundsätzliche Frage, ob unter diesen geänderten Vorzeichen das Verhältnis zwischen menschlicher und göttlicher Handlungsebene in der Form, wie sie die alten Epen aufweisen, beibehalten werden kann.

Dazu kommt ein zweiter fundamentaler Unterschied, der im höchsten Maße daran zweifeln lässt, ob Claudian das angesprochene traditionelle Verhältnis zwischen menschlicher und göttlicher Handlungsebene überhaupt unverändert beibehalten wollte. Wie bereits erörtert, musste der panegyrische Dichter, der seine poetischen Produkte größtenteils zu konkreten Anlässen abfasst und im Beisein von bestimmten Personen rezitiert hat, welche sich in diesen Gedichten wiederfinden, nicht nur ästhetische Bedürfnisse befriedigen, sondern – zumindest soweit es seine Primärrezipienten betrifft – zu einem gewissen Teil auch ganz anders gelagerte, nicht-literarische Ansprüche erfüllen, insbesondere jene der Repräsentation der herrschenden Macht und jene der tendenziösen Darstellung von Zeitgeschichte.⁶⁴⁶

Bedenkt man also die genannten unterschiedlichen literarischen Voraussetzungen und insbesondere die panegyrische Ausrichtung der politischen Dichtung Claudians, so kann man erwarten, dass der „Götterapparat“ dem Poeten, nicht anders als andere Elemente des Wunderbaren auch, neben der Erreichung eines ästhetisch-literarischen Ziels – das da lautet, in der Wahrnehmung des Publikums die innere Verbindung der eigenen Dichtung zur traditionellen Epik herzustellen – insbesondere auch der Erreichung eines klar definierten außer-literarischen Ziels dient, nämlich die jeweiligen zeitgenössischen Hauptfiguren besonders effektiv hervorzuheben und zu feiern. Es ist damit zu rechnen, dass der gesamte Bereich der Götterfiguren bei Claudian ebenso wie andere Elemente dieser Dichtung auf der Oberfläche den Eindruck einer möglichst bruchlosen Fortführung althergebrachter und als autoritativ geltender literarischer Traditionen dienen soll, in seiner Funktionalität aber maßgeblich am panegyrischen Ziel des Rühmens ausgerichtet ist.⁶⁴⁷

Diese Einschätzung wird sich im Folgenden bestätigen, wenn nach einem einführenden Kapitel zu den verschiedenen Arten von Götterfiguren, die man in Claudians politischen Gedichten antrifft, die Interaktion zwischen Menschen und Göttern behandelt wird, und danach das Verhältnis von göttlicher zu menschlicher Ebene, wie sie sich Szenen entnehmen

⁶⁴⁵ Vgl. o. 46–48.

⁶⁴⁶ Vgl. o. 53f.

⁶⁴⁷ Fargues (1933), 256, Anm. 2 hat in diesem Punkt eine wichtige Beobachtung gemacht („Une des fictions les plus courantes chez Claudien consiste à représenter des dieux ou des demi-dieux qui louent dans des discours les personnages que le poète doit célébrer“), diese aber in keiner Weise weiterverfolgt.

lässt, die ausschließlich im göttlichen Bereich angesiedelt sind.⁶⁴⁸ Um das Gesamtbild abzurunden wird abschließend in einem eigenen kurzen Kapitel auf das Fehlen des „Götterapparats“ in *Get.* eingegangen. Als dichterische Vergleichspunkte dienen in erster Linie ältere römische Epen, vor allem die für spätere Autoren sozusagen „klassische“ Behandlung des „Götterapparats“ in Vergils *Aeneis*. Wichtig ist aber stets auch der vergleichende Blick auf primär panegyrisch ausgerichtete Werke der antiken Literatur.

a) Verschiedene Arten von Götterfiguren und ihre Benutzung durch Claudian

Die Ausführungen dieses Kapitels verfolgen das Ziel, die bunte Fülle an Götterfiguren, die man in Claudians politischen Gedichten antrifft, im Grundsätzlichen zu sichten und – soweit möglich – in einzelne Kategorien einzuteilen. Der jeweilige literarische Hintergrund und die Funktion, die diese Kategorien bei Claudian erfüllen, sollen im Allgemeinen vorgestellt und diskutiert werden. Die Interpretation von einzelnen Szenen mit Götterbeteiligung wird dagegen hauptsächlich in den beiden folgenden Kapiteln stattfinden.

Von den klassischen olympischen Göttern treten in Claudians politischen Gedichten nur einige wenige als redende und handelnde Figuren in vereinzelt längeren Szenen auf. So findet man Diana in einer einzigen längeren Passage (*Stil.* 3,237–369), in der sie allerdings keine eigentliche Aktion setzt, sondern in einer Rede ihre Nymphen auffordert, wilde Tiere für die Zirkusspiele anlässlich von Stilichos Konsulatsantritt einzufangen (262–284). Jupiter begegnet ebenfalls nur ein einziges Mal als echter Akteur, nämlich innerhalb der Götterhandlung von *Gild.* (19–212); an anderer Stelle donnert er in gut epischer Manier seine Zustimmung zu einem Ereignis auf der menschlichen Ebene (*Ol.Prob.* 206–208). Mars kommt auf immerhin zwei Auftritte (*Ruf.* 1,334–353; *Eutr.* 2,95–172), wovon allerdings einer recht kurz ausfällt. Der Sonnengott wählt bei seinem einzigen Auftritt als handelnde Figur am Ende von *Stil.* 2 ein neues, goldenes Jahr für Stilicho aus und hält eine kurze Rede (441–476). Venus prägt, teilweise gemeinsam mit ihrem Sohn Amor, gattungsgemäß die erzählte Handlung in den beiden *Epithalamien nupt.* (insbesondere 46–294) und *c.m.* 25, tritt sonst aber wenig in Erscheinung (zu ihr vgl. auch u. Anm. 752).

Weitere olympische Götter, die in der früheren römischen Epik von mehr oder weniger großer Bedeutung waren, sieht man bei Claudian nie in die erzählte Handlung eingreifen: Dies trifft

⁶⁴⁸ Im Grundsätzlichen gilt für Claudians politische Gedichte, was Coleman (1999), 67 für die *Silvae* des Statius festhält: „When mythological figures converse with one another about the (human) subject of the poem, their encomiastic function is indirect: the subject is seen to be the concern of deities. But when divinities or mythological figures address human protagonists within the poem, the encomium is direct: humans receive tributes from the lips of the gods.“ Wie in den Einzelinterpretationen gezeigt wird, hat Claudian dieses panegyrische Grundmuster verfeinert, variiert und systematisch mit einer epischen Narration verschmolzen.

zu für Apollo (sofern man ihn nicht mit Sol am Ende von Stil. 2 identifiziert), Ceres, Dionysos, Merkur, Minerva, Neptun, Vulcan; besonders auffällig ist die beinahe völlige Abwesenheit von Juno, die für Vergil, Valerius Flaccus und Silius von so großer Bedeutung gewesen ist. Auch wenn in keinem früheren Epos alle olympischen Götter aufgetreten sind und nur einzelne Figuren wie z.B. Jupiter, Juno, Mars oder Venus tatsächlich tragende Rollen innegehabt haben, erscheint das entsprechende Personal bei Claudian doch recht spärlich eingesetzt.

Es trifft aber keineswegs zu, dass all die olympischen Götter in Claudians politischen Gedichten nie genannt werden würden. Zwar sieht man sie kaum innerhalb der erzählten Handlung agieren, doch sind sie dennoch präsent, und zwar erstens in epischen Gleichnissen bzw. panegyrischen Vergleichen; zweitens in kurzen, aber meist detailreich ausgeschmückten Genreszenen, die keinerlei Auswirkungen auf die eigentliche Handlung haben; und drittens als Metonymien. Im Folgenden können jeweils nur einige wenige Beispiele ausführlicher vorgestellt und diskutiert werden; auf weitere Passagen wird nur verwiesen. Eine umfassende Auflistung und Interpretation würde nicht nur sehr viel Platz in Anspruch nehmen, sie scheint auch wenig sinnvoll: Claudians poetische Technik ist in diesen Punkten sehr konstant, sodass ausgewählte Beispiele das Wesentliche klarmachen.

Zuerst zu epischen Gleichnissen bzw. panegyrischen Vergleichen.⁶⁴⁹ Latona, Apollo und Diana treten in den politischen Gedichten Claudians als handlungstragende Akteure nicht in Erscheinung. Dennoch sind diese Götter – teilweise unter ihren alternativen Namen wie Cynthia, Trivia, Phoebus oder Sol – immer wieder in vergleichenden Passagen präsent, wie eine beispielhaft in Ol.Prob. 183–194 vorliegt: *Qualis purpureas praebebat candida vestes / numinibus Latona suis, cum sacra redirent / ad loca nutricis iam non errantia Deli, / illa feros saltus et desolata reliquens / Maenala lassato certis venatibus arcu, / Phoebus adhuc nigris rorantia tela venenis / extincto Pyhone ferens – tunc insula notos / lambit amica pedes rigetque Aegaeus alumnis / lenior et blando testatur gaudia fluctu – / sic Proba praecipuo natos exornat amictu...* Hier lässt sich eine für Claudian typische poetische Technik beobachten: Grundsätzlich geht es darum, die Tätigkeit, die Leistung oder eine bestimmte Eigenschaft einer zeitgenössischen menschlichen Figur mit einer Begebenheit oder einer Figur aus dem

⁶⁴⁹ Zu diesem Punkt vgl. auch Prenner (2003), 57–71 sowie Schindler (2004), 23 und die dort genannte Literatur. Das literarische Vergleichen ist eine zentrale Technik sowohl der epischen als auch der panegyrischen Literatur (episches Gleichnis; panegyrische σύγκρισις). Im Epos geht es grundsätzlich darum, dem Rezipienten einen erzählten Handlungsvorgang anschaulicher vor Augen zu stellen, während in der Panegyrik eine bestimmte Eigenschaft oder eine bestimmte Tat als „besser“ bzw. „großartiger“ dargestellt werden soll. Dabei handelt es sich selbstverständlich nicht um zwei sich wechselseitig ausschließende Alternativen, sondern um zwei Idealpole, zwischen denen jeder einzelne Vergleich in der literarischen Praxis jeweils anders angesiedelt ist. Claudian bringt vor allem in seinen ausführlicheren Gleichnissen oft beide Aspekte deutlich zur Geltung.

traditionellen Mythos zu vergleichen.⁶⁵⁰ Dabei wird eine Gottheit (oder auch mehrere, wie im vorliegenden Beispiel) genannt, welche mit dem jeweiligen Mythos fest verbunden ist. Der Vergleich fällt stets entweder zum Vorteil der gerühmten zeitgenössischen Persönlichkeit aus oder wirft zumindest – wie in dem vorliegenden Beispiel – ein äußerst günstiges Licht auf diese (Proba, die Mutter der beiden jungen Konsuln, wird als Schneiderin des Festgewands mit Latona auf eine Ebene gestellt, Olybrius und Probinus mit Apollo und Diana).⁶⁵¹ Für den ästhetischen Eindruck, der beim Rezipienten entsteht, ist es von größter Bedeutung, dass durch derartige Gleichnisse, aber auch durch ähnlich ausgerichtete kürzere Vergleiche, stets die wunderbare Welt des Mythos gleichsam durch die Hintertür in die erzählte Handlung eindringt und dieser den Stempel des Epischen aufdrückt: Obwohl Latona, Apollo und Diana nichts mit der Handlung von *Ol.Prob.* zu tun haben, erscheinen sie plötzlich als präsent. Diesen Eindruck von Präsenz kann der Dichter noch verstärken durch eine entsprechende bunte Ausgestaltung, etwa durch die Häufung von einzelnen, oft gelehrten Details (die einst unstete, jetzt feste Insel Delos; die Tötung des Python durch Apollo; die Reaktion der Aegaeis), durch sprachliche Anleihen und Versatzstücke aus früherer Dichtung (*tela venenis* Ovid, *fast.* 5,397; vgl. auch Lucan 8,304 und 9,829) und überhaupt durch die konsequente Verwendung der *lexis epica* inklusive bestimmter geographischer Angaben (*Maenala*; *Aegaeus*) und klassischer Beinamen der Gottheiten (*Phoebus* für Apollo). Die Götter agieren in solchen Passagen – von denen es in Claudians politischen Gedichten sehr viele gibt⁶⁵² – nicht eigentlich, soweit es die jeweilige erzählte Handlung betrifft; sie erscheinen aber dennoch als „anwesend“ und sorgen dadurch für eine bestimmte episch-wunderbare Grundstimmung. Freilich bleibt das Epische derartiger „Götterszenen“ in Gleichnissen und Vergleichen trotz aller dichterischer Feinausgestaltung letztlich an der Oberfläche, gleichsam als poetisches Ornament. Die Götterfiguren werden nicht zu aktiven Handlungsträgern, sondern sind festgelegt auf bestimmte traditionelle Rollen, die ihnen der Mythos zuweist. Überdies

⁶⁵⁰ Der panegyrische Vergleich v.a. des Herrschers mit Apollo bzw. mit dem Sonnengott hat eine lange Tradition; vgl. etwa Sauter (1934), 88–90 oder Alföldi (1980³), 225f. Bei Claudian sind u.a. folgende Passagen von Bedeutung: *Ruf.* 1 praef.; *Hon.* III 131f.; *Hon.* IV 537f.; *fesc.* 1,8; *Hon.* VI 25–38.

⁶⁵¹ Dies trifft selbstverständlich nur für panegyrisch verklärte Personen zu. Für Negativfiguren wie Rufin oder Eutrop, die Zielscheibe von invektivischen Partien sind, gilt dasselbe mit umgekehrten Vorzeichen.

⁶⁵² Weitere vergleichbare Beispiele: Diana (*nupt.* 236 und 270); Dionysos (*Hon.* III 131f.; *Hon.* IV 602–610; *nupt.* 271–273; *fesc.* 1,9); Juno (*Ol.Prob.* 194–196); Jupiter (*Hon.* III praef. 15–18; *Hon.* IV 197–202; *Get.* 62–66; *Hon.* VI praef. 13–26); Mars (*Ol.Prob.* 119–123; *Stil.* 2,367–376; *Get.* 67–71). Viele der angegebenen Stellen vergleichen ganz simpel und manchmal in einem einzigen Vers die Stärke oder die Schönheit der jeweiligen Gottheit mit der eines Menschen, wobei auch mehrere Vergleichfiguren zu einem gedanklichen Block zusammengeballt erscheinen können. Claudians Sprachbeherrschung und poetische Phantasie lässt diese Passagen perfekt mit ihrer Umgebung verschmelzen und holt die Götterfiguren, die lediglich erwähnt werden und nichts zum Fortgang der Handlung beitragen, gleichsam in die Welt des Gedichts herein. Wie radikal der innere Bruch von Claudians „Götterapparat“ im Vergleich mit der älteren Dichtung ist, und wie sehr „seine“ Götter geschwächt und geradezu entwertet erscheinen, wenn sie einmal als Handlungsträger aktiv werden, wird in den folgenden Kapiteln gezeigt.

erscheinen die Götter den menschlichen Figuren, mit denen sie verglichen werden, in einigen Fällen unterlegen; stets ist klar, dass sie von der menschlichen Ebene insofern abhängig sind, als sie gleichsam nur als Folie dienen, auf welcher sich jene günstig abheben soll.

Nun zu den Genreszenen. Als „Genreszenen“ bezeichne ich stark deskriptiv ausgerichtete Passagen von einigen wenigen Versen, in denen die Götter mit ihren traditionellen Attributen bzw. bei der Ausübung ihrer traditionellen Tätigkeit gezeigt und ganz oberflächlich mit der menschlichen Ebene verknüpft – nicht aber verglichen – werden, ohne dass sich daraus Konsequenzen für die erzählte Handlung des jeweiligen Gedichts ergeben würden. So berichtet Claudian in Hon. III 191–196⁶⁵³, dass Vulcan göttliche Waffen für Honorius und Arcadius bereitstellen würde: Die typisch epische Szene – der Schmiedegott bei der Waffenanfertigung für den Helden (vgl. Vergil, Aen. 8,407–453)⁶⁵⁴ – wird durch Details wie die Nennung der traditionellen Zyklopenden (Brontes, Steropes und Pyragmon wie in Aen. 8,425) ausgeschmückt. Durch die Angaben *Sicula incude laborat* und *ignifluis gemit Lipare fumosa cavernis* verortet Claudian die Passage zudem geographisch, und zwar eben dort, wo der literarisch vorgebildete Rezipient sie erwartet (vgl. erneut die genannte Partie Aen. 8,416f. *insula Sicanium iuxta latus Aeoliamque / erigitur Liparen fumantibus ardua saxis...*). Gleich darauf (197–200) heißt es, der „Rossebändiger“ Neptun ziehe göttliche Pferde – vergleichbar den Pferden des Erichthonios bei Homer, Il. 20,219–229 – für die beiden jungen Kaiser heran. Auch hier sorgt die geographische Angabe *Ionia in alga* für eine feste Einbettung in einen bestimmten geographischen Raum. Es bleibt aber trotz aller fein ausgeführter Details die simple Tatsache bestehen, dass weder die Waffen Vulcans noch die Pferde Neptuns in Hon. III vor oder nach dieser Partie irgendeine Rolle spielen. Durch den Einsatz des Wunderbaren bzw. durch den Rückgriff auf die traditionellen Götter und ihre typischen Attribute erzeugt Claudian episches Kolorit, um die Schlusspartie des Panegyrikus in den Augen seiner Rezipienten literarisch aufzuwerten, und um Honorius ein besonderes Kompliment abzustatten. Auch hier erscheinen die Götter somit als präsent, obwohl sie für die Handlung des Gedichts völlig bedeutungslos sind. Ihre Anwesenheit erkaufte Claudian ebenso wie im Fall der zuvor besprochenen Gleichnisse um den Preis, dass diese Figuren völlig auf ihre traditionelle Sphäre

⁶⁵³ Zu der Schlusspartie von Hon. III vgl. auch Schindler (2009), 86f.

⁶⁵⁴ Auf zwei bedeutende Unterschiede sei hingewiesen: Erstens gibt Vergil der Szene 47 Verse Raum, bei Claudian erscheint sie quasi als Miniatur von 6 Versen. Innerhalb der 211 Verse von Hon. III erscheint die stark deskriptive Passage Claudians (ca. 3% vom Gedichtganzen) dennoch dominanter als bei Vergil, wo das Gesamtverhältnis völlig anders gelagert ist (0,5% vom Gedichtganzen), und prägt sich dem Rezipienten somit stärker ein. Zweitens ist die Partie bei Vergil für den Fortgang der Handlung entscheidend: Es werden Waffen gefertigt, die später dem Aeneas übergeben werden; dies führt einerseits zur Schildbeschreibung, bringt also eine weitere, insgesamt bedeutende Szene in Gang, und sorgt andererseits dafür, dass Aeneas seinen Gegnern in den folgenden Kämpfen – vgl. etwa 12,739–741 – überlegen ist. Bei Claudian ist die Partie nicht nur nicht entscheidend für die Handlung, sondern sie steht in überhaupt keiner kausalen Verknüpfung mit ihr und dient allein der panegyrischen Überhöhung.

reduziert sind (Vulcan: Schmied mit Zyklopen; Neptun: Meeesgottheit mit Pferden) und somit einen geradezu schablonenhaften Eindruck hinterlassen.

Schließlich zum metonymischen Gebrauch der Götternamen durch Claudian. Was man sich darunter theoretisch vorzustellen hat, lehrt Cicero, de or. 3,167: ..., *Martem' belli esse communem*, *Cererem' pro frugibus*, *Liberum' appellare pro vino*, *Neptunum' pro mari...*⁶⁵⁵ Diese besondere Verwendung von Götternamen ist der antiken Dichtung von alters her bekannt; sie wurde anscheinend immer beliebter, je prominenter das Ideal des *poeta doctus* und je größer die literarische Vorbildung des jeweiligen Publikums gewesen ist. Die Behauptung scheint kaum übertrieben, dass Claudian einen Höhepunkt in dieser Linie bedeutet. Es gibt nämlich einige olympische Götter, die in seinen politischen Gedichten ausschließlich oder zum überwiegenden Großteil im metonymischen Gebrauch erscheinen. Zu diesen gehört Ceres, deren Name beinahe immer „Getreide“, „Ackerbau“ o.ä. bedeutet: Die Hunnen leben von Raub und betreiben keinen Feldbau (*praeda cibus, vitanda Ceres...* Ruf. 1,327)⁶⁵⁶; eine sonnige Ebene ist günstig für den Anbau von Getreide (*aprica / planities Cererique favet...* Eutr. 2,269f.); Getreide kann aus verschiedenen Gegenden kommen (...*Massyla Ceres vel Gallica prosit* Stil. 2,394); Stilicho verzichtet auf Wein und nimmt wenig Brot zu sich (*nulla Lyaei / pocula, rara Ceres...* Get. 349)⁶⁵⁷; Bauern werden vom Feld abgezogen, um Kriegsdienst zu leisten (...*temptans clipeum proiectis sumere rastris / Bellona ridente Ceres* Get. 465f.)⁶⁵⁸. Diesen Passagen steht eine einzige gegenüber, in welcher *Ceres* tatsächlich die Göttin meint, und auch das nur in einer Aufzählung von anderen weiblichen Gottheiten: *Tritonia, Phoebae, / Terra, Ceres, Cybele, Iuno, Latona coluntur* (Eutr. 1,324f.). Freilich kann man im Fall von *Ceres* argumentieren, Claudian habe bedingt durch den Stoff seiner politischen Gedichte für diese Göttin – die in der früheren Epik auch nicht besonders prominent vertreten ist – keine rechte Verwendung gehabt. Allerdings ist der metonymische Gebrauch von Mars nicht weniger auffällig.⁶⁵⁹ Der Kriegsgott tritt, wie oben festgehalten, zweimal als handelnde Figur auf (Ruf. 1,334–353; Eutr. 2,95–172). Ungleich öfter wird jedoch sein Name von Claudian gleichbedeutend mit „Krieg“, „Kampf“, „Schlacht“ usw. verwendet, so in Hon. III 73 (*Martis rabies*), Ruf. 2,56 (*finitimo Martis terrore*), Ruf. 2,188 (*semoto Marte*), Ruf. 2,501 (*stimulator*

⁶⁵⁵ Diese und weitere antike Aussagen zur so genannten „mythologischen Metonymie“ bei Lausberg (1990³), 292f. Vgl. auch Eggers (1984), 40–46 sowie die nützliche Übersicht über verbreitete Metonymien 257–267.

⁶⁵⁶ Zu diesem Topos antiker Barbarenbeschreibungen vgl. Claudians Zeitgenossen Ammianus Marcellinus, ebenfalls über die Hunnen: *Nemo apud eos arat nec stivam aliquando contingit* (31,2,10).

⁶⁵⁷ Man beachte die Zusammenstellung von *Lyaeus* und *Ceres*, beides metonymisch gebraucht. Für Bacchus in der Bedeutung von „Wein“ vgl. außerdem Stil. 2,457 (...*hilares Baccho frugumque feraces*).

⁶⁵⁸ Wieder werden zwei Metonymien nebeneinandergestellt (vgl. o. Anm. 657): *Bellona* bedeutet hier grundsätzlich „Krieg“; doch erscheint dieser in Gestalt der lächelnden Göttin, zumal neben *Ceres*, sehr plastisch.

⁶⁵⁹ Zu Mars vgl. Häußler (1976), 290–299, der wohl zu Recht meint: „In der Häufigkeit metonymischen Gebrauchs von Götternamen spiegelt sich der Grad des Funktionalismus, in dem der jeweilige Gott steht.“ (292) Einiges auch bei Feeney (1991), 367f.

Martis), Hon. IV 90 (*petiit Marte tyrannos*), Hon. IV 321 (*saevo praestrue Marti*), Hon. IV 456 (*ancipiti Marte*), Hon. IV 488 (*fortes in Marte viros*), Gild. 85 (*sustinui Martem*), Gild. 273 (*infesto Marte*), Mall.163 (*consilio vel Marte*), Stil. 1,336 (*Martis paratu*), Stil. 2,15 (*ferrum Marte cruentum*), Get. 258 (*fera nuntia Martis*), Get. 280 (*alio desudant Marte cohortes*), Get. 507 (*insano Marte petivit*), Get. 623f. (*Marte perirent divitiae*), Hon. VI 91 (*Hesperiam patrio bis Marte receptam*), Hon. VI 210 (*oblatum violato foedere Martem*), Hon. VI 283 (*Martis vices*) und Hon. VI 307 (*Mars gravior sub pace latet*).⁶⁶⁰ Man kann geradezu behaupten, in Claudians politischen Gedichten sei *Mars* ein genauso übliches Wort für „Krieg“ wie *bellum*. Weiters benutzt der Dichter den Namen Jupiters für „Himmel“ (*nimbo-que minacem / sanguineo rubuisse Iovem...* Eutr. 1,5), den von Vulcan für „Feuer“ (*varios effingat Mulciber orbes* Mall. 327), Diana wird von ihm sehr gern für „Mond“ verwendet (*decolor iratos attollat Cynthia vultus* Hon. IV 427; *...rotam non flectere Phoebe nupt.* 15; *...quae linea Phoeben / damnet...* Mall. 130f.; *...atraque Phoebe / noctibus...* Get. 233f.), Venus noch häufiger für „Liebe“ bzw. „Lust und Ausschweifung“ (*indulgens Veneri* Ruf. 2,486; *prompta Venus* Hon. IV 265; *luxuriae Venerique vacat* nupt. 54; *vino calefacta Venus* Gild. 182; *execti Veneris stimulos* Eutr. 1,468). Der Eindruck, der durch diese auffällig hohe Konzentration von metonymisch gebrauchten Götternamen beim Rezipienten entsteht, darf nicht unterschätzt werden: In den genannten Passagen werden ja letztlich immer konkrete Bilder suggeriert, an denen die jeweilige Gottheit beteiligt ist. Eine ausgeführte epische Szene wie Ruf. 1,349–353, in der man Mars neben Stilicho auf dem Schlachtfeld kämpfend vorgeführt bekommt, steht gedanklich näher an der Wendung *petiit Marte tyrannos* (Hon. IV 90) als diese sich z.B. mit *petiit tyrannos bello* berühren würde. Durch die Formulierung *petiit Marte tyrannos* legt der Dichter nahe, es spiele sich ein Vorgang unter aktiver Mitwirkung einer Götterfigur ab: Eine ausführlichere Götterszene steckt demnach keimhaft in jedem metonymischen Gebrauch eines Götternamens.⁶⁶¹ Je öfter entsprechende Wendungen gebraucht werden, umso präsenter wirken die Götter insgesamt. Der metonymische Einsatz von Götternamen bedeutet somit für Claudian eine wichtige Technik, um das wunderbare Element

⁶⁶⁰ Dies ergibt 21 Belege für den metonymischen Gebrauch von Mars in den politischen Gedichten Claudians. Häußler (1976), 292 gibt 9 aus der gesamten *Aeneis*. In diesem Punkt steht Claudian – wie in manch anderen auch – näher an Statius, in dessen *Thebais* ich 15 Belege zähle (4,260; 4,305; 4,321; 5,648; 6,830; 7,172; 8,71; 8,231f.; 8,732; 10,198; 10,463; 11,287; 11,409; 12,637f.; 12,717). Pötscher (1959), 8 bespricht analoge Wendungen mit Ares im Griechischen und hält fest, dass „in diesem Begriff ‚Kampf‘, der durch Ares ausgedrückt wird, auch die persönliche Auffassung des Kampfes, nämlich der Gott Ares mitvorhanden ist“.

⁶⁶¹ Vgl. auch Maurach (1995), 126 zur poetischen Technik der mythologischen Metonymie: „Wenn *Bacchus* für den Wein gesetzt wurde (...), dann dient das der Personalisierung: Wer wollte, konnte sich den Gott, der den Wein gab, vors innere Auge stellen, konnte gar noch des Gottes gedenken, der da im köstlichen Trank anweist oder sogar der Trank ist...“

der Götter in seine politische Dichtung einfließen zu lassen. Auch hier scheinen die Götter zwar präsent, bleiben aber verständlicherweise im Konkreten sehr blass.

Somit kann man fürs Erste zusammenfassen: Die olympischen Götter treten in den politischen Gedichten Claudians nur selten in längeren handlungstragenden Szenen als echte Akteure in Erscheinung. Weil diese Gedichte aber stark durchsetzt sind mit Götter-Gleichnissen, mit kurzen Götter-Genreszenen und mit dem metonymischen Gebrauch der Götternamen, wirken diese Figuren insgesamt präsenter als sie es tatsächlich sind. Gleichzeitig verlieren sie durch den häufigen Gebrauch, den Claudian von ihnen macht, ohne sie dabei als handelnde Personen in einigermaßen umfangreichen und insgesamt bedeutenden Szenen auftreten zu lassen, im Vergleich zur früheren Dichtung gewissermaßen an Substanz. Das ständige Präsenthalten der einzelnen Götter, das sie im Konkreten aber doch nur in Gleichnissen und Vergleichen, in beiläufigen Erwähnungen und ornamental wirkenden Kurzauftritten sowie im metonymischen Gebrauch ihrer Namen völlig auf ihren traditionellen Wirkungsbereich reduziert, dünnt die Götter als Figuren aus und lässt sie oft zu wenig mehr als Signalbegriffen herabsinken, die den Rezipienten an einen bestimmten Ideenbereich erinnern sollen.⁶⁶²

All das gilt nicht nur für die Funktion der olympischen Götter in Claudians politischen Gedichten, sondern ebenso für die einer ganzen Reihe von „kleineren“ traditionellen Götterheiten. Diese tauchen innerhalb der epischen Gattungstradition meist nicht zum ersten Mal auf, sie rücken aber bei Claudian nicht zuletzt aufgrund der relativen Bedeutungslosigkeit der Olympier teilweise mit diesen auf eine Stufe: Bellona etwa ist als Kriegsgöttin traditionell mit Mars verbunden, aber weit weniger prominent als dieser in der früheren Epik vertreten. Sie wird von Vergil in der *Aeneis* (7,319; 8,703)⁶⁶³ und von Silius in den *Punica* (4,439; 5,221) jeweils zweimal und eher beiläufig erwähnt. Statius gesteht ihr in der *Thebais* neben mehreren Erwähnungen auch einen kurzen Auftritt zu: Mit dem Wurf einer Lanze markiert Bellona symbolisch den Kriegsbeginn und mischt sich ins Feldlager unter die Soldaten, um deren Kampfeslust zu schüren (4,5–12).⁶⁶⁴ Auch Valerius Flaccus setzte die Kriegsgöttin in einer etwas längeren Szene ein (3,60–69), wo sie freilich vor allem den Kriegswahnsinn symbolisieren soll. Bei Claudian erscheint Bellona als handelnde Figur insgesamt nicht weniger bedeutend als Mars oder Jupiter und viel wichtiger als olympische Götter wie Merkur oder

⁶⁶² Im Kern bereits richtig gesehen von Schmidt (1976), 27: „Ganz allgemein bleibt festzuhalten, daß, sofern die olympischen Götter etwas zu sagen haben, sie nur noch als Träger ihrer traditionellen Funktion, als Symbole für Krieg (Mars mit Bellona) und Jagd (Diana), für das zerstörerische Böse (die Furien) oder die Höllenstrafen (Minos) auftreten.“

⁶⁶³ Dazu Buchheit (1963), 74f. und 132.

⁶⁶⁴ Der Speerwurf von Claudian möglicherweise imitiert; vgl. o. Anm. 267. Einiges Material zu Bellona in der Spätantike bei Garambois-Vasquez (2007), 265, Anm. 730.

Juno: In Eutr. 2,95–237 ist sie gemeinsam mit Mars die bestimmende Kraft innerhalb der Götterhandlung; wie die Olympier taucht sie plastisch dargestellt in Gleichnissen auf (Ol.Prob. 121–123) und wird von Claudian immer wieder beiläufig erwähnt (Ruf. 1,342; Ruf. 2,263; Hon. IV 12; Eutr. 1,314; Stil. 2,371; Get. 34), um dem Berichteten eine epische Note zu verleihen; sie kann ebenso wie Mars metonymisch für „Krieg“ verwendet werden (Get. 466). Der Grund für diese Aufwertung liegt mindestens teilweise darin, dass Mars und Bellona für Claudian letztlich austauschbare Figuren sind: Beiden kommt in erster Linie die Funktion zu, den Rezipienten auf den Bereich von Krieg und Kampf zu verweisen, sei es in ausgeführten Szenen, sei es durch bloße Nennung. Als komplexe und selbständige Figuren sind sie für den Dichter dagegen beide gleichermaßen uninteressant.

Weiters sind anzuführen: Die Furien Allecto und Megaera, die aus der früheren Epik ebenfalls nicht unbekannt sind (vgl. etwa Verg. Aen. 7,324–522), bei Claudian aber neben zahlreichen anderen weniger prominenten Dämonen den „Götterapparat“ von Ruf. 1 bilden (insbesondere 25–163 und 340–387), in welchem die Olymper (abgesehen von Mars) so gut wie ganz fehlen.⁶⁶⁵ Außerdem Minos und Rhadamanthys, die in der Unterwelt von Ruf. 2 das Wort führen (454–527), wo Claudian nicht etwa auf die „großen“ Unterweltsgottheiten Pluto und Proserpina zurückgreift.⁶⁶⁶ Auftritte in Gleichnissen und Genreszenen, aber durchaus auch als handelnde bzw. redende Figuren in kürzeren Passagen haben darüber hinaus Kybele (Gild. 117–120 und 130; Mall. 301f.; Eutr. 1,277–280 und 2,279–303; Hon. VI 259–264), diverse kleinere Meerestottheiten (nupt. 153–179), die Dioskuren (insbesondere Ol.Prob. 236–246 und Hon. IV 206–211), die Musen (insbesondere Mall. 274–340), die Parzen (u.a. Gild. 202f.; Eutr. 2,288 und 460f.), Natura und der Sonnengott (Stil. 2,424–476) oder Triton (nupt. 128–181). Dabei unterscheiden sich diese Götterfiguren insofern nicht von den Olympiern, als sie alle größtenteils kurz und immer wieder ausschließlich als eine Art von „Verweisfiguren“ auf

⁶⁶⁵ Man beachte in diesem Zusammenhang den Beginn eines Fragments aus einem panegyrischen Zeitepos, das sich auf Papyrus (Pap. Argent. 480; s. IV) erhalten hat: [οἱ] ῥα μανέντες ὑπὸ πληγῆσι τῶν Ἐννο[ύς / ἰ]οδόκου[ς] μὲν ἅπαντες ἀν[ε]ζώσαντο φα[ρ]έτ[ρ]ας... Heitsch (1963²), 79–81 (nr. XXII); Page (1942²), 542–545 (nr. 135). Direkt davor war offenbar eine direkte Rede zu finden, von welcher das letzte Wort β]οῦ[λο]μαι noch erkennbar ist. Somit ist leider nicht klar, ob die Furie selbst aufgetreten ist und die Soldaten in einer Rede aufgehetzt hat, oder ob ihr Name lediglich übertragen verwendet wurde. Zu dem Text vgl. Miguélez Caveró (2008), 63–65. Die Stilisierung von Megaera zu einer Art von „Bürgerkriegsfurie“, wie sie in Ruf. 1 erscheint, hat im Übrigen eine gewissermaßen seitenverkehrte Parallele bei Pacatus, der Marcellinus, den Helfershelfer von Theodosius' Gegner Maximus, als *illa belli civilis Megaera* bezeichnet (35,1). In diesem Zusammenhang sei auch darauf hingewiesen, dass Claudian selbst die Feinde des Theodosius in Ol.Prob. 138 (gemeint sind Eugenius und dessen Partei) als *Furiae rebelles* brandmarkt; vgl. weiters Taegert (1988) ad loc., der u.a. daran erinnert, dass schon Cicero von politischen Gegnern als *Furiae* gesprochen hat. Wenn Lucans Caesar sich gegen den Vorwurf verteidigt, Anstifter des Bürgerkriegs zu sein, sagt er, er komme nicht *furialibus armis* nach Italien (1,200).

⁶⁶⁶ Der Grund liegt auch hier in der Funktionalisierung der wunderbaren Figuren im Hinblick auf ihre Verweiskraft: An sich ist es Claudian egal, ob in der Unterwelt die Höllendämonen die dominanten Mächte sind wie in Ruf. 1, die göttlichen Richter wie in Ruf. 2, oder Pluto und Proserpina wie in rapt. In der betreffenden Szene geht es aber um „Gerechtigkeit“ bzw. um die für Rufin angemessene, jedes natürliche Maß übersteigende Strafe, und dies wird symbolisiert durch die Richterfiguren Minos und Rhadamanthys.

bestimmte Bereiche benutzt werden, für die sie traditionellerweise stehen. Der gesamte Bestand an Götterfiguren ist für Claudian ein Fundus, aus dem er punktuell die funktional jeweils brauchbarste Gestalt herausholen kann, um sie oft nach wenigen Versen wieder aus dem Gedicht zu entlassen. Er macht sich dabei jene Assoziationen zunutze, die sich im Laufe der jahrhundertelangen dichterischen Tradition um bestimmte Gottheiten und deren Attribute herausgebildet haben: Allein die Erwähnung von Bellona lässt das Publikum an Kampf, Schlachtfeld und Krieg denken; die von Kybele an den Osten, insbesondere an seine wilde und exotische Seite; Minos steht für die letzte Gerechtigkeit und Bestrafung usw.⁶⁶⁷

Claudians Rückgriff auf die Götter – auf die Olympier wie auf die weniger prominenten Figuren – trägt entscheidend zu dem Gesamteindruck bei, den der Rezipient seiner politischen Dichtung wenigstens auf den ersten Blick bekommt (und nach der Intention des Dichters auch bekommen soll), nämlich dass hier die göttliche Ebene, wie man sie aus der älteren epischen Dichtungstradition kennt, ungebrochen intakt sei. Dass dies freilich nur auf der Oberfläche zutrifft, wurde teilweise schon ausgeführt, und wird noch deutlicher werden, sobald jene längeren Szenen genauer betrachtet werden, in denen die Götterfiguren tatsächlich als handelnde Akteure auftreten.

Davor müssen aber noch zwei weitere Gruppen von Götterfiguren allgemein diskutiert werden, die ebenso bedeutend sind wie die Olympier und die „kleineren Gottheiten“. Zunächst ist auf die Auftritte und Reden von Flussgöttern hinzuweisen, die eine Art von Übergang zu den göttlichen Personifikationen darstellen, auf welche abschließend eingegangen wird. Flussgötter als handelnde Figuren sind der römischen Epik nicht fremd: Man denke an Tiberinus' helfende Worte an den schlafenden Aeneas bei Vergil (Aen. 8,31–67) oder an den in den Kampf eingreifenden Ismenos bei Statius (Theb. 9,404–539). Für die Gesamthandlung spielen diese Flussgötter – verglichen etwa mit Vergils Juno oder Statius' Jupiter – zwar eine geringere Rolle, doch wird in der Rede des Tiberinus eine für die *Aeneis* insgesamt wichtige Prophezeiung ausgesprochen; die lange Szene bei Statius gehört zu den prominentesten der *Thebais*. Claudians Auftritte des Tiberinus (Ol.Prob. 205–265) und des Eridanus (Hon. VI 146–200) lassen sich nur mit Vergil einigermaßen gut vergleichen, weil auch die Flussgötter des spätantiken Poeten keine eigentliche Handlung setzen, sondern in

⁶⁶⁷ In diesem Punkt unterscheiden sich die Götterfiguren nicht von zahlreichen menschlichen Exempelfiguren aus Mythos und Geschichte (Scipio, Pentheus, Trajan, Odysseus, Marius, Achilleus, Hannibal...), die Claudian ähnlich einsetzt. Sie alle gemeinsam bilden ein Panoptikum von exemplarischen guten und schlechten Eigenschaften, von Heldentaten und Verbrechen; weil diese dem gebildeten Publikum wohlvertraut waren, konnte die erzählte Zeitgeschichte und ihre Repräsentanten dauernd an diesen allgemein bekannten und akzeptierten Standards gemessen und beurteilt werden; vgl. Eigler (2003), 37–39 sowie u. Anm. 690.

erster Linie eine Rede halten. Doch liegt bei Vergil eine Rede vor, die von einer innerliterarischen Figur (Tiberinus) an eine andere (Aeneas) gerichtet ist, während der intendierte Adressat der Monologe von Claudians Flussgöttern jeweils der Rezipient des Gedichts ist: Eigentlich werden in diesen Szenen bloß das Rühmen der neuen Konsuln (Ol.Prob.) bzw. die triumphierenden Worte anlässlich der Vertreibung Alarichs (Hon. VI) vom Erzähler ausgelagert auf die Figur des jeweiligen Flussgottes.⁶⁶⁸ Durch das ungleiche Verhältnis zur Gesamtlänge der jeweiligen Gedichte heben sich diese Reden deutlich stärker aus dem Werkganzen hervor als bei Vergil (die Tiberinus-Szene in Ol.Prob. beansprucht 60 Verse von insgesamt 279, die Eridanus-Szene in Hon. VI 54 von 660). Das vergrößert den isolierten, tableauartigen Eindruck, den die beiden Götterszenen hervorrufen.⁶⁶⁹

Das Auftreten von Flussgöttern, die wenig mehr machen als eine ausführliche Rede halten, in welcher Gedanken wiedergegeben werden, welche der Dichter an sein Publikum richten will, speist sich bei Claudian sicherlich weniger aus der epischen Dichtungstradition als vielmehr aus der rhetorischen Theorie, zumal jener der panegyrischen Rede. So empfiehlt Menander in seinem einschlägigen Handbuch ausdrücklich, den panegyrischen Vortrag durch entsprechende Szenen, nämlich Auftritte und Reden von Ländern und Flüssen wie in einem Drama, aufzulockern; er bezeichnet diese Technik als eine Innovation aus jüngerer Zeit: Ἐνταῦθα καιρὸν ἔξεις καὶ ἀνεῖναι κατὰ μέσον τὸν λόγον (καὶ γὰρ τοῦτο παρειλήφαμεν παρὰ τῶν νεωτέρων καινοτομηθέν) καὶ φωνὴν καθάπερ ἐν δράματι ἢ χώρα ἢ ποταμῶ περιτιθέναι (374,6–9). Als Beispiel verweist der Rhetor wie so oft auf den Dichter Homer: Dieser habe Achilleus durch eine Rede des Flussgottes Skamandros gepriesen (374,9f.). Die von Menander vorgestellte Technik entspricht im Grundsätzlichen jener von Claudian in Ol.Prob., wo dem Flussgott Tiberinus überschwängliches Lob für die neuen Konsuln in den Mund gelegt wird. Weiters schlägt Menander vor, ein personifiziertes Land auftreten zu lassen; dieses solle die Verwegenheit von Angreifern kritisieren, die es mit Leichen überziehen (374,11–19).⁶⁷⁰ Dies wiederum kommt den Aussagen des Eridanus in Hon. VI sehr nahe, wo Claudian den Fluss-

⁶⁶⁸ Dies wird besonders deutlich, sobald man die Aussagen des Eridanus (180–192) neben eine Partie stellt, in welcher der Dichter in eigener Person das selbe Thema behandelt, in diesem Fall Get. 623–647. Sofort zeigen sich die gedanklichen Übereinstimmungen, teilweise in gleicher Abfolge (*sicine mutatis properas, Alarice, reverti / consiliis...* Hon. VI 180f. ~ *quis tibi tunc, Alarice, dolor, cum Marte perirent / divitiae...* Get. 623f.; *crede mihi, simili bacchatur crimine, quisquis / adspirat Romae spoliis aut Solis habenis* Hon. VI 191f. ~ *discite, vae-sanae, Romam non temnere, gentes* Get. 647). Vgl. außerdem Coleman (1999), 71 über Götterreden in Statius' *Silvae*: „...rather than illustrating personality and the interplay between characters, as they do in epic, the speeches by Statius' mythological spokespersons fulfil a rhetorical function, delivering panegyric or persuasion as demanded by the context.“

⁶⁶⁹ Im Einzelnen vgl. zu ihnen u. 238–241.

⁶⁷⁰ Russell/Wilson (1981) ad loc. verweisen nicht ganz passend auf Plinius, pan. 12,82, Themistios, or. 10,133b und Symmachus, or. 2,26, wo keine direkten Reden von auftretenden Flussgöttern zu finden sind. Im Anschluss vor allem an Claudian lässt auch Sidonius Tiberinus als handelnde Figur in einer längeren Szene auftreten (Anth. 317–406); dazu Schindler (2009), 206–208.

gott über die Vertreibung Alarichs aus Italien frohlocken lässt und durch seinen Mund die frevelhafte Überheblichkeit der barbarischen Aggression herausstreicht.

Claudian war allerdings innerhalb der römischen Literatur nicht der erste Dichter, der in diesem Punkt epische und rhetorische Tradition miteinander verbunden und panegyrisch genutzt hat. Ihm vorangegangen ist nämlich bereits im 1. Jh. n. Chr. Statius, der den spätantiken Poeten möglicherweise auch in diesem Punkt direkt beeinflusst hat. In *silv.* 4,3,67–94 ist es der Flussgott Vulturnus, der einen Straßenbau beobachtet, welcher sich rund um ihn abspielt, und in einer ausführlichen Rede den kaiserlichen Bauherren Domitian preist.⁶⁷¹ Vorgebildet ist dabei nicht zuletzt die unterwürfige Stellung der Gottheit dem Menschen gegenüber (*sed grates ago servitusque tanti est / quod sub te duce te iubente cessi, / quod tu maximus arbiter meaeque / victor perpetuus legere ripae* 81–84), wie sie bei den breit ausgeführten Götterszenen in den politischen Gedichten Claudians zu beobachten ist und in diesem Kontext noch ausführlich vorgestellt werden wird. Auch Statius erreicht durch den Auftritt der Gottheit und dessen Rede, dass sein Gedicht eine spürbare epische Note erhält, obgleich keine eigentliche Handlung erzählt wird und *silv.* 4,3 nicht einmal in Hexameter abgefasst ist.⁶⁷²

Noch deutlicher ist der Einfluss der Rhetorik auf Claudians politische Dichtung bei der letzten Art von Götterfiguren, die hier im Grundsätzlichen zu charakterisieren ist, nämlich jene der diversen göttlichen Personifikationen.⁶⁷³ Diese treten bei dem spätantiken Poeten vor allem als Verkörperungen von geographischen Begriffen wie Roma, Africa oder Aurora in Erscheinung. Menander hat, wie bereits dargelegt, in einem Atemzug mit auftretenden Flussgöttern

⁶⁷¹ Recht ähnlich der Beginn der beiden Szenen, als die Flussgötter auftauchen und sich umsehen (bei Claudian allerdings stark ausgedehnt): *at flavum caput umidumque late / crinem mollibus impeditus ulvis / Vulturnus levat ora maximoque / pontis Caesarei reclinus arcu / raucis talia faucibus redundat* (*silv.* 4,3,67–71) ~ *ille caput placidis sublime fluentis / extulit et totis lucem spargentia ripis / aurea roranti micuerunt cornua vultu ... talia fatur* (Hon. VI 159–179).

⁶⁷² Vgl. allgemein das zutreffende Urteil von Hardie (1983), 86: „The *Silvae* are ‚epic‘ in vocabulary, phraseology and tone; and the poems deploy a wide range of epic-style devices, including scene-setting, speeches, set-piece conventions, and so on. (...) It derives from a tradition of Greek praise in the epic style...“ Im Folgenden nimmt Hardie ausdrücklich eine Verbindung dieser Art von Dichtung mit der spätgriechischen Verspanegyrik und mit Claudian an. Zum Einfluss des Statius, insbesondere der *Silvae*, auf Claudian vgl. Dorfbauer (2008), 246–248.

⁶⁷³ Dazu vgl. Cameron (1970), 273–279; wenig mehr als eine Auflistung bei Marsili (1946). Einen kurzen Vergleich der höllischen Personifikationen in Ruf. mit denen in Prudentius' *Psychomachia* und in Vergils *Aeneis* bietet Prenner (2003), 49–56. Allgemein zum Thema Eggers (1984), 24f. (mit Literaturangaben). Zur Geschichte von Personifikationen und ihrem Treiben in der älteren Epik Häußler (1976), 297–299 sowie Feeney (1991), 241f. und 378–381 (mit weiterführender Literatur). Aussagen von antiken Theoretikern zu dem Gebiet findet man gesammelt bei Lausberg (1990³), 411–413. In manchen Arbeiten wird kein klarer Unterschied zwischen „Allegorien“ und „Personifikationen“ gemacht, und die strenge Scheidung fällt tatsächlich oft schwer. Gemeint sind poetisch zu Götterfiguren verdichtete Eigenschaften (*Clementia*), abstrakte Begriffe (*Victoria*) und Unbelebtes (*Roma*). In der Literatur ist immer wieder minutiös untersucht worden, welche Personifikationen Claudians sich in welchen Details mit entsprechenden bildlichen Darstellungen – auf Münzen, Mosaiken, Elfenbeinarbeiten usw. – berühren bzw. nicht berühren. Diese Fragen werden im Folgenden ausgeklammert; es sei vor allem auf die jeweiligen Einzelkommentare verwiesen, wo sie meist erschöpfend behandelt werden.

genau solche Personifikationen von Ländern angeführt, die als sprechende Figuren eingeführt werden sollen, um die panegyrische Rede aufzulockern und sie literarisch zu bereichern (374,11–19). Derartige Figuren können innerhalb der Gedichte Claudians freilich je nach den konkreten Umständen mit weiteren Konnotationen behaftet sein, welche über ihren geographischen Aspekt hinausreichen: Roma z. B. ist im Grundsätzlichen die Stadt Rom, sie kann aber auch das Imperium Romanum meinen; die Gesamtheit oder eine bestimmte repräsentative Gruppe von Menschen aus der Stadt oder dem Imperium könnte ebenfalls unter Roma verstanden werden; außerdem lässt sich der Begriff als Kristallisationspunkt von bestimmten Ideen gebrauchen, die man mit „dem Römischen“ in Verbindung bringt.⁶⁷⁴ Nicht zuletzt weil Figuren wie Roma gleichzeitig auf mehrere Bedeutungsebenen verweisen, die im Einzelnen mal stärker, mal schwächer in den Vordergrund treten, hat Claudian sie in seinen politischen Gedichten gut verwenden können.

Göttliche Personifikationen von nicht-geographischen Begriffen – also etwa von Eigenschaften, Gefühlen oder abstrakten Ideen – treten bei Claudian zwar ebenfalls häufig in Erscheinung, sie werden aber nicht zu echten Akteuren in länger ausgeführten Szenen. Oft erscheinen mehrere von ihnen gemeinsam in Aufzählungen oder zu Gruppen zusammengefasst, und es heißt, diese oder jene Person habe ein besonderes Naheverhältnis zu ihnen, habe sie überwunden oder führe sie im Gefolge mit sich. So berichtet die Furie Allecto in Ruf. 1,52–54, dass unter der Herrschaft des Theodosius zu ihrem Leidwesen Concordia, Virtus, Fides und Pietas aufrecht und selbstbewusst auf Erden wandeln würden. In Hon. VI 321–323 erzählt Claudian von der Flucht des Alarich und sagt, Pallor, Fames, Luctus und Morbi würden dabei seine Begleiter sein.⁶⁷⁵ Eine vergleichbare Technik lässt sich bereits in der älteren Prosapanegyrik beobachten, etwa in der Rede des Nazarius für Konstantin: *Duci sane omnibus videbantur subacta vitiorum agmina, quae urbem graviter obsederant: Scelus domitum, victa Perfidia, diffidens sibi Audacia et Importunitas catenata. Furor vincitus et cruenta Crudelitas inani terrore fremdebant. Superbia atque Arrogantia debellatae, Luxuria coercita et Libido constricta nexu ferreo tenebantur* (pan. 4,31,3). Und Pacatus gibt den Tugenden, die Kaiser Theodosius zum Sieg verholfen haben, in einer auflistenden Szene zumindest kurz eine eigene Stimme: *Audio Constantiam dicere ‚Bellum atrox periculosumque suscepi‘; memorare Patientiam ‚Immensum iter, tempus anni grave semper armata, saepe ieiunia toleravi‘; tenere Prudentiam ‚Partita sum militem et multiplicavi arte terrorem‘;*

⁶⁷⁴ Zur spätantiken Romidee und Claudian vgl. Long (1996), 212–219 sowie die dort angegebene Literatur.

⁶⁷⁵ Für weitere einschlägige Passagen vgl. etwa Hon. III 185f. (Avarities, Ambitus), nupt. 78–85 (Licentia, Irae, Excubiae, Lacrimae, Pallor, Audacia, Metus, Voluptas, Periuria, Iuventas, Senium), Mall.166–171 (Clementia, Pietas, Perfidia, Pax, Fides) oder Stil.2,103–109 (Iustitia, Patientia, Temperies, Prudentia, Constantia).

adserere Fortitudinem ‚Bis conflixi cum hoste, bis vici‘; omnes postremo clamare ‚quid tibi demus, Fortuna, quam fecimus?‘... (pan. 2,40,3f.). Innerhalb von Claudians episch stilisierten Gedichten erscheinen derartige Aufzählungen freilich um einiges anschaulicher und lebendiger: Die poetische Form verleiht auch diesen Personifikationen Farbe und Leben, selbst wenn ihnen üblicherweise nicht mehr als einige wenige zusammenhängende Verse zugestanden werden.

In diesem Kontext ist auf Claudians oft geübte Technik hinzuweisen, mehrere göttliche Personifikationen als Begleiter von wichtigeren Götterfiguren aufzulisten, ohne sie weiter in die Handlung eingreifen zu lassen. Auf diese Weise werden einzelne Szenen detailreich ausgestaltet, und der Dichter knüpft vor allem demonstrativ an einschlägige Szenen aus der früheren Epik an. Zwei Beispiele genügen: Bereits Vergil ließ seinen Mars von Formido, Irae und Insidiae begleitet werden (Aen. 12,335f.), Statius stellte dem Kriegsgott Furor, Ira und Pavor an die Seite (Stat. Theb. 3,424f.). Bei Claudian bilden einmal Bellona, Pavor und Formido das Gefolge von Mars (Ruf. 1,342f.), ein anderes Mal Quirinus, Bellona, Metus, Pavor und Formido (Stil. 2,370–376).⁶⁷⁶ Nur wenige nicht-geographische Personifikationen treten in seinen politischen Gedichten als Einzelfiguren in den Vordergrund und werden dabei etwas ausführlicher beschrieben. Als handelnde Figuren in längeren Szenen setzt der Dichter sie aber – mit Ausnahme der Iustitia in Mall. 113–199 (vgl. o. 114–116) – nicht ein.⁶⁷⁷

Der Auftritt von allegorischen Götterfiguren und Personifikationen hat in der genuin epischen Dichtung durchaus eine gewisse Tradition, doch sind derartige Figuren in der älteren Zeit verhältnismäßig wenig prominent und bleiben in der Darstellung oft recht schattenhaft; erst in späteren Werken erscheinen sie gleichberechtigt mit den traditionellen Göttergestalten. So treten bei Homer und Hesiod Personifikationen zwar öfters in Erscheinung, aber nicht als handelnde Akteure, die in längeren Szenen mit anderen Figuren interagieren würden.⁶⁷⁸ Noch Vergil verfährt in diesem Punkt sehr zurückhaltend: Zu nennen wäre lediglich die plastische Darstellung der Fama (4,173–197), die freilich auch keine Rede hält oder mit einer anderen Figur direkt in Interaktion tritt. Erst seit Ovid und dann insbesondere in der stark von der rhetorischen Theorie beeinflussten römischen Epik des 1. Jh. n. Chr. stehen einzelne göttliche Personifikationen in ihrem Handeln auf einer Ebene mit den traditionellen Olympiern und mit anderen auftretenden Göttern: Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang an Figuren wie Invidia, Fames und Somnus in den *Metamorphosen* Ovids (2,760–811; 8,784–822; 11,592–

⁶⁷⁶ Vgl. weiters Ol.Prob. 77–82 (Impetus und Metus mit Roma) und dazu Schindler (2009), 68.

⁶⁷⁷ Vgl. etwa Victoria in Stil. 3,202–222 und Hon. VI 597–602, wozu jeweils gut Döpp (1980), 187f. und Dewar (1996), 392–395, oder Clementia in Stil. 2,6–29, gefolgt von Fides in Stil. 2,30–49.

⁶⁷⁸ Vgl. die Stellenangaben und Diskussion bei Feeney (1991), 241.

709), Virtus und Pietas in der *Thebais* des Statius (10,632–782; 11,457–496) oder Fides in den *Punica* des Silius Italicus (2,475–525)⁶⁷⁹.

Es muss allerdings festgehalten werden, dass die jeweiligen Szenen im Rahmen des „Götterappats“ der genannten Werke im Verhältnis zum Ganzen bedeutend weniger Raum einnehmen als in den politischen Gedichten Claudians. Außerdem fällt auf, dass es sich bei längeren, handlungstragenden Szenen der früheren Epiker fast immer um Gefühle, Eigenschaften oder ethische Begriffe handelt, die zu Götterfiguren erhoben werden, während es bei Claudian, wie bereits gesagt, ganz überwiegend geographische Personifikationen sind.

Als epische Vorgänger speziell beim Gebrauch von geographischen Personifikationen sind vor allem ein Auftritt der Patria bei Lucan (1,183–203) sowie einer der Italia bei Silius (15,522–559) zu nennen. Beide Szenen sind für eine Diskussion von Claudian von einigem Interesse, vor allem was das Verhältnis von göttlicher zu menschlicher Ebene angeht: Lucans Patria erscheint ähnlich angeschlagen und verstört wie Claudians Africa in Gild. (*patriae trepidantis imago ... voltu maestissima ... caesarie lacera nudisque astare lacertis / et gemitu permixta loqui* 186–190). Beide wurden von menschlichen Figuren (Caesar bzw. Gildo) in diesen Zustand versetzt, die dadurch mächtiger wirken als die Göttinnen.⁶⁸⁰ Silius' Italia (*Oenotria Tellus*; vgl. Claudian, Stil. 2,262) fühlt sich von den Puniern bedroht, kann aber nicht in eigener Sache aktiv gegen den Feind eingreifen: Zuerst hält sie eine Klagerede über menschliche Handlungsträger, denen sie nichts entgegenzusetzen hat (*Tantone – heu superi – spernor contempta furore / Sidoniae gentis ... decima haec iam vertitur aestas, / ex quo proterimur. Iuvenis ... intulit arma mihi ...* 522–541), dann bittet sie ihrerseits eine menschliche Figur um Hilfe, nämlich C. Claudius Nero (541–559).⁶⁸¹ Damit zeigt sie ein beinahe identisches Verhaltensmuster wie die meisten von Claudians Götterfiguren, insbesondere von dessen Roma, die ebenfalls in aller Regel als Klagende und Bittende gezeichnet wird und von Menschen abhängig ist. Lucan hat diese „unepische“ Darstellung des Kräfteverhältnisses

⁶⁷⁹ Speziell zum Verhältnis von traditionellen Göttern und Personifikationen bei Silius Häußler (1978), 206–211 in einem Kapitel, das den bezeichnenden Untertitel „Götterverfall und allegorischer Behelf“ trägt. Im Grundsätzlichen nicht weniger negativ die Bewertung Feeneys (1991), 307f., wenn er auch gerade Silius' Behandlung der göttlichen Personifikationen positiv heraushebt: „It is significant that the most successful of Silius' divine characters are allegorical figures, who may appear for the moment of need only, then vanish“ (308). Diese von Feeney kurz skizzierte poetische Technik erscheint quasi als Vorläufer Claudians, bei dem sie voll ausgeprägt vorliegt.

⁶⁸⁰ Immerhin überkommt Caesar beim Auftritt der Gottheit und bei ihren an ihn gerichteten Worten der traditionellen epische Schrecken (*tum perculit horror / membra ducis, rigueret comae gressumque coercens / languor in extrema tenuit vestigia ripa*). Wenn sich Claudians bittstellende Roma in Ol.Prob. vor dem Kaiser aufbaut, dann bleibt dieser im Gegensatz zur umliegenden Natur völlig unbeeindruckt und spricht seinerseits die Göttin als *numen amicum* an (124–135); vgl. 229f.

⁶⁸¹ Zu der interessanten, aber für Silius' dichterisches Vermögen nicht unbedingt schmeichelhaften Szene vgl. Häußler (1978), 207: „Silius macht sie [Oenotria Tellus] zur göttlichen Eingebung – leider rät Tellus falsch, und nicht aus Feindseligkeit, sondern aus schlichter Torheit.“

zwischen Mensch und Gottheit, welches die menschliche Figur als mächtiger erscheinen lässt, genutzt, um die Figur des Caesar zu dämonisieren; Silius hat (einigermaßen ungeschickt) historische Tatsachen in die dichterische Form des „Götterapparats“ umgegossen. Claudian dagegen funktionalisiert, wie im Einzelnen noch gezeigt werden wird, dieses besondere Verhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Ebene konsequent im Sinne der panegyrischen Überhöhung von zeitgenössischen Persönlichkeiten.

Gottheiten bzw. göttliche Personifikationen, die auftreten, um zu klagen, ohne aus eigener Kraft in die menschliche Ebene eingreifen können, und die dadurch den menschlichen Protagonisten unterlegen scheinen, gibt es in der älteren epischen Tradition kaum. Derartige Szenen haben ihre eigentlichen Wurzeln nicht in der epischen Dichtung, sondern in der Rhetorik. Cicero rechnet es im *Orator* zu den stärksten und pathetischsten Mitteln, Städte als Sprecherinnen auftreten und ihre Anliegen vorbringen zu lassen; der maßvolle Redner würde auf diese Technik verzichten.⁶⁸² Auf Cicero Bezug nimmt Quintilian, der diese Einschätzung teilt und meint (9,29–31): *Illa adhuc audaciora et maiorum, ut Cicero existimat, laterum, fictiones personarum, quae prosopopoiiai dicuntur: Mire namque cum variant orationem tum excitant. (...) Quin deducere deos in hoc genere dicendi et inferos excitare concessum est; urbes etiam populique vocem accipiunt.* Als Belege für die Technik verweist Quintilian sowohl auf Dichter als auch auf Prosaschriftsteller, was nur folgerichtig ist in einer Zeit, in der Werke wie Ovids *Metamorphosen* oder die Epen Lucans bereits vorlagen und große Popularität gefunden haben: *Sed formas quoque fingimus saepe, ut Famam Vergilius, ut Voluptatem ac Virtutem, quem ad modum a Xenophonte traditur, Prodicus, ut Mortem ac Vitam, quas contendentes in satira tradit Ennius* (9,36).

Cicero selbst hat sich in der rednerischen Praxis weniger reserviert gezeigt als in der Theorie des *Orator*: Seine Prosopopoiien des römischen Staates (Patria) in der *Ersten Rede gegen Catilia* (18; 27–29) waren berühmt und haben Rednern und Dichtern bis zum Ende des Imperium Romanum immer wieder als Vorbild gedient.⁶⁸³ Am Bekanntesten sind wohl die Auftritte einer sprechenden Roma in drei unterschiedlichen literarischen Produkten, die seit

⁶⁸² *Etiam illa sententiarum lumina assumat, quae non erunt vehementer illustria: Non faciet rem publicam loquentem nec ab inferis mortuos excitabit (...) Valentiorum haec laterum sunt nec ab hoc, quem informamus, aut exspectanda aut postulanda; erit enim ut voce sic etiam oratione suppressior* (85).

⁶⁸³ Cicero selbst konnte an Platons *Kriton* anknüpfen, wo die Gesetze Athens redend eingeführt werden (49–54). Vgl. außerdem Ps.Sallust, *epist.* 1,13 (Rede der Patria und der Parentes). Eine nützliche Übersicht über derartige Prosopopoiien in der antiken Literatur bietet Taegert (1988), 127. Whitby (1985), 512–514 bringt einige Beispiele für personifizierte Städte aus der (vorwiegend späten) griechischen Literatur, doch erscheinen die meisten dieser Parallelen im Vergleich etwa zu den breit ausgeführten Auftritten der Roma bei Claudian „meager“, wie die Autorin selbst festhält (514). Der mit allen Wassern der Rhetorik gewaschene Ennodius führt sogar in der finalen Peroratio seines kirchenpolitischen *Libellus de synodis* eine monologisierende Roma ein, welche die entsprechenden Partien bei Cicero oder Symmachus sowohl an Länge als auch an rhetorischem Ornat weit übertrifft (p. 326,24–330,6).

den 80er Jahren des 4. Jahrhunderts jeweils im Zusammenhang mit dem Disput um den Viktoriaaltar entstanden sind: Die Prosopopöie der Göttin in der dritten *Relatio* des Symmachus (3,9), die entsprechende Szene in der Antwort des Ambrosius (epist. 73 [18],7), sowie die dichterische Gestaltung dieser Auseinandersetzung im zweiten Buch von Prudentius' *Contra Symmachum* (c. Symm. 2,80–90 und 649–768). Obwohl andere, noch zu nennende Auftritte der Roma in der dezidiert panegyrischen Literatur für einen Vergleich mit Claudian naheliegender sind, lässt sich bereits diesen Partien eine Konstante der betreffenden literarischen Technik entnehmen: Derartige göttliche Personifikationen können niemals so souverän und mächtig erscheinen wie traditionelle Götterfiguren in einem primär narrativ ausgerichteten Epos.⁶⁸⁴ Sie werden immer dann aufgerufen, wenn es gilt, einem Vorgang, einer Forderung, einer Warnung o.ä. auf der menschlichen Ebene gehörigen Nachdruck zu verleihen. Die Göttlichkeit derartiger Figuren wirkt aus diesem Grund stets abgeleitet und sekundär, und sie erscheinen vor allem sehr leicht als der menschlichen Ebene unterlegen. Bereits Ciceros *Patria* kann aus nahe liegenden Gründen nicht mehr tun als Catilina kritisieren und beschimpfen; in ihrer faktischen Machtlosigkeit gesteht die Götterfigur ihre Furcht vor dem Menschen offen ein (*nunc vero me totam esse in metu propter unum te ... discede atque hunc mihi timorem eripe; si est verus, ne opprimar, sin falsus, ut tandem aliquando timere desinam* 18). Die Roma des Symmachus erscheint als eine schwache Greisin, die durch die äußeren Umstände darauf beschränkt ist, mit Hinweis auf ihre frühere Größe untertänige Bitten vorzubringen (*ad hoc ergo servata sum, ut longaeva reprehendar? ... dis patriis, diis indigetibus pacem rogamus...* 9f.). Auf diese bemerkenswerte Position der Schwäche weist bereits Ambrosius in seiner Replik hin (*in prima propositione flebili Roma questu sermonis illacrimat...* 4), dessen eigene Stadtgöttin vergleichsweise selbstbewusst klingt. In der dichterischen Ausgestaltung des Prudentius wird die greise Roma des Symmachus schließlich zu einer durch das Christentum verjüngten Figur; diese Wandlung hängt allerdings mit ihrer Abhängigkeit von der menschlichen Person des Kaisers und seiner Söhne zusammen, die sie überschwänglich lobt (*o clari, salvete, duces, generosa propago / principis invicti, sub quo senium omne renascens / deposui, vidique meam flavescere rursus / canitiem...* 655–658).⁶⁸⁵

⁶⁸⁴ Wieder anders zu beurteilen und hier nicht von Interesse sind Visionen, wie sie Plinius, epist. 7,27,2 und Tacitus, ann. 11,21 von ihrem Zeitgenossen Curtius Rufus berichten, welcher der Göttin Africa begegnet sein soll.

⁶⁸⁵ Vgl. die Verjüngung Romas bei Claudian, *Gild.* 208–212, die auf Prudentius eingewirkt haben mag (ähnliche Vorstellung auch *Hon.* IV 505f. *firmitur senium iuris priscamque resumunt / canitiem leges...* und *Stil.* 2,201f. *te sospite fas est / vexatum laceri corpus iuvenescere regni*); außerdem Martial 5,7,1–4 (...*exuta est veterem nova Roma senectam...*), Claudius Mamertinus 9,4 (*cunctas ... civitates ... repentinam induisse novatis moenibus iuventutem*), Sidonius, *Avit.* 596–598 (*Roma, parens, attolle genas ac turpe veterum / deponere; en princeps faciet iuvenescere maior, quam pueri fecere senem*), Prokop von Gaza, *Anast.* 7 (αἱ δὲ πόλεις τῶν δραμάτων ἐλεύθεραι καὶ τεῖχη τὰ μὲν γεγηρακότα νεάζει ...) und 19 (ἀλλὰ γὰρ σοῦ βουλευθέντος νεάζει ... ἡ πόλις) sowie

Ja diese Roma ist – bei dem strengen Christen Prudentius verständlich – gar keine Göttin; sie selbst betrachtet sich offenbar als „sterblich“: ...*cum mortalia cuncta vetustas / inminuat, mihi longa dies aliud parit aevum...* (598f.). Die göttliche Personifikation aus der rhetorischen Tradition erscheint also entweder von vornherein machtlos (wie bei Cicero und Symmachus), oder sie verfügt nur sekundär über Kraft, welche von Menschen ausgeht, sodass sie erst recht von diesen abhängig erscheint (wie bei Ambrosius und Prudentius). Man kann sich bereits grob vorstellen, welche Auswirkungen es auf den traditionellen epischen „Götterapparat“ hat, wenn derartige Personifikationen von Claudian systematisch und im großen Stil auf einer Ebene mit den übrigen Götterfiguren eingesetzt werden.

Die aufgezeigte Abhängigkeit und Schwäche von Personifikationen ist noch deutlicher erkennbar in der genuin panegyrischen Literatur, in welcher Claudians politische Dichtung und die spätantike Zeitepik überhaupt direkt verwurzelt ist. So lässt der anonyme Lobredner Maximians und Konstantins im Jahr 307 Roma auftreten und eine Rede halten (pan. 7,10,5–11,4): Bereits in der Einführung wird die Stadtgöttin als eine Figur vorgestellt, die sich hilfeschend an den Kaiser wendet, untertänig und klagend in ihrem Gestus (*supplices tibi manus tendens vel potius queribunda clamavit* 10,5), was sich gedanklich stark mit entsprechenden Partien bei Claudian überschneidet, wie noch ausführlich gezeigt wird. Die vorwurfsvollen Worte, die der Redner im Folgenden seine Roma an Maximian richten lässt, klingen allerdings passagenweise recht selbstbewusst, auch wenn die Göttin selbst noch einmal auf ihren jämmerlichen Zustand hinweist, während der Kaiser souverän wirkt (*quousque hoc, Maximiane, patiar me quati, te quiescere?* 11,1). Als Pacatus rund 80 Jahre später seine Lobrede für Theodosius hielt, war von Selbstbewusstsein der göttlichen Repräsentantin des Imperium nur noch wenig zu spüren: Seine Personifikation der Res publica (pan. 2,11,3–7) klagt hilflos und aufgelöst über das Zögern des Kaisers, der nicht früher hart durchgegriffen habe (*perdidi infortunata Pannonias, lugeo funus Illyrici, specto excidium Galliarum tu dubitas excipere conlapsam et, ut nihil differas, sero reparandam?*), und der Tonfall ihrer Rede ist insgesamt ein ganz anderer: Diese Göttin hat sich längst nach dem menschlichen Herrscher verzehrt (*hanc mihi gratiam refers quod te etiam felix desideravi?*) und ist offenbar völlig abhängig von ihm.

Ausnahmsweise kann man im Bereich der göttlichen Personifikationen Claudian einmal direkt – wenn auch nur kurz – mit einem Produkt aus jener östlichen „Dichterschule“ vergleichen, aus welcher er selbst hervorgegangen ist: Innerhalb des nur ganz trümmerhaft überlieferten Corpus der zeitgeschichtlich-panegyrischen Dichtung der griechischen

Ennodius, Theod. p. 276,20f. Hartel (*illa ipsa mater civitatum Roma iuvenescit marcida senectutis membra resecano*). Weiteres Material zu diesem Topos bei Döpp (1980), 133, Anm. 2 und 4 sowie 135, Anm. 7.

wandering poets hat sich nämlich ein einschlägiges Fragment erhalten (Pap. Flor. 2,114; s. V).⁶⁸⁶ Die Situation ist wie folgt: Die als „Herkules der Ägypter“ (3,18) verherrlichte Hauptperson des Gedichts hatte dem von Barbaren verwüsteten Theben beigestanden (1,1–4,9); nun wendet sich aber die Heimat dieses Helden⁶⁸⁷, welche selbst in Bedrängnis ist, an Theben und verlangt ihren Zögling als Beschützer zurück (σειο δὲ π]άτρη / δεύετο νόσφιν έόντος, έπος τ' ε[φατ' αυτίκα τ]οί[ο]ν / ζ[η]λήμων, τί παθοῦσα φίλον γόνο[ν άμὸν άπη]ῶρ[α]; 4,9–23). Es sind hier also wie in den meisten Fällen bei Claudian geographische Personifikationen, die in ausgeführten Szenen in die Handlung eingreifen, und sie werden als Bittende in einer Notsituation, als von Menschen abhängig, dargestellt. Dies geschieht nicht zuletzt durch direkte Anreden: δεῦρο, τέκνον, σπεύδοις σέο πατρίδα καρτύνασθαι ... πατρις δ' έτι σειο χατίζει⁶⁸⁸ (4,15–17). Am Ehesten vergleichbar mit diesem speziellen Fall ist die Rede der Aurora an Stilicho am Ende von Eutr. 2, wo der Held ebenfalls hochdramatisch zum Eingreifen aufgefordert wird (*succure ruenti / eripe me tandem sevilibus, eripe, regnis* 592f.).⁶⁸⁹ Zur Technik Claudians passt es auch, wenn die menschliche Hauptfigur durch den Mund der Göttergestalt verherrlicht wird, indem diese ihren ersehnten Retter mit diversen Helden aus dem Mythos bzw. aus der Geschichte vergleicht (Perseus, Achilleus, Odysseus 4,13–20). So stellt z.B. auch Claudians Roma Stilicho auf eine Stufe mit mehreren, teilweise sagenhaften Helden der Republik (Stil. 2,379–396).⁶⁹⁰ Leider ist die Rede der personifizierten Stadt auf dem Papyrus nur lückenhaft erhalten; das Ende ist verloren. Was aber zu erkennen ist, macht deutlich, dass Claudians Einbeziehen von geographischen Personifikationen in den epischen „Götterapparat“ seiner politischen Dichtungen sowohl im Grundsätzlichen als auch in der konkreten Ausführung (panegyrische Funktionalisierung) klare Parallelen in der vergleichbaren griechischen Dichtung hat. Derartige Szenen, ursprünglich aus der rhetorischen Theorie hervorgegangen wie die „Regeln“ des Panegyricus überhaupt, sind in der Anlass- und Auftragsdichtung des Ostens wohl schon lange in epischer Aufmachung präsentiert worden.

⁶⁸⁶ Heitsch (1963²), 120–124 (nr. XXXVI); Page (1942²), 594–601 (nr. 143). Zum Inhalt vgl. Viljamaa (1968), 49–51, 105–107 sowie 120–122 und Miguélez Caveró (2008), 66f. und 346–349.

⁶⁸⁷ Laut Viljamaa (1968), 50 handelt es sich um die Stadt Arsinoe in der Provinz Arcadia (vgl. den stark verstümmelten Vers 3,9).

⁶⁸⁸ Mit dieser Aussage vgl. das oben angeführte *te etiam felix desideravi*, das die personifizierte Res publica bei Pacatus zu ihrem Retter Theodosius sagt (pan. 2,11,6).

⁶⁸⁹ Zu der Szene vgl. u. 233.

⁶⁹⁰ Dass im einen Fall griechische Referenzfiguren, im anderen römische benutzt werden, hängt mit dem unterschiedlichen kulturellen Hintergrund der jeweiligen Rezipienten dieser Produkte zusammen. Die Faustregel liefert der theoretische Traktat des Ps.Dionysios über die epideiktische Rede (275; zitiert wird die englische Übersetzung von Russell/Wilson 1981, 372): „If he [the governor] is educated in the Latin language, compare him to the best of the Romans; if in Greek, to the best of the Greeks.“ Vgl. auch o. Anm. 667.

Abschließend zu dieser Einführung in die Grundlagen und Voraussetzungen des „Götterapparats“ von Claudians politischen Gedichten bleibt festzuhalten, dass der panegyrische Dichter die unterschiedlichen Figuren völlig gleichwertig behandelt, egal ob es sich um traditionelle olympische Götter, „kleinere“ Gottheiten oder um göttliche Personifikationen handelt.⁶⁹¹ Dass der letztgenannten Gruppe – zumindest was einzelne breit ausgeführte Szenen betrifft – insgesamt sogar mehr Raum zugestanden wird als den übrigen „Götterklassen“, liegt einfach daran, dass Figuren wie Roma, Africa oder Aurora für den Verfasser von zeitgenössischer politisch-panegyrischer Dichtung wertvollere Akteure waren als es Jupiter, Juno oder Neptun in den meisten Fällen hätten sein können. Die gedanklichen Bereiche, welche durch göttliche Personifikationen repräsentiert werden (Städte, Länder, Völker...), sind für Claudians Werke stoffbedingt eben weit bedeutender als das, wofür die alten Götter stehen: Ausnahmen sind Figuren wie Mars, Bellona oder die Furien, welche einzelne Ideenfelder besetzen, die hier relevant sind (Krieg, Kampf, Schlacht...).

Im Anschluss an die Ergebnisse der bisherigen Diskussion wird bei den folgenden Interpretationen von Einzelszenen des „Götterapparats“ unterschiedslos von „Götterfiguren“ oder einfach von „Göttern“ die Rede sein: Zu verstehen sind darunter gleichermaßen die traditionellen Olympier, „kleinere“ Gottheiten und Dämonen, sowie die unterschiedlichen göttlichen Personifikationen.

b) Interaktion zwischen Menschen und Götterfiguren

In den früheren Epen aus der römischen Kaiserzeit spielt sich die Handlung zwar zum überwiegenden Großteil auf der menschlichen Ebene ab, mit welcher der göttliche Bereich nur an bestimmten Punkten direkt zusammentrifft, der eigentliche Anstoß zur Handlung geht aber üblicherweise von den Göttern aus. Die Abenteuer des Aeneas bei Vergil resultieren einerseits aus dem Hass der Juno, andererseits aus dem Plan Jupiters bzw. des göttlichen *fatum*, was die Zukunft Roms und des Imperium Romanum betrifft; das Unternehmen der Argonauten führt Valerius Flaccus insbesondere darauf zurück, dass Jupiter die Macht auf Erden von Asien nach Griechenland (und schließlich nach Rom) verlagern möchte; in Statius' *Thebais* ist der furchtbare Bruderkampf und das gegenseitige Abschlachten eine Strafe Jupiters für das ruchlose Treiben der Menschen; Silius motiviert das Vorgehen Hannibals gegen Rom – in engem Anschluss an die *Aeneis* – als Fortführung von Junos Hass gegen die Stadt, aber auch mit dem Wunsch Jupiters, die Römer auf die Probe zu stellen. Die menschlichen Protagonisten sind in

⁶⁹¹ Dies wurde in der Vergangenheit bereits richtig gesehen, z.B. von Döpp (1980), 37: „Mit derartigen Personifikationen [wie Africa und Aurora] stehen nun bei Claudian die Götter der alten Religion und des alten Volksglaubens (...) auf einer Stufe.“

diesen Werken, wie in der antiken Epik überhaupt, im Großen und Ganzen stets Ausführende von göttlichen Plänen.⁶⁹² Die einzelnen Götter wollen ihre jeweiligen Interessen durchsetzen, schalten sich aber nur punktuell in die Handlung auf der menschlichen Ebene ein, z.B. wenn sie einzelnen Personen erscheinen, um in einer bestimmten Situation einen Rat zu geben, oder weil sie eine günstige Gelegenheit ausnutzen, um helfend oder störend in das Handeln der Menschen einzugreifen. Man sieht die Götter gemessen am Gesamtumfang der einzelnen Dichtungen nicht besonders oft am Wirken, doch geht alles, was erzählt wird, letztlich auf ihren Willen und auf ihr Wirken zurück. Das Kräfteverhältnis zwischen göttlichem und menschlichem Bereich ist dabei eindeutig: Die Götter benutzen die Menschen und stehen an Macht und an Einsicht in das Handlungsganze klar über ihnen.

Da es sich bei den traditionellen römischen Epen um umfangreiche poetische Schöpfungen in tausenden von Versen, eingeteilt in mehrere Bücher, handelt, während die zeitgeschichtlichen Werke Claudians niemals mehr als zwei bzw. drei Bücher umfassen (*In Rufinum*, *In Eutropium*, *De consulatu Stilichonis*)⁶⁹³, deren Länge zwischen 211 (Hon. III) und 660 (Hon. VI) Hexameter liegt, hat der spätantike Dichter gar nicht den Raum bzw. die Zeit, vor seinem Publikum einen großen göttlichen Plan zu entfalten, der sich in der hauptsächlich im menschlichen Bereich angesiedelten Handlung erfüllen würde: Wie seine Gedichte generell über weite Strecken einen recht tableauhaften Eindruck erwecken, also ein „Bild“ manchmal unverbunden an das andere gereiht erscheint⁶⁹⁴, so ist auch das Eingreifen von Claudians Götter in die Handlung sehr punktuell und sprunghaft. Von einem umfassenden göttlichen Plan ist niemals die Rede, auch wenn Begriffe wie *fortuna* oder *fatum* immer wieder bemüht werden, um *ad hoc* die Handlung zu motivieren.

Es darf freilich aus einem tieferliegenden Grund bezweifelt werden, dass Claudian für seine politisch-panegyrischen Schöpfungen eine durchgehende Götterhandlung mit entsprechendem göttlichen Plan entworfen hätte, wäre ihm nur der Raum bzw. die Zeit zur Verfügung gestanden. Während der göttliche Plan in den früheren Epen nämlich in der Machtposition der Götter wurzelt, die durch die menschlichen Protagonisten ihre eigenen Vorhaben realisieren wollen, erscheinen bei Claudian üblicherweise die Menschen als die Mächtigeren, bei denen die teilweise geradezu ohnmächtig wirkenden Götterfiguren bitten müssen, um ihre Interessen

⁶⁹² Vgl. etwa Heinze (1957⁴), 300 zur *Aeneis*: „Aeneas geht seinen Weg nicht aus freiem Entschluß, sondern er ist ein Werkzeug in der Hand des Fatums, das sich seiner bedient, um den Grund zum *imperium Romanum* zu legen“.

⁶⁹³ *De consulatu Stilichonis* stellt einen Sonderfall dar, weil die Bücher 1 und 2 eine literarische Einheit bilden, während das dritte unabhängig davon konzipiert wurde; vgl. o. Anm. 341. Claudians mythologisches Epos *De raptu Proserpinae* umfasst im vorliegenden, offensichtlich unfertigen Zustand drei Bücher (insgesamt etwas über 1100 Verse).

⁶⁹⁴ Vgl. o. 51f.

durchsetzen zu können. Die literarischen Voraussetzungen dieses Phänomens, das auf einer tieferen Ebene in der panegyrischen Funktion von Claudians politischen Gedichten begründet ist, wurden im vorigen Kapitel behandelt. Nun soll es in Einzelinterpretationen herausgearbeitet werden. Dabei wird sich auch zeigen, dass Claudian seine Negativfiguren durchaus in altepischer Tradition als den Göttern unterlegene Menschen darstellen kann, weil für diese Figuren sozusagen etwas andere Regeln gelten.⁶⁹⁵

Ein charakteristisches Beispiel für Claudians panegyrische Funktionalisierung des „Götterapparats“ findet sich bereits in seinem frühesten politischen Gedicht *Ol.Prob.*⁶⁹⁶ Wenn die göttliche Roma beschließt, den Söhnen des Probus als Dank für dessen Verdienste das Konsulat zukommen zu lassen, so bleibt ihr nichts anderes übrig, als bei Kaiser Theodosius vorstellig zu werden und das Amt zu erbitten (73–173). Dabei wird Theodosius von Claudian als *dominus* bezeichnet, was zwar grundsätzlich nicht mehr als ein Verweis auf sein Kaisertum sein muss, in diesem Kontext aber von Anfang an die Machtposition des Menschen gegenüber der Gottheit anzeigt. Roma wird dagegen mit dem ganz „ungöttlichen“ Adjektiv *sedula* gekennzeichnet, das eher auf eine fleissige Dienerin denn auf eine Gottheit verweist: *Roma Probo cupiens dignas persolvere grates / sedula pro natis dominum flexura rogando / ire parat* (75–77). Die ausführliche Rüstungsszene sowie die Schilderung der Ausfahrt der Roma (77–112) verschleiert durch all das von Claudian aufgebotene epische Kolorit nur notdürftig die Fakten: Roma ist zwar voll gerüstet und kommt auf ihrem Streitwagen, der von den Personifikationen *Impetus* und *Metus* vorbereitet wurde, doch ist die Schlacht bei ihrer Ankunft bereits geschlagen, der siegreiche Theodosius ruht – gleich dem erschöpften Kriegsgott, wie der Dichter bedeutungsvoll festhält – unter einem Baum, wo sich die Natur – ebenfalls wie bei einer Gottheit – über seine Präsenz erfreut zeigt (113–123).⁶⁹⁷ Es ist im Folgenden nicht, wie in früherer Epik, die Gottheit, die den Menschen anspricht, worauf

⁶⁹⁵ Claudians Technik geht noch deutlich über frühere Kaiserpanegyrik in der römischen Dichtung hinaus, wo das Lob des Herrschers durch den Mund von Göttern vorgetragen wird, freilich ohne Letztere im Vergleich abzuwerten. Vgl. etwa Statius *silv.* 4,1,17–43 (Ianus lobt Domitian) und *silv.* 4,3,67–113 (der Flussgott *Vulturnus* lobt Domitian) sowie *Silius* 3,597–629 (Jupiter lobt die Flavier und insbesondere Domitian). Zu Statius vgl. Coleman (1999). Nauta (2002), 338f. führt einige Martial-Gedichte an, in denen der Kaiser mit Jupiter, die Bitten des Dichters mit Gebeten an den Gott gleichgesetzt werden; hier wird v.a. durch Thematisieren von „Bitten“, „Gewähren“ und „Erhalten“ die Person des zeitgenössischen Herrschers auf der Folie des traditionellen Götterhimmels in die übermenschliche Sphäre erhoben. Im Grundsätzlichen reicht die Verquickung von „Götterapparat“ und Panegyrik für Zeitgenossen mindestens bis in den Hellenismus zurück: Bei Kallimachos, *iamb.* 16 (228 Pf.) findet sich Lob für Königin Arsinoe aus dem Mund von Gottheiten, eingebetet in eine Handlung, die sich sowohl im menschlichen wie auch im göttlichen Bereich abspielt; im Hymnus auf die Insel Delos des selben Dichters richtet Apollo an seine Mutter eine Art Lobrede auf Ptolemaeus II., in welcher dieser als Gott verherrlicht wird (162–195); Theokrit lässt den selben Herrscher durch die Worte der Insel Kos preisen (17,64–70).

⁶⁹⁶ Dazu vgl. auch Schindler (2008), 336–40 bzw. (2009), 66–76.

⁶⁹⁷ Zur Sympathie der Natur mit dem göttlichen Herrscher in dieser Szene vgl. o. 95.

dieser möglicherweise erschrickt oder zumindest erstaunt ist, vielmehr richtet zuerst Theodosius (*prior hic*) mit einem geradezu jovialen *o numen amicum* das Wort an Roma und fragt, warum sie denn gekommen sei (124–135). Die Göttin bringt daraufhin ihre untertänige Bitte vor (136–163), die eindeutig als solche gekennzeichnet ist (*sed, precor, hoc donum cum libertate recenti / adicias... oramus praebere velis... non inproba posco / non insueta dabis... adnue*⁶⁹⁸ ...) – um zu erfahren, dass der Kaiser das Konsulat auch ohne ihr Zutun an die beiden Anicier vergeben hätte, sodass sich die Gottheit ihren Auftritt eigentlich hätte sparen können (164–173; *Optata iubes ultroque volentem, / diva, rogas: Non haec precibus temptanda fuis- sent*). Schwerlich wird man in der früheren Epik eine Szene finden, in welcher die menschliche Figur den Ratschlag einer an ihn herantretenden Gottheit bereits antizipiert hat.

Trotz allem epischen Kolorit in äußerlichen Details ist die Funktion des „Götterapparats“ hier eine vollkommen andere als z.B. in der *Aeneis* oder in den *Punica*: Offensichtlich soll der Glanz des Kaisers auf Kosten der Götterfigur erhöht werden. Mag also der Auftritt der Roma in dieser Passage von Ol.Prob. nach außen hin ganz konventionell wirken (und dies ist sicherlich von Claudian so beabsichtigt), so kann doch im Grundsätzlichen nicht die Rede sein von einer bruchlosen Übernahme bzw. Weiterführung altepischer Konventionen. Ein derartiges Gespräch zwischen einer Gottheit und einem menschlichen Protagonisten wäre in der traditionellen Epik undenkbar. In der spätantiken panegyrischen Dichtung gehört es allerdings zu den gängigen Mitteln einschlägiger poetischer Technik, im lateinischen Bereich oft in direktem Anschluss an Claudian. Um ein späteres Beispiel anzuführen, das kaum direkt von Claudian beeinflusst ist: In der *Ekphrasis der Hagia Sophia* des Paulus Silentarius tritt ebenfalls eine unterwürfige Roma vor den byzantinischen Kaiser, um den Wiederaufbau einer eingestürzten Kuppel zu erbitten (219–242); sie will ihm – ganz nach offiziellem Zeremoniell – sogar die Füße küssen, aber der Kaiser richtet sie auf und gibt an, er habe den Wiederaufbau ohnehin bereits geplant (243–254).⁶⁹⁹ In beiden Fällen, bei Claudian wie bei Paulus, bringt es wenig, die Figur der Roma ausschließlich als historische Chiffre, etwa als poetische Verkörperung einer tatsächlich stattgefundenen Bittgesandtschaft des Senats, zu erklären⁷⁰⁰, und sich mit einer derartigen Deutung zufrieden zu geben: Der bewusste Anschluss an die altepische

⁶⁹⁸ Das Verb *adnuere* bezeichnet oft die Zustimmung einer Gottheit zu einem an sie gerichteten Wunsch, was in der Konstellation Roma (Göttin) – Theodosius (Mensch) eine besondere Pointe darstellt; vgl. o. 101 und u. 232–234 sowie Taegert (1988) ad 166f.

⁶⁹⁹ Whitby (1985) nimmt direkte Kenntnis der Roma-Szene aus Claudians Ol.Prob. durch Paulus an; die von ihr angeführten Parallelen bleiben aber zu allgemein, um eine Benutzung Claudians mit Sicherheit zu beweisen, und können auf die Tradition derartiger Szenen zurückgeführt werden. Vgl. o. 218f. und 223–227 zu göttlichen Personifikationen von Städten und Provinzen in der spätantiken Panegyrik.

⁷⁰⁰ Für Roma in Ol.Prob. vgl. o. Anm. 596. Für den noch zu besprechenden Auftritt der Roma in Eutr. 1 Schwecckendiek (1992), 179: „Falsch wäre es, die Ankunft der Göttin in Mailand als allegorische Wiedergabe einer tatsächlichen Senatsgesandtschaft zu deuten.“ Für Aurora in Eutr. 2 Burrell (2003), 133: „Aurora is not to be taken as representing a real appeal for help from the East.“

Tradition mit ihrem „Götterapparat“ ist deutlich genug, um das literarische Ziel erkennen zu lassen, das die spätantiken Autoren mit derartigen Szenen verfolgen, nämlich die eigenen poetischen Schöpfungen in der Wahrnehmung des Publikums als Fortführung eben jener Tradition zu kennzeichnen. Nicht zu übersehen ist aber gleichzeitig eine konsequente Funktionalisierung dieses überkommenen Elements im Sinne einer panegyrischen Aussage.⁷⁰¹ Diese erscheint bei einem Autor wie Statius zumindest noch so weit gedämpft, dass in *silv.* 3,1 zwar ebenfalls ein wenig selbständig erscheinender Herkules bei der zeitgenössischen Persönlichkeit des Pollius Felix vorspricht, um für sich einen Schrein zu erbitten (91–116 *mihi pauper et indigus uni / Pollius? ... da templum...*)⁷⁰² – doch war dieser Bau zumindest noch nicht von dem menschlichen Gönner geplant, und Herkules zeigt sich im Folgenden immerhin tatkräftig genug, um selbst einen aktiven Beitrag zu der Konstruktion zu leisten (125–138).⁷⁰³ Der Schwund der Macht ist im Fall der Roma von Claudian und Paulus also um einiges weiter fortgeschritten: Waren die „panegyrischen Götter“ im 1. Jahrhundert bereits angeschlagen, so sind jene der Spätantike geradezu ohnmächtig.

Nur wenig effektiver als Roma in *Ol.Prob.* erweist sich der Kriegsgott Mars in *Ruf.* 1: Vor dem militärischen Zusammentreffen mit den Hunnen richtet Stilicho zwar ein Gebet an ihn (334–339), in welchem dem Gott in guter epischer Manier für den Fall eines Sieges ein Teil der Beute versprochen wird (*si laetior adsit / gloria, vestita spoliis donabere quercu*), woraufhin sich Mars – wieder in guter epischer Manier und ebenso wie Roma in *Ol.Prob.* – rüstet und ins Feld zieht (340–348). Allerdings wird im Folgenden keine einzige Großtat des Gottes in der Schlacht berichtet, sondern sein Auftritt ausschließlich dazu verwendet, um den *magister militum* Stilicho als eine übermenschliche Figur zu präsentieren, die völlig ebenbürtig neben der Kriegsgottheit im Felde steht (*hinc Stilicho turmas, illinc Gradivus agebant /*

⁷⁰¹ Zur literarischen Stilisierung vgl. Whitby (1985), 514f.: „...the figure of Roma was perfectly appropriate to Paul’s aspiration to compose his poem in the classical manner...“. Was die panegyrische Funktionalisierung angeht, so sei darauf hingewiesen, dass dieses hier anhand von Claudian beschriebene Phänomen nicht auf die Literatur beschränkt geblieben ist. So schreibt Alföldi (1980³), 43f. über römische Münzbilder: „Von den göttlichen Personifikationen dieser allegorischen Bilder bleibt die Roma allein durch die ganze Kaiserzeit vor dem Machthaber sitzen. (...) Im 2. Jahrhundert gibt es auch schon einen Fall, wo vornehmere Personifikationen, wie Abundantia und Victoria, vor dem thronenden Pius stehend dargestellt sind. (...) Auf Medaillons von Gordianus III. präsentiert schon der stehende Mars dem thronenden Kaiser einen schutzflehenden Barbar. Den Gipfelpunkt bildet die für das Empfinden der früheren Generationen schier uneträgliche Szene, wo Diocletianus und der ältere Maximianus auf ihren kurulischen Sesseln sitzend von Iuppiter und Hercules, die beide stehen, bekränzt werden. (...)“ Solch „unerträgliche Szenen“ haben Dichter wie Claudian, Sidonius oder Paulus Silentarius in den besprochenen Passagen wohl noch übertroffen. Alföldi (1980³), 52f. weist außerdem auf Darstellungen von Provinzen und Städten hin, die um Hilfe flehen bzw. untertänig vor dem Kaiser knien.

⁷⁰² Die sprachliche Formulierung der Bitte klingt deutlich selbstbewusster als bei den Göttern Claudians.

⁷⁰³ Zu dem Gedicht vgl. Hardie (1983), 125–128 und Coleman (1999), 73–76, die festhält: „The key factor is the inversion of the normal direction of prayers and their fulfilment: here a god asks a man for a boon, and thanks him for it.“ (74)

et clipeis et mole pares... 349–353).⁷⁰⁴ Der Auftritt des Mars erscheint geradezu ornamental und erfüllt vor allem eine panegyrische Funktion: Er ist dazu bestimmt, den Glanz Stilichos zu vergrößern, nicht etwa, um umgekehrt die Macht der Gottheit zu demonstrieren.⁷⁰⁵

Es ist aber vor allem die Göttin Roma, die im direkten Kontakt mit den von Claudian verherrlichten menschlichen Protagonisten meist ganz unverhüllt als Bittstellerin gezeichnet wird.⁷⁰⁶ Wenn sie etwa ernsthaft besorgt ist über Eutrops Aufstieg im Ostreich (Eutr. 1,371–377), dann greift sie nicht selbst energisch ein oder befiehlt einem Menschen, ihren göttlichen Willen durchzusetzen, vielmehr begibt sie sich zu Honorius und Stilicho⁷⁰⁷ und trägt ihr Anliegen vor (378–391). Dabei lobt sie zuerst die Leistungen des Honorius (391–395), als wolle sie ihn durch diese *captatio benevolentiae* wohlwollend und gnädig stimmen; erst dann leitet sie mit einem etwas hilflos klingenden *sed quid agam?*⁷⁰⁸ den ausführlichen Bericht ihrer Sorgen ein (396–513), der immer wieder mit Lob für die Taten Honorius' und Stilichos durchsetzt ist. Die Formulierung der eigentlichen Bitte *per te perque tuos obtestor Roma triumphos...* (435) klingt geradezu flehentlich und erkennt jedenfalls die überlegene Macht des Menschen an.⁷⁰⁹ Dazu passt ihre Meinung, Stilicho könne ohnehin nicht anders als siegen (*quid vincere differs, / dum certare pudet?* 500f.). Ganz charakteristisch ist schließlich, mit welchem Verb Stilichos Zustimmung angezeigt wird: *Adnuis* sagt Roma von ihm (504); also wieder das göttliche Signal des *adnuere* wie bereits im Fall des Theodosius der Roma gegenüber.⁷¹⁰

Das Gegenstück zu diesem Auftritt der Roma am Ende von Eutr. 1 stellt der Auftritt der Aurora am Ende von Eutr. 2 dar: Auch diese Göttin begibt sich unterwürfig „ins mächtige

⁷⁰⁴ Zur Parallellisierung von Mars und Stilicho vgl. o. 136; zu der Szene vgl. auch Dorfbauer (2008), 253. Mit der Allgegenwart Stilichos auf dem Schlachtfeld vgl. die folgenden Worte in pan. 10,5,3 über Maximian: *Quid enim opus erat multitudine, cum ipse pugnares, ipse omnibus locis totaque acie dimicares, ipse hosti undique et qua resisteret et qua cederet et qua fugeret occureres erroremque adversariis pariter ac tuis faceres, cum neque te barbari unum putarent neque milites, non dico stipatione atque comitatu, sed saltem oculis sequi possent?*

⁷⁰⁵ Grundsätzlich richtig zu Claudian Herzog (1966), 132: „...die göttlich-heroische Vergangenheit (...) muß ständig in geringerem Licht erscheinen als die gelobte Gegenwart (...), aber sie muß zugleich noch als so glaubwürdig erhalten werden, daß der Dichter den Gelobten und sich nicht lächerlich macht“. Dass in puncto „Lächerlichkeit“ die Toleranzgrenze für ein antikes Publikum, das mit den Regeln literarischer Panegyrik vertraut war, weit höher lag als für das moderne Publikum, lässt sich jenen modernen Interpretationen entnehmen, welche „übertriebene“ Panegyrik nur als Ironisierung oder gar als versteckte Kritik des Gelobten verstehen können.

⁷⁰⁶ Ausführlich zu Claudians Roma Riedl (1995), die richtig erkennt, dass diese Figur „nicht als machtvolle Göttin mit der Fähigkeit zu eigenem Eingreifen“ erscheint, sondern „nur bittend oder klagend in Aktion tritt, um andere zum Handeln zu bewegen“ (544). Unverständlich Garambois-Vasquez (2007), 239 zum jämmerlichen Auftritt der Roma in Gild.: „Cette image de Rome défigurée est inhabituelle dans la poésie de Claudien. Elle est toujours magnifiée et peinte de façon plus conquérante...“

⁷⁰⁷ Nicht zufällig trifft sie die beiden an, als diese gerade Barbaren Recht sprechen (377–383): Die Szene soll die Energie und die Macht der beiden Heldenfiguren hervorstreichen; im Vergleich mit ihnen wirkt die *diva potens* (376) alles andere als mächtig.

⁷⁰⁸ Dazu vgl. die Diskussion von Gild. u. 241–243.

⁷⁰⁹ Vgl. insbesondere noch ...*parce quater consul! Contagia fascibus, oro, / defendas...* (489f.)

⁷¹⁰ Vgl. o. Anm. 698.

Italien“ zu Stilicho, um diesen weinend um Hilfe zu bitten (*tendit ad Italiam supplex Aurora potentem ... illa manum victricem amplexa moratur / altaque vix lacrimans inter suspiria fatur*; Eutr. 2,526–533). In ihrer langen direkten Rede (534–602), die das 2. Buch der Invektive beschließt wie die lange direkte Rede der Roma das 1. Buch beschlossen hat, zeigt sich das Machtverhältnis zwischen der Götterfigur und den menschlichen Protagonisten aufs Deutlichste: Aurora spricht den General als *dux quondam rectorque meus* an (536), von dem sie gezügelt und gelenkt werden möchte (*rursum Stilichonis habenis / sperabam me posse regi* 5444f.). In ihren Klagen über das frühere despotische Regiment Rufins, über die aktuelle schmachvolle Regierung Eutrops, sowie über Eutrops Spießgesellen Hosius und Leo (539–590) kommt unverhohlen zum Ausdruck, dass Aurora völlig abhängig ist von diesen Menschen. Ihre einzige Hoffnung sieht die Göttin denn auch im Eingreifen Stilichos (*in te iam spes una mihi* 591), weshalb sie ihn flehentlich um Hilfe bittet (*has tibi protendo lacrimas; succure ruenti, / eripe me ... iamiam flecte animum ... clipeus nos protegat idem...* 591–602). Die beiden aufeinander abgestimmten Reden der Roma und der Aurora in Eutr. sollen dem Publikum die Machtposition anzeigen, welche in den Augen Claudians die weströmische Führung (Honorius und Stilicho) über den West- wie über den Ostteil des Reiches innehaben. In beiden Fällen stehen die vom Dichter verherrlichten Menschen innerhalb der erzählten Handlung klar über den Götterfiguren. Diese dienen vor allem dazu, die zeitgenössischen Protagonisten zu verherrlichen.⁷¹¹

Liest man bei antiken Historikern – und selbstverständlich auch in der Panegyrik – immer wieder, wie potentielle Kaiserkandidaten das ihnen angebotene Amt zuerst demütig ablehnen, um es schließlich doch anzunehmen, so hat Claudian derartige Szenen übernommen und episch überhöht, indem er Götterfiguren zu den „Antragstellern“ macht.⁷¹² In Stil. 2 wird zuerst betont, dass Stilicho die ihm aus allen Landen angebotenen Ehren stets ausgeschlagen habe (*Pro quibus innumerae trabearum insignia terrae / certatim petiere tibi. Poscentibus ipse / restiteras...* 217–222). Danach treten die als Götterfiguren personifizierten Provinzen selbst auf, um Roma zuzureden, diese möge Stilicho doch überzeugen, nun endlich das Konsulat anzunehmen, da er ihnen doch so viele Wohltaten erwiesen habe (223–268). In den von Claudian direkt wiedergegebenen Reden der Hispania (231–240), der Gallia (243–246), der Britannia (250–255), der Africa (258–262) und der Oenotria (264–268) wird dem *magister militum* höchstes Lob aus höchstem Munde gezollt. Roma willigt ein und trägt

⁷¹¹ Nicht nachvollziehbar ist der Unterschied, den Schweckendiek (1992), 219 im Auftreten der beiden Götterfiguren ausmachen will: „Während Roma sich an ihrer wachsenden Macht erfreuen konnte, muß Aurora sich auf demütige Bitten verlegen.“

⁷¹² Zur *recusatio (imperii)* vgl. etwa Mause (1994), 119 (Konstantin) und 141 (Trajan) sowie Kolb (2001), 59 (Konstantin). Zur folgenden Interpretation von Stil. 2 vgl. auch Schindler (2009), 130–137.

Stilicho das Amt an (269–339): Dies inszeniert Claudian, ähnlich wie in den oben beschriebenen Szenen, in einer umfangreichen Rede der Roma, in welcher ihre Stellung dem Menschen gegenüber deutlich wird. Angesprochen wird der General als *venerande* (279); er möge doch rasch und *ore verendo* dem Antrag zustimmen (327f.; hier erneut ausgedrückt durch *adnuis*) – es ist Stilicho, der im Auge der Göttin als der „Verehrungswürdige“ und als „ehrfurchtgebietend“ erscheint, nicht umgekehrt. Nach all dem Lob, das Roma ihrem menschlichen Gegenüber spendet, überreicht sie ihm schließlich ein Geschenk, nämlich eine Konsularstoga, die sie gemeinsam mit Minerva für ihn angefertigt hat (*divino mecum Tritonia duxit / pectine* 332f.).⁷¹³ Sobald Stilicho das Kleidungsstück angelegt hat (361–367), wird er – wie öfters bei Claudian – mit dem Kriegsgott Mars auf eine Stufe gestellt, und zwar in einem ausführlichen Gleichnis (367–376), sodass die Grenze zwischen Götter- und Menschenwelt endgültig verschwimmt und die Figur des *magister militum* als beiden zugehörig erscheint. Aber nicht genug: Noch einmal ergreift Roma das Wort (377–407) und prophezeit Stilicho den Eintritt in die elysischen Felder, gibt allerdings auch als ihren letzten Wunsch an, der neue Konsul möge sie doch bald besuchen (*quod superest unum precibus, fortissime consul, / adde meis, urbique tuum largire parumper, / quem rogat, adventum...*). Erneut erscheint die göttliche Roma als Bittstellerin, erneut dient die gesamte Götterhandlung offensichtlich dem einen Ziel, die menschliche Hauptfigur des Gedichts zu rühmen und als der Gottheit ebenbürtig oder eher überlegen darzustellen.

Ganz ähnlich gestaltet sich schließlich die Bitte der Roma an Honorius, ihr (d.h. der Stadt Rom) bei Übernahme des Konsulats einen Besuch abzustatten⁷¹⁴, wie es Claudian in Hon. VI schildert. Nachdem der Kaiser die diesbezüglichen Wünsche vieler edler Männer zurückgewiesen hat, tritt die Göttin selbst an ihn heran (356–360); wie bei Claudian üblich „beklagt“ sie ihr Schicksal (*inpulit ipsa suis cunctantem Roma querellis* 360; *vestra parens, Auguste, queror* 362; in der Antwort des Honorius: *falsis ne perge querellis / incusare tuos* 429f.). Sie erinnert selbst daran, schon früher vergeblich bei Honorius bittstellig geworden zu sein (*...lusit spe principis urbem / nec duras tantis precibus permovimus aures* 368f.) und zählt mit einem gewissen Ausdruck der Hilflosigkeit alles auf, was sie für ihn getan habe (369–383). Vor allem aber versucht sie immer wieder, dem Kaiser zu schmeicheln, und hebt am Schluss ihrer Rede sogar hervor, dass der Tiber ihn bei seinem Aufenthalt in Rom anbeten werde (*...iuvenem te Thybris adoret* 425) – was aus dem Munde der Gottheit eine besondere

⁷¹³ Dazu vgl. o. 116f.

⁷¹⁴ Dies ist ein festes Element antiker Panegyrik. Vgl. etwa Plinius pan. 59 (*...aequum est aliquando nos iudicio nostro oculis nostris, non famae semper et rumoribus credere. Quousque absentes de absente gaudebimus?*) oder pan. 10,14,5. Die Theorie bei Menander (428,7–30)

Pointe darstellt. Der Mensch Honorius lässt die Göttin Roma aber nicht einmal ausreden, sondern unterbricht sie (*orantem medio princeps sermone refovit* 426), was in der früheren Epik unvorstellbar wäre.⁷¹⁵ Der Tonfall seiner Zurückweisung von Romas Behauptung, er habe ihr lange keinen Besuch abgestattet, klingt passagenweise geradezu gereizt (*falsis ne perge querellis / incusare tuos* 429f.). Im Folgenden spricht Honorius nicht einfach mit der Göttin über Stilichos Wohltaten, er „belehrt“ sie darüber (*...te, Roma, docebo, / subiectum nostris oculis et cuius agendi / spectator vel causa fui* 438–440). In seinen Abschlussworten (491–493) kündigt er nicht ausdrücklich an, Roma zu besuchen; die ruckartige Darstellung Claudians (*dixit et antiquae muros egressa Ravennae signa movet...* 494f.) evoziert eher das Bild, dass der Kaiser die Gottheit stehen lässt und sich eigenem Antrieb folgend auf den Weg macht.

Aber auch andere Mitglieder des Kaiserhauses stehen auf einer Ebene mit den Göttern, wenn nicht eher über diesen. Als Venus in nupt. an Maria, die Tochter Stilichos und künftige Braut von Kaiser Honorius, herantritt, begrüßt die Gottheit die menschliche Frau mit einer Art von Hymnus (252f. *salve sidereae proles augusta Serenae...*) und gibt in diesem Tonfall auch zu verstehen, dass sie Marias wegen den weiten und beschwerlichen Weg auf sich genommen hat (254f. *te propter Paphias sedes Cypronque relinqui, / te propter libuit tantos explere labores...*).⁷¹⁶ Beides würde man in der traditionellen Epik in umgekehrter Rollenverteilung erwarten. Aber auch im Folgenden ist es die anmutige Liebesgöttin, welche die Schönheit Marias in höchsten Tönen preist (260–275) und darauf hinweist, dass diese Frau Göttinnen wie Aurora oder Diana an körperlichen Vorzügen übertreffe; sie deutet an, dass Maria eines Gottes wie Bacchus als Ehemann würdig ist. Auch in der Rede der Venus fehlt – wie bei Honorius und Roma – nicht der ausdrückliche Hinweis aus dem Mund der Göttin, dass die menschliche Figur angebetet werden wird (277f. *iam te venerabitur Hister, / nomen adorabunt populi...*); auch hier präsentiert die Göttin – wie Roma für Stilicho – ein von Götterhand angefertigtes Kleidungsstück für ihr menschliches Gegenüber (282–285). Aus der ganzen Szene gewinnt man somit den Eindruck, dass es Maria ist, die an Macht über der Göttin Venus steht, nicht umgekehrt.

⁷¹⁵ Gut Dewar (1996) ad loc., der Vergleichspassagen aus Vergil und Valerius Flaccus anführt, wo es umgekehrt eine Götterfigur ist, die einen Menschen mitten in der Rede alleine stehen lässt. Noch zu schwach ist Dewars Aussage „That it is here the mortal who interrupts should therefore perhaps be taken as indicating that he is on an equal footing with the gods“: Honorius ist nicht auf einer Ebene, sondern er steht über der Göttin.

⁷¹⁶ Man beachte das zweimalige *te propter* jeweils am Beginn des Verses – ein klar hymnisches Element; vgl. o. Anm. 427. Claudian verwendet es auch sonst gern: Vgl. etwa Hon. III 89 und 83 (Verherrlichung der übermenschlichen Macht des Honorius über die Natur) sowie Mall. 192 (Hymnus auf die göttliche Iustitia).

Lediglich menschlichen Protagonisten, die zwar Positivfiguren, aber weder Herrscher noch Mitglieder des Kaiserhauses sind, begegnen die Götter bei Claudian nicht ganz offen in einer unterlegenen Position, sondern einigermaßen selbstbewusst: Als Iustitia im *Panegyricus auf Mallius Theodorus* die Gesetze verwaist sieht (116f.), wendet sie sich an Theodorus und beklagt sich, die Musen hätten ihn ihr entzogen, die Gesetze würden ihn längst zurückfordern (...*Musaeque tot annos / eripuerunt mihi. Pridem te iura reposcunt!* 138f.). Der Angesprochene zeigt sich zuerst zwar widerwillig, in Iustitias Dienste zu treten (174–188), stimmt aber schließlich doch zu (189–197) und erkennt somit die größere Macht der Gottheit über ihn gewissermaßen an.⁷¹⁷

Ganz greifen die alten Vorgaben epischer Technik – Götter sind mächtiger als Menschen und wissen mehr als diese – in Claudians politischen Gedichten nur im Fall von Negativfiguren wie Rufin: Dieser fügt sich den Befehlen Megaeras angesichts deren Macht und angesichts der von ihr in Aussicht gestellten Reichtümer, ohne genau zu wissen, um wen es sich bei seinem dämonischen Gegenüber eigentlich handelt. Rufin wird nichtsahnend zum ausführenden Werkzeug des Bösen. In der Unterwelt kann er sich schließlich die Anschuldigungen des Minos bloß anhören und seine Strafe entgegennehmen; zu einer Reaktion ist er nicht fähig.⁷¹⁸

Ebenso wird aus Eutr. 2 klar, dass der Götterapparat bei Claudian nur dann die traditionellen Machtverhältnisse zwischen menschlicher und göttlicher Ebene widerspiegeln kann, wenn er sich gegen die von Claudian gebrandmarkten Personen richtet. Bei Frühlingsbeginn sieht der grimmige Kriegsgott Mars den ausgelassenen Zug von Eutrop und seinen Leuten; zornig wendet er sich an Bellona und lässt sich in einer langen Rede über die Verkommenheit der Byzantiner aus, befiehlt schließlich seiner Gesprächspartnerin, Krieg und Verwüstung über dieses Volk zu bringen (95–159). Nachdem in einer ausführlichen Szene die Macht des Gottes über die Natur geschildert worden ist (160–173)⁷¹⁹, erfährt man, wie Bellona sich zu den Goten aufmacht, um deren Führer Tribigild – in Gestalt von dessen Frau – in ihrem Sinne zu instrumentalisieren und gegen Eutrops Byzantiner aufzuhetzen (174–194).⁷²⁰ Hier, wo der

⁷¹⁷ Zu diesem Auftritt der Iustitia vgl. Döpp (1980), 154–156.

⁷¹⁸ Zur Interaktion Rufins mit übermenschlichen Figuren vgl. u. 247f.

⁷¹⁹ Dazu vgl. o. 92.

⁷²⁰ Zu den klassischen Vorbildern der Szene vgl. Hübner (1970), 107–109, Schweckendiek (1992), 202f. und 205 sowie Long (1996), 101–104. Die Verbindung von Mars und Bellona wird wieder aufgegriffen von Merobaudes, pan. 2,35–41 (p. 12 Vollmer). In Get. 623–630 spricht Claudian von der Gier von Alarichs Gattin, die ihren Mann zu Plünderungen angestiftet habe, was an das Gespräch zwischen Tribigild und dessen vermeintlicher Frau erinnert. Interessant auch, dass Ammianus Marcellinus die Gattin des grausamen Gallus als *Megaera quaedam mortalis, inflammatrix saevientis adsidua, humani cruoris avida nihil mitius quam maritus* bezeichnet (14,1,2).

von Claudian negativ bewertete Gote gegen den noch negativer bewerteten Eunuchen losgelassen wird, kann die menschliche Figur ganz „klassisch“ als nicht mehr denn ein Werkzeug in den Händen der Götterfigur dargestellt werden: Es liegt ohnehin nicht im Interesse des Dichters, dem Barbaren innerhalb des Erzählganzen mehr Macht als nötig zuzusprechen oder gar Sympathien für ihn zukommen zu lassen. Bellona bittet Tribigild in ihrer Rede (194–229) nicht etwa, so wie Claudians Götter Honorius und Stilicho um Beistand zu bitten pflegen, vielmehr befiehlt sie ihm: *Tu rumpe quietem*⁷²¹ ... *incipi barbaricae tandem te reddere vitae*. Darüber hinaus verhöhnt sie immer wieder seine Schwäche, um ihn zum Handeln anzustacheln (*me nimium timido, nimium iunxere remisso / fata viro...*). Am Ende bricht sie abrupt ab, verwandelt sich in einen schrecklichen Vogel und entschwindet, lässt also ihr menschliches Gegenüber in aller Bestimmtheit stehen, ohne eine Antwort abzuwarten (229–232). Tribigild ist zuerst starr vor Furcht, dann macht er sich unverzüglich daran, den Auftrag der Gottheit – Claudian verwendet an dieser Stelle die eindeutige Wendung *iussa deae* – umzusetzen (233–236 *ille, pavor postquam resoluto corde quievit / et rigidae sedere comae, non distulit atrox / iussa deae...*).⁷²² Dies ist – gemessen an den Vorgaben traditioneller Epik – ein „klassischer“ Ablauf einer Götterszene, insofern die unumschränkte Oberhoheit der Gottheit über die menschliche Figur dargestellt wird. Bei Claudian ist dies aber gerade die Ausnahme und nur bedingt durch die besondere Absicht der Invektive, den politischen Gegner abzuwerten und anzuschwärzen.

Um zusammenzufassen: Im direkten Kontakt von Götterfiguren mit menschlichen Protagonisten wirkt die Behandlung des „Götterapparats“ durch Claudian nur oberflächlich traditionell und im Einklang mit alter epischer Technik. Tatsächlich dienen die entsprechenden Szenen meist dazu, die Macht der menschlichen Heldenfiguren zu verherrlichen und sie als die Götter überragend darzustellen.⁷²³ Nur die menschlichen Negativfiguren werden in ihrem

Hinter all diesen Partien verbirgt sich zweifellos ein misogynies Element, das Claudian in Eutr. 2 mit grimmiger Komik (der wilde Barbar wird von seiner wahrhaft furienartigen Frau beschimpft) behandelt.

⁷²¹ Ähnlich der Vorwurf Megaeras, als sie Rufin aufhetzt: *Otia te, Rufine, iuvant frustra que iuventae / consumis florem patriis inglorius arvis?* (Ruf. 1,140f.)

⁷²² In der Folge verwüsten Tribigilds Horden das phrygische Land (238–278), bis wieder eine Götterfigur auftritt und ihr Los beklagt: In diesem Fall ist es Kybele, deren Region verheert wird (279–303). In ihrer Rede flicht Claudian aber keine ausdrücklichen Bitten an Honorius oder Stilicho ein, da dies dem Abschluss des Gedichts, dem bereits diskutierten Auftritt der Aurora vorbehalten ist. Der hilflosen Kybele bleibt nichts anderes zu tun als samt ihrem traditionellen Anhang zu klagen: *Dixit et ad tristes convertit tympana planctus. / Labentem patriam sacris ululatus Attis / personat et lacrimis torvi maduere leones*. Absurd Garambois-Vasquez (2007), 199 über die Gründe der Verheerung Phrygiens: „C'est sans doute que la Phrygie ... n'est pas le lieu de l'harmonie absolue originelle, elle incarne un ordre ancien (celui de Théodose?) ... dont l'organisation ne peut être compatible avec l'ordre olympien du monde, qu'il contrarie.“

⁷²³ Eine gewisse Sonderstellung nehmen die Gespräche von Honorius und Arcadius mit ihrem vergöttlichtem Vater bzw. Großvater in Gild. 227–324 und 325–348 ein. Insgesamt zeigt Claudian hier die beiden regierenden

Verhältnis zu den Göttern insofern „eposkonform“ präsentiert, als sie schwache Figuren abgeben, die den Göttern als mehr oder weniger unselbständige Werkzeuge zur Realisierung der eigenen Pläne dienen.

c) Die menschliche Sphäre im Spiegel der reinen Götterhandlung

Aufschlussreich für Claudians poetische Technik sind auch solche Szenen, in denen ausschließlich göttliche Protagonisten auftreten, denn ihnen lässt sich ebenfalls entnehmen, wie das Verhältnis zwischen menschlicher und göttlicher Ebene gedacht ist bzw. wie es vom Rezipienten aufgefasst werden soll. Es zeigt sich das selbe Bild wie bei Gott-Mensch-Szenen: Über weite Strecken haben die Götter jene Macht und jene grundsätzliche Bedeutung eingebüsst, die sie in der früheren Epik auszeichnet. Mehr noch: In vielen Szenen, in denen ausschließlich göttliche Protagonisten auftreten, wird in besonderem Maße deutlich, dass die göttliche Ebene in den politischen Gedichten Claudians nicht mehr in vollem Maße literarisch souverän existiert, sondern dass sie ihre Daseinsberechtigung weitgehend aus dem panegyrischen Ziel der jeweiligen Dichtung bezieht, einzelne Protagonisten zu verherrlichen oder zu verdammen. Gleichwohl sind die jeweiligen Szenen auch durch das bereits hinlänglich bekannte Ziel der Anbindung an die literarische Tradition motiviert, weshalb sie äußerlich weitgehend aufgebaut erscheinen aus Elementen, die dem Rezipienten aus der früheren Epik vertraut sind, zu welcher eine gedankliche Verbindung hergestellt werden soll.

Beginnen wir mit Ol.Prob. 205–265, eine Szene, in welcher die Verleihung der Konsulatswürde an Olybrius und Probinus aus der göttlichen Perspektive des Tiberinus dargestellt wird.⁷²⁴ Der Abschnitt wird eingeleitet mit einem Donnerzeichen Jupiters (205–211) und mit der ausführlichen Ekphrasis des Flussgottes und seiner Umgebung (212–225), also mit der Kombination von gleich zwei typisch epischen Elementen, die für jenen „epischen

Kaiser in einer leicht schwächeren Position als ihre Gesprächspartner, doch ist sein Bestreben deutlich, Honorius als kaum unterlegen darzustellen, während Arcadius – der den „bösen“ Osten repräsentiert – sich indirekt Kritik gefallen lassen muss und schließlich verspricht, künftig auf die Befehle seines Vaters zu hören (*Iussis, genitor parebitur ultro. / Amplector praecepta libens...* 321f.). Nicht außer Acht lassen darf man freilich, dass es nicht „gewöhnliche“ Götterfiguren sind, die hier agieren, sondern vergöttlichte Menschen, und noch dazu solche, die bereits zu Lebzeiten Objekt der Panegyrik Claudians gewesen sind. Vgl. zu dieser Szene von Gild. Schindler (2009), 101–105.

⁷²⁴ Dazu vgl. auch Schindler (2009), 73–75. Der Fluss Tiber bzw. die ihn verkörpernde Gottheit ist in der Literatur seit jeher eng mit der Stadt Rom verbunden; vgl. Buchheit (1963), 178–183 und Roberts (2001), 551f. Als handelnde Figur wird Tiberinus etwa in der so genannten *Consolatio ad Liviam* eingeführt (221–252): Der Gott beobachtet traurig die Bestattungsfeierlichkeiten für Drusus und möchte schon eingreifen, doch Mars hält ihn ab und lobt den Verstorbenen. Die Szene erinnert strukturell (Ekphrasis des Flussgottes; Tiberinus als Beobachter der Menschenhandlung) und funktionell (panegyrische Ausrichtung) an Ol.Prob., was auf die rhetorische Tradition hinweist. Panegyrisch genutzt wird der Tiber weiters in pan. 12,18, wo ein ausführliches Gebet an ihn wiedergegeben und dem Fluss für seine Unterstützung Kaiser Konstantins gedankt wird (ähnlich der Hymnus auf die Etsch im Panegyricus des Ennodius auf Theoderich p. 274,1–10 Hartel).

Ton“ sorgen, den Claudian seinen Rezipienten insgesamt bieten möchte.⁷²⁵ Die auffällige Verbindung des Götterzeichens und des Götterauftritts steht freilich in einem eigenartigen Verhältnis zu der tatsächlichen Bedeutung der Götterfiguren im Hinblick auf das Handlungs-ganze: Jupiter hat in *Ol.Prob.* zuvor keine Rolle gespielt und wird auch im Folgenden keine spielen. Die Figur des Tiberinus braucht Claudian nur deshalb, um aus göttlichem Mund das Lob der menschlichen Protagonisten verkünden zu können: Der Flussgott beobachtet nämlich die Konsulatsfeierlichkeiten und kommentiert diese in einer langen direkten Rede (230–262), was Claudian die Gelegenheit gibt, das, was er als panegyrischer Dichter anlässlich des Festaktes zu sagen hat, mindestens teilweise auf einen anderen Sprecher auszulagern. Diese Übertragung der weitgehend deskriptiv und laudativ ausgerichteten Rede auf eine auftretende Figur kommt nicht nur dem epischen Eindruck des Gedichtganzen zu Gute, sie erzeugt außerdem ein gewisses Gefühl von Objektivität beim Rezipienten, was letztlich die panegyrische Aussage unterstützt. Staunend erstarrt Tiberinus über den Glanz der Veranstaltung, wie sonst im Epos umgekehrt Menschen über göttliche Zeichen staunen (*obstipuit visu suspensaque gaudia vocem / oppressam tenuere diu... 234f.*).⁷²⁶ Ausgerechnet die Gottheit Tiberinus weist stolz darauf hin, dass die zeitgenössische Realität den (lügnerischen) Mythos überbiete (*Respice, si tales iactas aluisse fluentis, / Eurota Spartane, tuis! Quid protulit aequum / falsus olor, valido quamvis discernere caestu / noverit et ratibus saevas arcere procellas?* 236–239). Hier liegt eine besondere Form der panegyrischen σύγκρισις vor, wie sie Claudian oft in eigener Person als Erzähler anwendet.⁷²⁷ Im Mund der Gottheit wirkt sie freilich etwas eigenartig und zeigt, dass die Souveränität der göttlichen Ebene nur noch bedingt gegeben ist. Im Folgenden preist Tiberinus die beiden Konsuln als neue Dioskuren, denen es bestimmt sei, als Götter in den Himmel einzugehen (240–247).⁷²⁸ Wenn er direkt im Anschluss sagt *nunc pateras libare deis ... libet* (247f.), dann meint er mit jenen *di* zweifellos auch die künftigen Götter Olybrius und Probinus.⁷²⁹ Außerdem ruft Tiberinus seine Naiaden zum Festtanz auf (248f.) und schildert die wunderbare Sympathie der Natur mit den neuen Konsuln (250–262).⁷³⁰ In all diesen Details betont die Gottheit Tiberinus den göttlichen Status der beiden Konsuln. Nach seiner Rede verschwindet Tiberinus wieder aus der Handlung (263–265), in der er ohnehin sehr passiv gewesen ist und keine Aktion im eigentlichen Sinn gesetzt hat. Die Szene ist ganz im göttlichen Bereich gehalten (Jupiter, Tiberinus und seine

⁷²⁵ Zu den Vorbildern im Einzelnen vgl. Taegert (1988) ad loc.

⁷²⁶ Die Wendung *obstipuit visu* ist übernommen aus Vergil, *Aen.* 5,90. Dort ist es bezeichnenderweise der Mensch Aeneas, der von einem wunderbaren Ereignis ergriffen ist.

⁷²⁷ Vgl. insbesondere *Get.* 1–35 und dazu u. 250.

⁷²⁸ Dazu vgl. o. 113f. und 149–157.

⁷²⁹ Anders – aber kaum richtig – Taegert (1988) ad loc.

⁷³⁰ Dazu vgl. o. 113f.

Nymphen), sie erscheint aber eher als eine Art Versatzstück aus der epischen Tradition, und ihre Funktion ist für Claudian nicht nur eine literarische (Anbindung an jene Tradition), sondern vor allem eine panegyrische: Durch die göttliche Ebene der epischen Tradition wird die menschliche Ebene der zeitgenössischen Protagonisten verklärt. Ihre Daseinsberechtigung bezieht die göttliche Ebene in erster Linie aus dieser panegyrischen Funktion.

Große Ähnlichkeit mit der eben besprochenen Szene aus Claudians frühestem politischen Gedicht hat eine aus seinem spätesten: In Hon. VI 146–200 beobachtet der Flussgott Eridanus (also der Po) den fluchtartigen Abzug der Goten aus Italien und kommentiert das Geschehen. Wie Tiberinus sitzt Eridanus anfangs in seiner unterirdischen Wassergrotte (146–151), als plötzlich eine Naiade herbeieilt und ihm von Alarichs Niederlage und Rückzug berichtet (152–158). Das Auftauchen und Nachschauen von Eridanus gibt Claudian Gelegenheit zu einer ausführlichen Ekphrasis des Flussgottes (159–177), wie man sie ähnlich auch in Ol.Prob. findet. Es folgt ein Monolog des Gottes (178–192) und eine kurze Szene, in welcher er die anderen Flüsse Norditaliens sowie einige Naturgottheiten zur Freude aufruft (193–200). Zwar erwähnt Eridanus nicht ausdrücklich, wer Alarich besiegt hat, sondern hebt allgemein die Hybris des Gotenführers hervor (*tunc Giganteis urbem temptare deorum / adgressus furibus?* 185f.) und verweist durch das Beispiel des Phaeton (186–190) auf eine mythische Figur, die von den Göttern zu Fall gebracht worden ist⁷³¹, doch macht dies nur umso deutlicher, dass die Gottheit Eridanus in der vorliegenden Partie eine ausschließlich ornamentale Rolle zu spielen vermag. Der Flussgott ist Beobachter und Kommentator der Szene, aber kein handelnder Akteur; es ist auch keine andere Gottheit, die Alarich vertrieben hätte, sondern der weströmische Kaiser Honorius und insbesondere dessen General Stilicho, wie Claudian an anderen Stellen dieses Gedichts ebenso wie in Get. herauszustellen nicht müde wird. Die *urbs deorum* Rom, von welcher Eridanus spricht, kann von den angesprochenen Göttern gar nicht selbst verteidigt werden, sondern ist auf den Einsatz von jenen menschlichen Protagonisten angewiesen, denen Claudians Panegyrik gilt.⁷³² Dies wird wenig später deutlich zum Ausdruck gebracht in Alarichs Rede vor seiner endgültigen Flucht (274–319): Der Gote macht neben trügerischen Vorzeichen und einem undeutlich bleibenden *fatum* (vgl. *terra sinistra / auguriis calcata mihi* 274f.; *hoc aspera fati / sors tulerit Martisque vices* 282f.) keine göttliche Instanz für sein Scheitern verantwortlich, sondern den römischen Heerführer (300–319), der in Alarichs Wortwahl *fatalis semper Stilicho* (301) zu einer göttergleichen Figur

⁷³¹ Vgl. dazu Lawatsch-Boomgaarden (1992), 191, die richtig sieht, dass den mythischen Fährnissen, an denen Phaeton gescheitert ist, in der Darstellung Claudians der „übermächtige Gegner“ Stilicho entspricht.

⁷³² Man vergleiche als Kontrast Silius 12,709–728, eine Szene, in welcher diverse Gottheiten persönlich zum Schutz Roms aufmarschieren, als Hannibal gegen die Stadt vorrückt, woraufhin sich der punische Feldherr zur Umkehr genötigt fühlt.

emporwächst, die auf einer Ebene wie das *fatum* steht.⁷³³ Kurioserweise arbeitet Claudian bei seiner Darstellung des Gotenkonflikts die epische Atmosphäre so weit aus, dass er den feindlichen Barbaren an einer (freilich recht beiläufig wirkenden) Stelle eigene, offenbar traditionell-heidnisch gedachte Götter zuspricht, ähnlich wie er Stilicho in Ruf. 1,332–339 zu Mars beten lässt, obwohl es sich bei den historischen Goten um arianische Christen handelte, denen in Stilicho und seinen Männern ebenfalls Christen gegenüberstanden: *Non ita di Getici faxint Manesque parentum / ut mea converso relegam vestigia cursu* ruft Alarich in Get. 528f. trotzig und voll Überheblichkeit aus, als ihm von den eigenen Leuten nahegelegt wird, sich zurückzuziehen und nicht weiter mit Rom einzulassen.⁷³⁴ Machtlos sind die epischen Götter freilich auf beiden Seiten – nur stehen die einen auf der Seite von Honorius und Stilicho, den tatsächlich mächtigen Lichtfiguren bei Claudian.

Am deutlichsten wird die schwache und unselbständige Position der göttlichen Ebene in den politischen Gedichten Claudians paradoxerweise dort, wo die Götterhandlung besonders breit ausgeführt erscheint, nämlich in Gild.⁷³⁵ Die Handlung des Gedichts setzt mit einem gut epischen *concilium deorum* ein, genauer gesagt mit dem Auftritt der schwer angeschlagenen und um ihren Untergang fürchtenden Roma (*exitii iam Roma timens...* 17–27) im Olymp. Traurig bringt die Göttin Jupiter ihre Klagen⁷³⁶ in einer langen Rede vor (28–127): Als Bittstellerin komme sie (*advenio supplex* 31), die um ihre Versorgung flehen müsse (*nunc pabula tantum / Roma precor* 34f.). Sie zählt einiges von dem Unglück auf, das ihr widerfahren ist, und stellt fest, dass sie nur noch ein Schatten ihrer selbst sei (*in qualem paulatim fluximus umbram* 45). Der Grund dafür ist, dass der nordafrikanische *comes Africae* Gildo die für Rom lebenswichtigen Getreidelieferungen eingestellt habe.⁷³⁷ Die völlige Abhängigkeit der Göttin Roma von dem Menschen Gildo wird überdeutlich in der Aussage *pascimur arbitrio Mauri ... ut famulae praebere cibos vitamque famemque / librat* (70–72). Mehr als die triste Gegenwart im Spiegel der glorreichen Vergangenheit zu beklagen (76–127) bleibt Roma freilich nicht zu

⁷³³ Ganz ähnlich auch in der Rede eines gotischen Alten in Get., der Alarich vor dem Angriff warnen möchte: *Si temnis Olympum / a magno Stilichone cave, qui semper iniquos / Fortuna famulante premit* (511–513). Auch hier wird – im Mund eines Gegners, was besonders eindrucksvoll ist – dem römischen *magister militum* eine Machtposition zugesprochen, die jene der Götter übertrifft.

⁷³⁴ Zweifellos richtig die Einschätzung Gnilkas (1973), 155 zu *di Getici*: „...hierin zeigt sich deutlich, wie wenig Claudian gewillt ist, die Fiktion einer noch intakten antiken Götterwelt preiszugeben. Irgendeine Konfrontation altrömischen und christlichen Glaubens wird gar nicht beabsichtigt...“

⁷³⁵ Dazu vgl. Olechowska (1974), Fo (1982), 200–205, Bruzzone (2004), 131–135 sowie Schindler (2008), 340–343 und (2009), 97–101.

⁷³⁶ ...*tales orditur maesta querellas* (27). Wie bereits festgehalten wurde, ist Weinen und Klagen typisch für Claudians Roma. Begriffe wie *queror* und *querela* erscheinen geradezu fest verbunden mit der Göttin. Zu der Rede vgl. Gärtner (1996/97).

⁷³⁷ Zum historischen Hintergrund vgl. Janßen (2004), 77–103. Zur literarischen Verarbeitung durch Claudian Scheithauer (2004).

tun.⁷³⁸ Als sie schließlich unter Tränen schließt (*sic fata refusis / obticuit lacrimis* 127f.), stimmen die anderen Götter der olympischen Versammlung in ihre Verzweiflung ein (128–132): *Mater Cytherea parensque / flet Mavors sanctaeque memor Tritonia Vestae / nec Cybele sicco nec stabat lumine Iuno. / Maerent Indigetes et si quos Roma recepit / aut dedit ipsa deos.*⁷³⁹ Jupiter will beruhigen (132f.), da betritt die göttliche Africa in einer ähnlich bemitleidenswerten Aufmachung wie Roma die Szene (134–139; *...insanis quatiens ululatus axem / et contusa genas...*).⁷⁴⁰ Auch sie hält eine lange Klagerede (139–200), die im Kern den Ausführungen der Roma entspricht: Dem tyrannischen Gildo hilflos ausgeliefert (139–162) kann Africa diesen menschlichen Protagonisten nur ohnmächtig beschimpfen (162–200). Jupiter beruhigt daraufhin die beiden Göttinnen und flößt Roma wieder jugendliche Frische ein (201–212), doch kann selbst der Göttervater nicht direkt helfend eingreifen, sondern muss auf einen Menschen verweisen, der die Lage in Ordnung bringen soll: *Nec te, Roma, diu nec te patiemur inultum, / Africa. Communem prosternet Honorius hostem* (204f.). Die ganze Szene läuft somit auf eine panegyrische Aussage im Sinne des weströmischen Kaisers hinaus. Claudian versteht sie freilich in mancherlei Hinsicht zu nutzen: Zum Einen weist das *concilium deorum* mit all seinen traditionell wirkenden Elementen Gild. als der epischen Dichtungsgattung zugehörig aus.⁷⁴¹ Zum Anderen wird das Publikum in Romas und Africas Reden über den für das Verständnis notwendigen historischen Hintergrund der Handlung „aufgeklärt“, und zwar ganz im Sinne von Honorius und Stilicho. Von zentraler Bedeutung ist aber das panegyrische Element: Die Götterhandlung von Gild. existiert ganz offensichtlich auch in jenen Szenen, in denen keine menschlichen Figuren auftreten, nur deshalb, weil ein bestimmtes Bild von bestimmten zeitgenössischen Persönlichkeiten entworfen werden soll. Hier der grausame Barbar Gildo, der für Chaos und Verbrechen aller Art verantwortlich gemacht wird, auf der anderen Seite der römische Kaiser Honorius, der allein diesen Missständen abhelfen kann. Roma fleht zwar die umstehenden Götter um Hilfe an (116–127; *di, quibus iratis crevi, succurrite tandem, / exorate patrem...*), die Hilfe kann aber nur von einem Menschen kommen, weil die traditionell höchste Gottheit Jupiter selbst nichts

⁷³⁸ Man beachte Romas verzweifelter *nunc quid agam?* (113), das aus ihrem Mund beinahe gleichlautend (*sed quid agam?*) in Eutr. 1,396 wiederkehrt. Die göttliche Roma erscheint bei Claudian fast immer als mehr oder weniger verzweifelte Bittstellerin; stets ist sie auf menschliche Hilfe bei ihren von Menschen verursachten Problemen angewiesen.

⁷³⁹ Das *dedit ipsa deos* weist auf vergöttlichte Kaiser hin, wie sie in der Figur des Theodosius im Folgenden zu Handlungsträgern werden. Kirsch (1989), 180 urteilt richtig, wenn er von einer „merkwürdigen Dürftigkeit der Götterversammlung mit Göttern, die nichts tun als weinen und klagen“ spricht.

⁷⁴⁰ Zu Claudians Bild von Afrika vgl. Maritz (2000), speziell zu seiner göttlichen Africa 90–99.

⁷⁴¹ Invektivische Elemente fehlen (v.a. in der Rede der Africa) keineswegs, doch ist der Versuch von Garambois-Vasquez (2007), 20–40, Gild. insgesamt als Invektive wie Ruf. oder Eutr. zu behandeln, verfehlt. Bruère (1964) berücksichtigt Gild. in seiner Diskussion der Invektiven Claudians zwar ebenfalls, doch stellt er klar „that the last [Gild.] is the beginning of an unfinished epic, not an invective“ (223).

anderes tun kann als auf das baldige Eingreifen des Kaisers zu verweisen. Fortgesetzt wird die Handlung durch den Auftritt von zwei ehemals menschlichen Figuren, den nun vergöttlichten Theodosii (213–226), die – wenig überraschend – energischer erscheinen als die göttlichen Personifikationen und die traditionellen Götter der olympischen Szene.⁷⁴² Endgültig in Angriff genommen und durchgeführt wird die Aktion gegen Gildo aber von menschlichen Protagonisten: In der Feldherrenrede des Honorius an seine Soldaten (424–466) spielen die Götter keine Rolle, man kämpft für den Kaiser und verlässt sich dabei auf die eigene Tüchtigkeit (*„si quid pro me doluistis, in armis / ostentate mihi“* 428f.). Auf die Worte des Honorius folgt ein von Jupiter gesandtes, bestätigendes Götterzeichen (467–478), das freilich nicht mehr ist als eine Art von nachträglicher Zustimmung der göttlichen Sphäre zu den Ausführungen des Herrschers, denen nichts mehr hinzuzufügen ist.⁷⁴³ Auf See vertrauen die Soldaten schließlich lieber der übermenschlich erscheinenden Macht des Honorius als göttlichem Beistand: *„Certa fides caeli, sed maior Honorius auctor ... Si mihi tempestas Libyam ventique negabunt, / Augusti fortuna dabit“* (499–504).⁷⁴⁴ Die göttlichen Personifikationen und die olympischen Götter von Gild. erscheinen somit gleichermaßen angewiesen auf die menschlichen Protagonisten der Handlung, denn jene sind die eigentlichen Machtfiguren im episch-panegyrischen Kosmos Claudians.⁷⁴⁵

Im Vergleich mit den Zielpersonen der Panegyrik wirken bei Claudian aber nicht nur „gute“ Götter wie die traditionellen Olympier und diverse göttliche Personifikationen als schwächlich und geradezu ohnmächtig, auch die „bösen“ Götter wie z.B. die dämonischen Furien müssen sich ihren menschlichen Gegenspielern unterordnen. So spricht Allecto in ihrer Rede im „Höllenkonzil“ von Ruf. 1 (45–65) selbst von der Ohnmacht der bösen Mächte und hält fest: *„Heu nimis ignavae, quas Iuppiter arcet Olympo, / Theodosius terris.“*⁷⁴⁶ Der Kaiser wird von der Furie in seiner Bedeutung ausdrücklich mit der höchsten römischen Gottheit gleichgesetzt; beide stellen übermächtige Gegner für die Unterweltdämonen dar. Bei der kurz darauf folgenden Aussage Megaeras *„Signa quidem, sociae, divos attollere contra / nefas est nec posse reor“* (86f.) wird man unter den genannten *divi* demnach auch Theodosius mitverstehen dürfen. Die eigentliche Rolle des Retters wird am Ende von Ruf. 1 aber Honorius zugesprochen: Nachdem Megaera sich mit ihren jüngsten Erfolgen gebrüstet hat (354–367), bildet eine Rede der Iustitia den Schlusspunkt des Gedichts (368–387). Hier wird

⁷⁴² Vgl. dazu o. Anm. 723.

⁷⁴³ Ähnlich Schindler (2009), 108: „Hier wird nochmals klar, daß der Mensch bei der Entscheidungsfindung nicht mehr auf die Götter angewiesen ist, sondern die Götter sich am Handeln der Menschen orientieren.“

⁷⁴⁴ Zu der Passage vgl. o. 95f.

⁷⁴⁵ Vgl. Olechowska (1978), 16 speziell zu Gild.: „Ils [les dieux] sont toujours pleins de révérence pour leur souverain, en permanente attente de ses volontés et de ses décisions.“

⁷⁴⁶ Dazu vgl. o. 77–80.

Honorius als *debitus ultor* bezeichnet (369), der *laeto promissus aevo* (372) und *nec forti genitore minor* (373) sei, womit an das Bild vom übermächtigen Theodosius vom Anfang des Gedichts angeknüpft wird. In ihren Schlussworten prophezeit Iustitia daraufhin eine kommende Ära unter Honorius, in welcher die Furien endgültig in Ketten gelegt (377–379) und alle wunderbaren Anzeichen eines Goldenen Zeitalters herrschen werden (380–387).⁷⁴⁷ Das theodosianische Kaiserhaus erweist sich somit in der Dichtung Claudians als Sieger nicht nur über menschliche Gegner, sondern auch über die Ränke der infernalischen Unterweltsgottheiten.

In dem Epithalamium nupt., in dem anders als in den hauptsächlich episch oder invektivisch ausgerichteten bzw. durch den Titel als Panegyricus festgelegten Werken kein militärischer Sieg verherrlicht oder ein bestimmter Gegner verunglimpft wird, behandelt Claudian den „Götterapparat“ nur auf den ersten Blick etwas konservativer: Die ausschließlich innerhalb der göttlichen Ebene angesiedelten Szenen nehmen in diesem Gedicht einen großen Raum ein (es handelt sich um den Block 46–227 innerhalb des 341 Verse umfassenden Gedichts); sie sind massiv aus der literarischen Tradition gespeist, muten allerdings über weite Strecken recht ornamental an, da in ihnen wenig Handlung, aber viel Beschreibung in Erzählung umgesetzt wird (Ekphrasis des Reichs der Venus 49–96; Beschreibung der Venus beim Frisieren 99–109; Beschreibung des Triton 144–171).⁷⁴⁸ Doch kommt die panegyrische Funktion von nupt. – soweit es den „Götterapparat“ betrifft – keineswegs nur in den Gott-Mensch-Szenen zum Tragen.⁷⁴⁹ In dem oben genannten Block von reiner „Götterhandlung“ wird zuerst ein Kompliment aus dem Mund von Gottheiten, wie es für Claudians Panegyrik typisch ist, angebracht: Venus vermutet beim Auftritt Amors sogleich, dass dieser eine mächtige Gottheit verliebt gemacht habe (*Iterumne Tonantem / inter Sidonias cogis mugire iuvenca? / An Titana domas? An pastoralia Lunam / rursus in antra vocas? Durum magnumque videris / debelasse deum* 112–116); Amor hat nach eigener Aussage tatsächlich ein *inmane tropaeum* vorzuweisen (117) – allerdings ist es keine der von Venus angeführten Gottheiten, sondern der Kaiser (*Nostrum iam sensit Honorius arcem* 118), für den es selbstverständlich ein großes Lob darstellt, in den Reden von auftretenden Götterfiguren indirekt über die höchsten

⁷⁴⁷ Dazu vgl. o. 112.

⁷⁴⁸ Mit dem hexametrischen Versepithalamium des Statius (silv. 1,2) lag in der römischen Literatur ein autoritatives Muster vor, welches Claudian mit einigen Anpassungen an seine eigenen Ziele aufgreifen konnte; vgl. o. 42. Pavlovskis (1965), 164 hebt zurecht hervor, Statius' Epithalamium sei anders als manche Vorgänger „rather a laudatory poem adressed to the bride and the bridegroom“, es sei „panegyric in tone (...) epic in nature“; dies alles ist für Claudian von größter Bedeutung. Vor allem die traditionellen Elemente in der Darstellung der Venus durch Claudian diskutiert Riboldi (2006).

⁷⁴⁹ Zu diesen vgl. o. 235.

Götter gestellt zu werden.⁷⁵⁰ Claudian bringt direkt im Anschluss noch ein weiteres Kompliment für Maria, Stilicho und Serena an, indem Amor darauf hinweist, dass diese menschlichen Protagonisten der Venus allesamt wohlbekannt sind: ‚*Scis Mariam patremque ducem, qui cuspide Gallos / Italiamque fovet, nec te praeclara Serenae fama latet*‘ (119–121). Vor allem aber findet sich eine weitere, massiv panegyrisch gefärbte Passage ganz am Ende der ausschließlich göttlichen Handlung, als Venus die Gottheiten Hymenaeus, Gratia, Concordia und die *pinnata cohors* der Amores dazu auffordert, ihren Beitrag zur Hochzeit zu leisten (202–227). Die Aufzählung von exotischen und kostbaren Gaben aus aller Welt (*Sabaeos ... Serum ... Sidonias ... Lydia ... Indorum*), die Venus herbeigebracht sehen will, soll auf die Macht des *Imperium Romanum* und indirekt auf die für diese Macht verantwortliche theodosianische Dynastie⁷⁵¹ verweisen, welche ja durch die anstehende Hochzeit vergößert und abgesichert wird: Ausdrücklich werden Geschenke eingefordert, welche erst die Kriegstaten der beiden älteren Theodosii und Stilichos dem Reich erschlossen haben (*Quidquid avus senior Mauro vel Saxone victis, / quidquid ab innumeris socio Stilichone tremendus / quae-sivit genitor bellis...* 219–227). In den Schlussworten *omnes thalamo conferte triumphos* erscheint das Hochzeitsfest somit beinahe zu einer militärischen Siegesveranstaltung umgedeutet, und das im Munde der Liebesgöttin Venus, die kurz zuvor noch ganz konventionell Mars und den durch diesen symbolisierten Bereich von Krieg, Kampf und Gewalt zurückgewiesen hat (*Gradivum, nostri comites, arcete parumper ... procul igneus horror...* 190–201). Venus wird also von Claudian, soweit es geht, im panegyrischen Sinn funktionalisiert; gleichzeitig muss sie aber auch jene Rolle als Liebes- bzw. Hochzeitsgöttin einnehmen, die ihr innerhalb der Gattungsnormen des Versepithalamiums zukommt, damit nupt. äußerlich möglichst bruchlos an diese Literaturtradition anschließen kann. Dieser Balanceakt lässt das Gedicht in seiner Gesamtheit betrachtet – trotz aller im Detail fein ausgeführten Szenen – etwas unausgeglichen erscheinen.⁷⁵²

⁷⁵⁰ Merkwürdig Frings (1975), 59: „Es bieten sich hier zwei Möglichkeiten der Interpretation: Claudian singt ein übermäßiges panegyrisches Lob auf Honorius; oder wir werden hier eine versteckte, abschätzige Bemerkung über den jungen Prinzen hören dürfen. Denn von *magnus* und *durus* kann bei Honorius keine Rede sein.“ Die Annahme, bei Claudian könnte sich Kritik an den Zielpersonen seiner Panegyrik finden lassen, ist grundverkehrt; vgl. auch o. Anm. 402.

⁷⁵¹ Vergleichbar im Sinne dieses dynastischen Gedankens das Vorhandensein von Venus auf der Konsularrobe Stilichos in Stil. 2,354–357: *Venus hic invecta columbis / tertia regali iungit conubia nexu, / pinnatique nurum circumstipantur Amores / progenitam Augustis Augustorumque sororem*. Einerseits wird durch das traditionelle Bild der Liebesgöttin mit Tauben, Amores usw. literarische Kontinuität signalisiert, andererseits werden all die traditionellen Elemente funktionalisiert zu einer politischen Aussage. Zu dieser vgl. Felgentreu (2001), 101–103.

⁷⁵² Vgl. etwa Frings (1975), 80 über das plötzliche Verschwinden der Venus aus der Handlung nach ihrem Auftritt mit Maria: „Claudian verliert kein Wort mehr über sie. Sie wird nicht mehr gebraucht, ähnlich wie Amor, der v. 122 ebenfalls von der Bühne abtritt, nachdem er mit Venus gesprochen hat. Beide sind nur Statisten bei der Hochzeit, agieren aber in der Hauptrolle im Epithalamium.“ Und allgemein zur Götterhandlung (71, Anm. 1):

Die finale Götterszene von Stil. 2 mit der Ouroboroschlange, Natura und dem Sonnengott (Stil. 2,424–476) dient – wie bereits ausgeführt wurde⁷⁵³ – vor allem dazu, dem Konsulatspanegyrikus einen durch Einbezug der göttlichen Ebene literarisch veredelten Schlusspunkt zu verleihen, wie Claudian ja auch andere politische Gedichte gern mit einer längeren wunderbar überformten Passage abschließt und sozusagen krönt (Ruf. 1: Megaera und Iustitia; Ruf. 2: Minos und die Unterwelt; Mall.: Die Musen; Eutr. 1: Roma; Eutr. 2: Aurora; Stil. 3: Diana und ihre Nymphen). In diesem Fall wird der „Götterapparat“ panegyrisch instrumentalisiert, indem der Topos vom anbrechenden Goldenen Zeitalter plastisch in ein wunderbares Tableau umgesetzt erscheint: Die Szene findet ihre eigentliche Berechtigung darin, dass aus dem erlauchten Mund des Sonnengottes das Konsulat Stilichos angekündigt, und dass dieses Konsulat als besonders glücklich bezeichnet wird (*En, cui distulimus melioris saecla metalli, / consul adest...* 454–466). Auch wenn Claudians Götter hier nicht schwach oder abhängig von Menschen erscheinen, wie das in anderen Passagen der Fall ist, so kann man doch nicht übersehen, dass sich ihre Daseinsberechtigung erschöpft in der literarischen Schmuckfunktion einerseits und als Vermittler der panegyrischen Botschaft andererseits.

Zum reinen Ornament degradiert, also sowohl von einer grundlegenden literarisch-narrativen wie auch von einer panegyrischen Funktion weitgehend entkoppelt, erscheint der „Götterapparat“ in den politischen Gedichten Claudians, so er denn einigermaßen umfangreich zum Tragen kommt, nur selten, auch wenn dies vor allem in der älteren Forschung öfters behauptet worden ist.⁷⁵⁴ Am ehesten als rein ornamental zu werten sind die Schlusspartien von Mall. (270–340) und Stil. 3 (237–369), in denen die prunkvollen Spiele, welche die neuen Konsuln anlässlich ihres Amtsantritts veranstalten, mithilfe des „Götterapparats“ gleichsam in epische Form gegossen werden; in diesen Szenen wird weder die erzählte Handlung in irgendeiner Weise vorangetrieben, noch nutzt der panegyrische Dichter die poetische Form zu einem besonders auffälligen Lob für die jeweiligen Widmungsträger.⁷⁵⁵ In beiden Fällen soll offenbar in erster Linie ein glänzender Schlusspunkt gesetzt werden. In Mall. erreicht die Nachricht vom neuen Konsul Mallius Theodorus die Muse Urania, die sich in einer langen direkten Rede an ihre göttlichen Schwestern wendet (270–276); in Stil. 3 ist es Diana (*Lato- nia*), die nach der Ernennung Stilichos zum Konsul zu einer noch längeren Ansprache an ihre Nymphen anhebt (237–261). Beide Göttinnen betonen im Grundsätzlichen, einen gebüh-

„Die unausgeglichene Ponderierung ist nicht zu verkennen. Die ganze Serie von Götterszenen steht in keinem rechten Verhältnis zur Haupthandlung...“

⁷⁵³ Vgl. o. 117–119.

⁷⁵⁴ In diese Richtung etwa noch Cameron (1970); vgl. o. 4.

⁷⁵⁵ Derartige Festspiele werden auch geschildert am Ende von Hon. VI (611–639), doch findet hier keine poetische Überhöhung durch Einbeziehung der göttlichen Ebene statt. Zu den Parallelen zwischen den drei Partien vgl. Simon (1975), 245–249 und Dewar (1996), 400–403.

renden Beitrag zu den jeweiligen Feierlichkeiten leisten zu wollen, was Platz für einige Komplimente gibt (*Patimurne, sorores, / optato procul esse die nec limina nostri / consulis et semper dilectas visimus aedes?* Mall. 275–277 ~ *O sociae ... cernitis, ut Latio superi communibus ornent / hunc annum studiis...* Stil. 3,262–268). Beide fordern ihr göttliches Umfeld auf, Tiere und andere Sehenswürdigkeiten für die anstehenden Festspiele zu sammeln (*Miracula plebi / colligite et claris nomen celebrate theatris* Mall. 280f. ~ *Retibus et claustris dilata morte tenendae ducendaeque ferae...* Stil. 3,268–274). Den meisten Raum nehmen im Weiteren aber detailgetreue Beschreibungen der Jagd nach unterschiedlichen exotischen Tieren bzw. der Spiele selbst ein (Mall. 282–332; Stil. 3,275–369); in Mall. wird außerdem abschließend noch einmal kurz dem neuen Konsul gratuliert (Mall. 333–340). In diesen Szenen sollen die Vielzahl von unterschiedlichen auftretenden Götterfiguren (Musen, diverse mit Namen eingeführte Nymhen usw.) gleichsam einen bunten, ja geradezu verspielten Rahmen für all die Details aus Jagd- und Zirkusleben bieten, die Claudian poetisch aufbereitet. Derartige Szenen waren sicherlich nach dem Geschmack des spätantiken aristokratischen Publikums, welches sich mit vergleichbaren bildlichen Darstellungen die eigenen Villen prunkvoll ausschmücken ließ.⁷⁵⁶ Claudian wertet die Passagen freilich auch abgesehen vom Gebrauch des „Götterapparats“ literarisch auf, z.B. durch Einfügung eines für kynegetische Dichtung typischen Katalogs von Jagdhunden in Stil. 3,292–317.⁷⁵⁷ Götterfiguren wie Urania und Diana werden in diesen Szenen nur zum poetischen Schmuck gebraucht bzw. um die narrative Rolle des panegyrischen Dichters der Auflockerung und der Abwechslung halber auf andere Sprecher auslagern zu können.

Auch bei den ausschließlich auf göttlicher Ebene spielenden Szenen kann in den politischen Gedichten Claudians das traditionelle epische Kräfteverhältnis, welches besagt, dass die Götter an Macht und Einsicht in das Handlungs ganze klar über den Menschen stehen, nur dort mehr oder weniger ungebrochen gelten, wo es um die Negativfiguren, also um die politischen Gegner von Honorius und Stilicho, geht.

Rufin weiß nichts von der kosmischen Auseinandersetzung zwischen den Unterweltdämonen und Iustitia (vgl. Ruf. 1,55–57 und 354–387).⁷⁵⁸ Er ist nicht anwesend, als Megaera sich der göttlichen Personifikation der Gerechtigkeit gegenüber mit den Übeltaten rühmt, die ihr

⁷⁵⁶ Zur Jagdleidenschaft der spätantiken Aristokratie vgl. auch o. Anm. 210. Simon (1975), 245f. verweist auf zahlreiche Belege für die Beliebtheit von Jagd und Zirkusspielen in der zeitgenössischen Literatur und bildenden Kunst, insbesondere auf die berühmte Darstellung von *ludi circenses* in der Villa von Piazza Armerina auf Sizilien. Die Ausführlichkeit und der Detailreichtum dieser bildlichen Darstellungen sind durchaus vergleichbar mit den literarischen Passagen bei Claudian.

⁷⁵⁷ Vgl. Keudel (1970), 144f. (seltsamerweise kein Hinweis auf das wichtige Vorbild Ovid, met. 3,206–227).

⁷⁵⁸ Vgl. o. 236.

williges Werkzeug begangen hat (*aspice ... quas mihi Rufinus strages quantumque cruoris / praebeat...* 360–362), und er weiß deshalb auch nicht, dass die Göttin ihm, dem Helfershelfer des Bösen, furchtbare Bestrafung ankündigt (*iam poenas tuas iste dabit, iam debitus ultor / inminet...* 369f.). Das Ende kommt für Rufin völlig unerwartet, und einmal in der Unterwelt angelangt kann er nur den Richtspruch des Minos anhören, ohne selbst etwas vorzubringen (Ruf. 2,498–525). Die Furien, die ihn für ihre Zwecke benutzt haben, sind längst verschwunden, Rufin ist den übermenschlichen Mächten ausgeliefert.

Auch Eutrop erfährt niemals, dass er durch sein Verhalten den Zorn des Mars provoziert hat, weshalb der Gott auf seinen Untergang hinarbeitet (vgl. Eutr. 2,95–159). Im Gespräch mit Bellona (112–159) und bei der anschließenden Demonstration seiner Macht (160–173) wirkt der Kriegsgott so mächtig und „göttlich“ wie kaum eine anderer Gottheit in den politischen Gedichten Claudians. Eutrop und das sich dem Eunuchen würdelos anbietende Ostreich soll mit allen dem Kriegsgott traditionell zustehenden Mitteln bestraft werden (*iam iam largis haec gaudia faxo / compensent lacrimis* 143f.). Zwar flicht Claudian auch in diese Rede der Gottheit ein deutliches Kompliment an Stilicho ein⁷⁵⁹, doch kann Mars anders als etwa Jupiter in Gild. durch die ihm eigene „Kompetenz“ seinen Willen durchsetzen, indem er nämlich gemeinsam mit Bellona und unter rücksichtsloser Instrumentalisierung des Gotenführers Tribigild Krieg, Plünderung und Tod über das Ostreich bringt und so letztendlich den Sturz des Eunuchen in die Wege leitet.⁷⁶⁰

Die Machtposition des Mars in Eutr. 2 stellt freilich innerhalb der politischen Gedichte Claudians die Ausnahme dar. Es zeigt sich in den Götterszenen ohne menschliche Beteiligung insgesamt das selbe Bild wie in den Gott-Mensch-Szenen: Die göttliche Ebene ist vor allem dazu da, um die menschliche zu verherrlichen; die Götterfiguren sind den menschlichen Lichtgestalten der Panegyrik Claudians unterlegen bzw. von ihnen abhängig.

d) Das Fehlen der göttlichen Ebene

Im Hinblick auf die Funktionalisierung des „Götterapparats“ im Sinne der panegyrischen Aussage ist es nur folgerichtig, dass die göttliche Ebene in Claudians politischen Gedichten weitgehend oder ganz ausgeblendet werden kann, wenn ihr Einsatz keinen entsprechenden Nutzen verspricht.

⁷⁵⁹ ...nullaque calcata starent vestigia iuris, / ni memor imperii Stilicho morumque priorum / turpe relegasset defenso Thybride nomen... (124–132)

⁷⁶⁰ Vgl. o. 236f.

Vergleicht man jene beiden Werke Claudians, die in besonders auffälliger Weise als Historische Epen stilisiert sind, nämlich *Gild.* und *Get.*, so liegen im jeweiligen Gebrauch der göttlichen Ebene zwei Extremfälle vor: Während in der dichterischen Behandlung des Feldzugs gegen den revoltierenden *comes Africae* Gildo dieses wunderbare Element eine auffallend prominente Rolle spielt, fehlt es in Darstellung des Siegs über den Gotenfürher Alarich gänzlich.⁷⁶¹ Den wichtigsten Grund für diese Ungleichheit wird man in der unterschiedlichen Rolle sehen dürfen, welche die bedeutendste Zielfigur der Panegyrik Claudians, also Stilicho, bei den jeweiligen historischen Ereignissen gespielt hat: Während der *magister militum* am Feldzug gegen Gildo kaum beteiligt gewesen ist, resultierte der Erfolg gegen Alarich und die Goten nicht zuletzt aus seinem persönlichen Einsatz. Zum Zeitpunkt der Gildo-Krise 397/98 war Stilicho vom Senat in Konstantinopel zum *hostis publicus* erklärt worden, was seine Position verkomplizierte und seinen Handlungsspielraum bedeutend einengte; der Feldzug in Afrika wurde im Auftrag des Honorius von Gildos Bruder Mascezel geleitet, der sich zuvor mit seinem Verwandten überworfen hatte.⁷⁶² Kurz nach dem erfolgreichen Unternehmen wurde Mascezel ermordet, laut Zosimos (5,11,4f.) aufgrund des Neides Stilichos.

Man hat immer wieder vermutet, *Gild.* sei deshalb unvollendet geblieben, weil Claudian letztlich keine Möglichkeit gesehen habe, das Vorgefallene in einer für Stilicho günstigen Form aufzubereiten, bzw. weil von politischer Seite kein Interesse bestanden habe, die Affäre in irgendeiner Weise zu berühren.⁷⁶³ Was immer der Grund für die Unvollständigkeit von *Gild.* sein mag, die auffällige Präsenz des Wunderbaren und insbesondere die prominente Rolle des „Götterapparats“ in diesem Gedicht wird man jedenfalls so erklären können, dass es niemals Claudians Absicht gewesen ist, Mascezel – der lediglich in den Versen 389–399 erwähnt wird⁷⁶⁴ – allzu positiv hervorzuheben. Nicht zuletzt um in diesem besonderen Fall die

⁷⁶¹ Von den 526 Versen, die *Gild.* umfasst, spielen 330 (die Partie 18–348) in der göttlichen oder in der gemischt göttlich-menschlichen Ebene. Das Fehlen des „Götterapparats“ in *Get.* konstatiert z.B. Döpp (1980), 216, der richtig meint: „Aber weder aus der Imitation Lucans noch aus dem Charakter der literarischen Gattung läßt sich das Zurücktreten mythologischer Inszenierung in *Get.* erklären.“ Die Verbindungen von *Get.* zu Lucan untersucht aufschlussreich Balzert (1974), deren These, das gesamte Gedicht sei dem ersten Buch des neronischen Epikers nachgebildet, allerdings zu weit geht. Es wäre interessant zu wissen, ob der „Klassizist“ Claudian ein Epos völlig ohne „Götterapparat“ wie *Get.* vorzulegen gewagt hätte, hätte er diese Technik nicht durch die Autorität Lucans stützen können, der trotz aller Vorbehalte von Theoretikern im späten 4. Jh. zu einem der beliebtesten Dichter geworden war. Zum Einfluss Lucans auf Claudian vgl. neben Balzert v.a. Bruère (1964).

⁷⁶² Vgl. u. Anm. 764.

⁷⁶³ Übersicht über frühere Meinungen zu dem Problem bei Hajdu (1996/97), 92. Hajdus Diskussion von *Gild.* ist interessant und in mancher Hinsicht fruchtbar, doch kann seine Hauptthese, der unvollendete Zustand von *Gild.* sei von Claudian beabsichtigt, nicht überzeugen.

⁷⁶⁴ *Est illi patribus, sed non et moribus isdem / Mascezel, fugiens qui dira piacula fratris / spesque suas vitamque tuo commisit asylo...* Bezeichnenderweise ist es Stilicho, der an dieser Stelle Honorius nahe legt, Mascezel gegen seinen Bruder ins Feld zu schicken. Auf diese Weise rückt statt dem eigentlichen Feldherren der *magister militum* als Urheber des Erfolgs in den Vordergrund, und Claudian kann Honorius nicht nur für dessen Engagement loben, sondern auch als Gewährer von Asyl und als Rächer verletzter *pietas* (404), weil erst der Kaiser Mascezel die Möglichkeit gibt, sich für das erlittenen Unrecht an seinem Bruder Gildo zu rächen. Entfernt ver-

entscheidende Rolle auf der menschlichen Ebene etwas in Schweben zu halten, nimmt das Numinose in Gild. derart großen Raum ein: Es soll die Handlung auf der menschlichen Ebene in gewisser Weise überdecken.

Ganz anders in Get.: Nach dem Erfolg gegen Alarich und die Goten bei Pollentia am 6. April 402, an dem Stilicho in führender Position beteiligt gewesen ist, musste es Claudians Ziel sein, alles Übernatürliche, Göttliche oder Zufällige bei Seite zu wischen und allein das Genie des *magister militum* als für den Sieg verantwortlich zu preisen. Diesem Ziel dient in stärkstem Maße die einleitende Partie des Gedichts, in welcher Claudian den Argonauten-Mythos in einer über mehrere Verse laufenden Periode als trügerisches Lügengebilde diffamiert, welches trotz aller wunderbaren Übertreibungen von der zeitgenössischen Realität überboten werde: *Licet omnia vates / in maius celebrata ferant ... nil veris aequale dabunt* (14–27).⁷⁶⁵ An derartige Ausführungen knüpft Claudian zwei Jahre später noch einmal an, wenn er in Hon.VI Honorius eine Rede in den Mund legt, in welcher Roma an die bedeutende Rolle erinnert wird, die Stilicho bei der Abwehr der Gotengefahr gespielt hat: *Nunc mihi Tydiden attollant carmina vatium ... quorum, si qua fides audentibus omnia Musis ... ecce virum taciti nulla qui fraude soporis / ense palam sibi pandit iter ...* (470–490).

Es wäre ganz verkehrt, aus diesen Passagen eine grundlegende poetologische Überzeugung Claudians herauslesen zu wollen. Der panegyrische Dichter hat an sich keineswegs Probleme mit den „Lügen und Übertreibungen der Poeten“. ⁷⁶⁶ Allerdings kann er sie in den oben genannten Fällen nicht gut gebrauchen: Die Märchen der Dichter haben dort keinen Platz, wo ein handfester und unbestreitbarer Erfolg Stilichos verherrlicht werden kann, und die Götter werden in Get. deshalb nicht gebraucht, weil sie den Ruhm des Generals durch ihr aktives Eingreifen nur schmälern hätten können. Dies rückt den generellen Status der göttlichen Ebene innerhalb der politischen Gedichte Claudians in ein grelles Licht: Die Götter sind nicht nur abhängig von den Menschen, sie können zumindest in einzelnen Werken auch ganz entfernt werden, wenn dadurch bestimmte außerliterarische Ziele erreicht werden sollen.

gleichbar ist Claudians Technik in Mall., immer wieder Honorius und Stilicho in den Vordergrund zu rücken und zu loben (vgl. 159–173; 256–269), obwohl die positive Hauptfigur des Panegyricus Mallius Theodorus heißt.

⁷⁶⁵ Zu dieser einleitenden Partie vgl. Schindler (2005), 111–116. Mit der selben panegyrischen Absicht verwies bereits Claudius Mamertinus in seiner Lobrede auf Kaiser Julian auf den Argonauten-Mythos (pan. 3,8,1f.): *O facundia potens Graecia! Omnium tuorum principum gesta in maius extollere sola potuisti, sola factorum glorias ad verborum copiam tetendisti. Tu navem unam propter aurati velleris furtum et virginis raptum in caelum usque sublatam sideribus consecrasti...*

⁷⁶⁶ Anders sein literarischer Nachfolger Priscian im Panegyricus auf Kaiser Anastasius: Dessen programmatischer Absage an das dichterische Wunderbare bereits in der *praefatio* (1–10) entspricht tatsächlich ein weitgehender Verzicht auf einschlägige Elemente, insbesondere auf einen „Götterapparat“. Vgl. Schindler (2009), 219–221.

Appendix: Die Vernichtung eines politischen Gegners als kultisches Opfer

Wurde ein prominenter Gegner des Kaisers im Krieg besiegt und danach verschont, konnte dies in der Panegyrik als Akt unerhörter Milde gefeiert und die *clementia* des Herrschers verklärt werden.⁷⁶⁷ Wurde der Feind aber getötet, so galt es, den blutigen Akt als die einzig gerechte Strafe für einen Verbrecher der übelsten Art darzustellen. Bei Claudian wird die Vernichtung eines politischen Opponenten oft geradezu als ein rituelles Opfer präsentiert, durch welches die früheren Untaten des Getöteten gesühnt und der Rechtszustand wieder hergestellt erscheint.⁷⁶⁸ Im Folgenden sollen zuerst in aller Kürze einige mögliche Anknüpfungspunkte aus der älteren, politisch geprägten Literatur genannt, danach die entsprechenden Passagen bei Claudian diskutiert werden.

Es leuchtet ein, dass der militärische Sieger einer Konfrontation, bei welcher der politische Hauptgegner den Tod gefunden hat, seinen Kontrahenten verteufeln, die eigene Sache aber mit allen Mitteln als gerecht darstellen möchte. So hat bereits Augustus das militärische Vorgehen gegen die Mörder Julius Caesars immer wieder als Akt der Pietät gegenüber seinem Adoptivvater bezeichnet und religiös überhöht: Der Tod jener Männer wurde zur „heiligen Rache“ stilisiert, indem der spätere *princeps* vor der entscheidenden Schlacht dem Mars Ultor einen Tempel gelobte, welcher danach auch errichtet wurde und die Interpretation des Siegers in Stein festschrieb.⁷⁶⁹ Der rächende Gott wird als eine übermenschliche Instanz bemüht, welche die größtmögliche Legitimation für das eigene Vorgehen liefert.

In der späteren panegyrischen Literatur werden ähnliche Strategien der Rechtfertigung oft angewandt.⁷⁷⁰ Der Festredner Konstantins aus dem Jahr 310 rühmt das harte Vorgehen des Kaisers gegen seine Feinde und sieht darin eine Erneuerung alter römischer Tugend: *Renovasti, imperator, veterem illam Romani imperii fiduciam, quae de captis hostium ducibus vindictam morte sumebat; tunc enim captivi reges, cum a portis usque ad forum triumphantium currus honestassent, simul atque in Capitolium currum flectere coeperat imperator, abrepti in carcerem necabantur* (pan. 6,10,5f.).⁷⁷¹ Die rechtfertigende Bezugnahme auf die

⁷⁶⁷ Vgl. die entsprechenden Anweisungen Menanders 374,25–375,4. Zur *clementia* in der römischen Panegyrik Mause (1994), 200f.

⁷⁶⁸ Auf einen derartigen Fall weist Balzert (1974), 119, Anm. 169 hin, ohne die große Bedeutung dieses Motivs bei Claudian insgesamt zu erkennen. Allgemein zur Legitimation von Krieg und Gewalt durch Claudian Garambois-Vasquez (2007), 269–272, die ebenfalls darauf hinweist, dass der Dichter das Vorgehen von Menschen regelmäßig durch Rückgriff auf die göttliche Ebene rechtfertigt.

⁷⁶⁹ Vgl. etwa Suet. Aug. 29. Die offizielle Version aus der Feder des Kaisers lautet: *Qui parentem meum necaverunt, eos in exilium expuli iudiciis legitimis ultus eorum facinus...* (res gestae 2). Zur politischen Instrumentalisierung des Mars Ultor durch Augustus vgl. Schmitzer (2002), 290.

⁷⁷⁰ Zum Thema der „göttlichen Berufung“ des Herrschers und der damit verbundenen religiösen Überhöhung seiner politischen und militärischen Auseinandersetzung vgl. allgemein Straub (1939), 76–82.

⁷⁷¹ Es ist bezeichnend, dass in dieser Passage gleichzeitig von der gerechten Bestrafung der Feinde wie auch von der *clementia* des Kaisers (10,4) die Rede ist.

stets als vorbildlich und geradezu „heilig“ angesehene alte Republik sowie die Verknüpfung mit der Zeremonie des Triumphzugs, welcher unter der Patronage der höchsten römischen Staatsgottheit Jupiter stand, stilisieren den Akt der Hinrichtung zum göttlich sanktionierten Strafritual.⁷⁷² Pacatus spricht 389 im Zusammenhang mit dem Vorgehen des Theodosius gegen den Usurpator Maximus von einem *supplicium de nefario capite* (pan. 2,32,1) und entwirft ein religiös übersteigertes Bild von dem ermordeten Gratian, der nicht zur Ruhe kommt und gemeinsam mit den rächenden Furien dem alten Gegner nachsetzt und ihn zur Strecke bringt (42,3).⁷⁷³ Hier nimmt die Prosarede v.a. in der Schilderung der Furien deutliche Anleihen bei entsprechenden Partien aus der römischen Dichtung (vgl. etwa Verg. Aen. 7,447–451), und in einem Verspanegyricus hätte man diesen Gedanken ganz im Stil des Epos ausführen können.

Tatsächlich werden von Claudian die Todesszenen einiger politischer Widersacher Stilichos breit ausgemalt (Rufin: Ruf. 2,366–439; Leo: Eutr. 2,432–461). Bemerkenswert ist, dass der Dichter derartige Personen immer wieder gleichsam als „Opfer(tiere)“ bezeichnet bzw. ihren Tod zu einer rituellen Schlachtung stilisiert. Rufin etwa wird am Höhepunkt von Ruf. 2 von den Soldaten grausam zerfleischt. Diese geben vorher in einer Art von „kollektivem Monolog“ (257–277) Auskunft über ihre Beweggründe: Stilicho allein gelte ihre Treue (*Tu mihi dux semper, Stilicho, nostramque vel absens / experiere fidem*), ihn wollen sie mit der Darbringung eines „heiligen Opfers“ gleich einer zürnenden Gottheit besänftigen (*Dabitur tibi debita pridem / victima: Promissis longe placabere sacris*). In der Interpretation des Dichters soll durch die grausame Ermordung das Unrecht, das Rufin begangen hat, wenigstens einigermaßen gerächt und getilgt werden (vgl. etwa Ruf. 2,421–427). Es ist interessant, dass Rufin von den selben Soldaten, die seine „Opferung“ ankündigen und auf barbarische Weise durchführen, als Usurpator bezeichnet wird: ...*tot nos bella docent nulli servire tyranno* (390).⁷⁷⁴

⁷⁷² Man bedenke auch den ursprünglichen Charakter des Triumphs als Reinigungsfeier und die Sanktionierung eines Krieges als *bellum iustum*.

⁷⁷³ Zur Rächung eines ermordeten Kaisers durch seinen legitimen Nachfolger vgl. auch die o. Anm. 499 angeführten Passagen aus Ausonius und Ambrosius.

⁷⁷⁴ Gewissermaßen abgerundet wird die Darbringung des „Opfertieres“ Rufin, indem er in eben jenem Augenblick, in dem er erkennt, was ihm bevorsteht, mit einem wilden Tier verglichen wird, das im Zirkus ohne Chance um sein Leben kämpft (394–399). Auch im bald folgenden *dilaniant* (408) steckt etwas Entmenschlichendes. Freilich ist die Szene (400–426) generell von einer Art der Darstellung geprägt, die für den modernen Leser auf abstoßende Weise menschenverachtend wirkt. Nicht nur dies teilt sie mit der finalen Todesszene in Prudentius' *Psychomachia* (715–725), in welcher ebenfalls ein unsagbar grausiger Vorgang sehr bewusst vom Dichter mit aller Intensität in Szene gesetzt wird. Man kann davon ausgehen, dass die spätantiken Dichter um die alten etymologischen Erklärungen von *victima* (*victima, quae dextra cecidit victrix, vocatur* Ov. fast. 1,335) und *hostia* (*hostibus a domitis hostia nomen habet* Ov. fast. 1,336) Bescheid wussten und als *poetae doctae* auch für ihr Publikum damit spielten. Von Ovid wird die Einführung der blutigen Opfer ausdrücklich mit dem Begriff der Rache in Verbindung gebracht (*Prima Ceres avidae gavisae est sanguine porcae, ulta suas merita caede nocentis opes* Ov. fast. 1,349f.), wie ja *ulciscor, ultor* usw. bei Claudian immer wieder mit der Vorstellung des „Feindopfers“ verknüpft sind. Gut zum Tod Rufins Garambois-Vasquez (2007), 139–149.

Damit stellt Claudian den Ermordeten, dessen Hoffnungen, die Herrschaft an sich zu reißen⁷⁷⁵, ein zentrales Thema von Ruf. 2 ausmachen, auf einer Stufe mit anderen Usurpatoren, deren Vernichtung – in noch zu besprechenden Passagen – ebenfalls zu einem sakralen Opferakt übersteigert wird.

In Hon. IV heißt es über die beiden Usurpatoren Maximus und Eugenius zuerst *non hostes victore cadunt, sed iudice sontes* (89), womit sie als Verbrecher charakterisiert werden, die der verdienten Strafe zugeführt wurden und selbst die alleinige Verantwortung für ihren Tod zu tragen haben.⁷⁷⁶ Wenig später liest man (93–97):

*Solacia caesis
fratribus haec ultor tribuit. Necis auctor uterque
labitur; Augustas par victima mitigat umbras.
Has dedit inferias tumulis, iuvenumque duorum
purpureos merito placavit sanguine Manes.*

Hier wird der Tod zweier zeitgenössischer Politiker nicht nur bewusst einseitig interpretiert, vor allem wird er zu einer epischen Opferszene überhöht: Der genannte *ultor* der ermordeten kaiserlichen Brüder Gratian und Valentinian II. ist Stilicho, den Claudian durch das Epitheton sicher nicht zufällig (und einmal mehr) mit dem Kriegsgott Mars parallelisiert.⁷⁷⁷ In der Darstellung des Dichters sorgt der General für das „angemessene“ (*par*) Blutopfer an die Totengeister und somit für deren Rache, welche das alte Unrecht tilgen soll. Bewusst werden Wendungen aufgegriffen, die aus der Sprache des traditionellen Kults stammen (vgl. etwa *dedit inferias tumulis* mit Ov. met. 12,2f.: *tumulo...inferias dederat*), um der Aussage gleichsam die religiöse Weihe zu geben. Eine gattungsimmanente Pointe liegt in *purpureos... placavit sanguine Manes*: Die „purpurnen“, d.h. die kaiserlichen Manen werden mit Blut besänftigt; erwarten würde man allerdings die Junktur von „purpurn“ und „Blut“, da dies im lateinischen Epos ein traditionelles Bild ist (vgl. etwa Ov. met. 4,126f. oder Silius 4,168). Dieses wird hier von Claudian effektiv umgeformt, um die Partie auch formal hervorzuheben. In Gild. überzeugt Stilicho den kampfbegierigen Honorius davon, nicht selbst gegen Gildo ins Feld zu ziehen, da dies zuviel Ehre für diesen Verbrecher wäre (379–414). Der *magister militum* bestärkt allerdings den Kaiser in der Absicht, Gildo und das Böse, das dieser verkörpert, völlig zu vernichten: *Te prodita iura, / te pater ultorem, te nudi pulvere manes, / te pietas polluta rogat* (402–404). Der Feind wird als Tyrann gezeichnet, der menschliches

⁷⁷⁵ Diesen Vorwurf erheben auch andere antike Quellen. Vgl. Fargues (1933), 68 und Döpp (1980), 87f., Anm. 8.

⁷⁷⁶ Zum historischen Hintergrund der Partie vgl. Barr (1981) ad loc. sowie Lehner (1984), 34–38.

⁷⁷⁷ Vgl. etwa o. 136. Freilich wird der Gott, ein *inplacabile numen* (Eutr. 2,109), insofern von Stilicho positiv übertroffen, als dieser *precibus numquam inplacabilis* ist (Stil. 2,19).

und göttliches Recht bricht und die Toten unbegraben im Sand liegen lässt⁷⁷⁸; kommt schon mit den Begriffen *ultor*, *manes* und *pietas* eine religiöse Komponente ins Spiel, so wird diese überdeutlich, wenn Stilicho zum Abschluss seiner Rede davon spricht, Gildo werde als „Opfertier“ (im Triumphzug? zur Schlachtung? oder beides?) mitgeschleift werden: *Agnoscatque suum, trahitur dum victima, fratrem* (414).⁷⁷⁹

Am massivsten greift Claudian allerdings in der Invektive gegen Eutrop auf derartige Vorstellungen zurück. Dies ist nicht verwunderlich, wenn man bedenkt, dass dem Eunuchen durchgehend das Menschsein abgesprochen wird (vgl. bereits den Beginn von Eutr. 1,1: *semiferos partus metuendaque pignora matri...*).⁷⁸⁰ Claudian diffamiert den politischen Gegner Stilichos als lächerliches Geschöpf, dessen Vernichtung mit der Beseitigung eines Makels, mit dem Ausmerzen einer Krankheit usw. verglichen wird. Die religiöse Überhöhung ist dabei ein durchgehendes Merkmal von Eutr., da der Eunuch immer wieder als *prodigium* bezeichnet wird, für welches Sühne getan werden muss. So fragt der Dichter bereits in v. 19f. des ersten Buches: *Quae tantas expiet iras* (scil.: *deorum*) / *victima? Quo diras iugulo placabimus aras?*⁷⁸¹ Die Antwort ist eindeutig: *Quodcumque parant hoc omine fata, / Eutropius cervice luat* (22f.). Es wird also – nicht zuletzt durch einschlägiges Vokabular (*victima*, *placare*, *arae*, *omen*, *fata*) – bereits eingangs eine geradezu feierliche Stimmung der religiösen Sühne evoziert, die zwar manchmal in krassen Gegensatz zu der in Eutr. ebenfalls stark ausgeprägten Tendenz gerät, den Eunuchen als bloße Witzfigur zu karikieren, auf die Claudian aber bei Bedarf immer wieder zurückgreifen kann, um das epische Niveau der Invektive in bestimmten Partien anzuheben. Dies geschieht interessanterweise auch dann, wenn die Treulosigkeit des Eutrop an seinem ehemaligen Förderer Abundantius mithilfe von mythischen *exempla* veranschaulicht wird, wobei nun umgekehrt der Eunuch, ein zweiter Busiris und Phalaris, das Menschenopfer durchführt (Eutr. 1,152–166; insbesondere: *hospite...caeso...placare Tonantem; cecidit saevi...hostia sacri*). Dass Claudian, anders als im Fall des Rufin, nicht die Gelegenheit genutzt hat, die Hinrichtung des verhassten *praepositus sacri cubiculi* darzustellen – und zwar in eben dieser Tonlage kultisch übersteigert – kann

⁷⁷⁸ Im Hintergrund steht eindeutig das mythische *exemplum* des tyrannischen Kreon: Claudian spielt in den direkt anschließenden Versen 404–407 unmissverständlich auf die im Schlussteil der *Thebais* des Statius (12,464–518) verherrlichte *clementia* an.

⁷⁷⁹ Der Aspekt der gerechten Bestrafung Gildos wird von Claudian auch in einer „Kurzfassung“ der Vorkommnisse in Hon. VI betont: *...ipse Iugurthinam subiturus carcere poenam / praeberet fera colla iugo...* (381f.).

⁷⁸⁰ Vgl. allgemein Schweckendiek (1992), 19f.; ausführlich Long (1996), 107–121. Zur invektivischen Darstellung eines Menschen als Monstrum bzw. als Tier vgl. die Stellensammlung bei Koster (1980), 366f.

⁷⁸¹ Dass hier bereits auf ein Menschenopfer abgezielt wird, stellt Schweckendiek (1992) ad loc. sowie 158 heraus. In einer möglichen Referenzstelle (Lucan 1,589–91) spricht der Seher Arruns davon, Missgeburten (*monstra ... nefandos fetus*) aus dem Leib ihrer Mütter heraus direkt in die Flammen zu werfen.

man wohl nur so erklären, dass beide Bücher der Invektive noch vor diesem Vorfall abgeschlossen wurden.⁷⁸²

Eine Passage in Stil. 1 bestätigt die Annahme, dass Claudian in der poetischen Technik, die Vernichtung des politischen Gegners als kultischen Vorgang einer Opferhandlung darzustellen, vor allem auch einen Weg gesehen hat, zeitgenössische Ereignisse episch zu überhöhen und sie auf diese Weise seinem Medium hexametrischer panegyrischer Dichtung angemessen einzufügen: Hier (94–104) parallelisiert der Dichter ausdrücklich die rezenten militärischen Erfolge Stilichos gegen diverse Barbarenstämme und vor allem die Rache an den Bastarnen für die Ermordung des Promotus⁷⁸³ mit der Rache, die Aeneas für Pallas bzw. die Achilleus für Patroklos übt. Claudian bedient sich dabei eines Vokabulars, wie es bereits aus den oben diskutierten Passagen bekannt ist: *Pallantis iugulum Turno moriente piavit / Aeneas, tractusque rotis ultricibus Hector / irato vindicta fuit vel quaestus Achili*. Stilicho überbietet allerdings diese episch-mythischen Vorbilder nicht nur insofern, als er ohne göttlich geschmiedete Waffen in den Kampf geht (104–106), vor allem bringt er nicht einzelne Gegner, sondern „ein ganzes Volk als Totenopfer dar“ (*inferiis gens tota datur* 104).⁷⁸⁴ Die kultische Überhöhung von Kriegshandlungen und Hinrichtungen, die auf den modernen Leser menschenverachtend und abstoßend wirken⁷⁸⁵, war also nicht nur der politischen Instrumentalisierung dienlich, sie stellte für den Dichter und sein Publikum offenbar auch ein angemessenes Mittel zur epischen Stilisierung des Berichteten dar.

⁷⁸² Vgl. Döpp (1980), 164 und Garambois-Vasquez (2007), 19f. Eine ausführliche Diskussion der Datierung von Eutr. unter Berücksichtigung aller früheren Versuche bietet Long (1996), 149–177.

⁷⁸³ Vgl. dazu Cameron (1970), 71f.

⁷⁸⁴ Zur Interpretation vgl. Schindler (2009), 119f.

⁷⁸⁵ Vergleichsweise harmlos erscheint Hon. VI 320–330, wo Claudian die Vertreibung des Gotenführers Alarich durch Stilicho mit einer kultischen Reinigungszeremonie parallelisiert. Dazu ausführlich Dewar (1996) ad loc. Wäre Alarich gefallen, hätte sich Claudian kaum mit derartigen Gleichnissen begnügt.

Zusammenfassung

Im einleitenden Forschungsüberblick wurde die maßgebliche Literatur zu Claudian seit der ersten Hälfte des 20. Jh. kurz vorgestellt. Dabei wurde aufgezeigt, wie bei der Diskussion des Wunderbaren in der politischen Dichtung Claudians oftmals die persönliche religiöse Einstellung des Poeten unzulässig in den Vordergrund des Interesses gerückt und die besondere literarische Form dieses Oeuvres zu wenig berücksichtigt worden ist.

Der Charakter der politischen Dichtung Claudians wurde bestimmt als eine spezifische Verschmelzung von Elementen der panegyrischen und der epischen Literatur („Panegyrisches Epos“). Diese Art von Dichtung gestaltet zeitgenössische politische Stoffe und dient gleichermaßen der Repräsentation und Verherrlichung bestimmter führender Persönlichkeiten wie sie von einem gebildeten Publikum als ungebrochene Fortführung der alten Literaturtradition des Epos rezipiert werden möchte. Der Dichter Claudian steht zwar in einem gewissen Abhängigkeitsverhältnis zu bestimmten Personen, die in seiner Dichtung gemäß den Richtlinien panegyrischer Literatur verherrlicht und durch die epische Präsentation des Geschehens zu übermenschlichen Heldenfiguren stilisiert werden, doch verstehen sich seine Werke keineswegs als systematische Fortführung von Politik mit literarischen Mitteln. Die politischen Gedichte Claudians wurden als formal klassizistische Literatur mit zeitgenössischem Inhalt konzipiert und aufgrund ihrer ästhetischen Qualitäten von Zeitgenossen geschätzt. Der moderne Begriff der „Propagandadichtung“, der öfters auf Claudian angewendet wird, bringt Vorstellungen mit sich, die auf die Antike nicht ohne weiteres übertragbar sind, und ist für ein angemessenes Verständnis dieser Art von Poesie eher hinderlich.

Das Wunderbare wurde bestimmt als Gesamtheit all jener Elemente in der politischen Dichtung Claudians, die mit der täglich erfahrbaren Lebensrealität, wie sie durch den grundsätzlich zeitgeschichtlichen Stoff dieser Dichtung nahegelegt wird, unvereinbar sind. Dieses Wunderbare speist sich sowohl aus der panegyrischen wie auch aus der epischen Literaturtradition. Abzulehnen ist die Ansicht, man könne aus dem Rückgriff auf entsprechende Elemente in den politischen Gedichten Claudians die persönliche religiöse Überzeugung des Dichters rekonstruieren oder entsprechende Rückschlüsse auf sein Publikum bzw. auf dessen Intention ziehen. Ebenso sind moderne Interpretationen zurückzuweisen, welche die Vermengung von zeitgeschichtlichem Inhalt mit Elementen des Wunderbaren als unangemessen kritisieren. Claudian und sein Publikum beurteilten diese politische Dichtung mehrheitlich weder nach religiösen noch nach historischen Kriterien, sondern nach ästhetischen. Maßstab waren dabei die gleichsam kanonischen literarischen Muster der älteren panegyrischen und

epischen Literatur, mit denen der Dichter ebenso wie sein Publikum bestens vertraut war. Nicht zuletzt der Rückgriff auf das Wunderbare dient Claudian dazu, seine politischen Gedichte gedanklich den genannten Literaturtraditionen anzugliedern, sodass diese grundsätzlich zeitgebundenen Werke auch losgelöst von den jeweiligen Umständen ihrer Entstehung als Kunstwerke rezipiert und gewürdigt werden konnten.

In Abschnitt 1.1. wurden einzelne wunderbare Motive untersucht, welche die Darstellung des Lebenslaufs von Claudians Hauptpersonen betreffen. Dies beginnt bereits mit Zeugung und Geburt: In Übereinstimmung mit Mustern sowohl der panegyrischen wie auch der epischen Literatur führt Claudian einzelne Protagonisten auf einen göttlichen Ursprung zurück, lässt ihre Geburt unter wunderbaren Vorzeichen stattgefunden haben und inszeniert ihr Heranwachsen bzw. ihre Erziehung als Akt, der von übermenschlichen Kräften und Ereignissen maßgeblich beeinflusst worden ist. Die göttliche Stellung der menschlichen Hauptfiguren von Claudians politischen Gedichten zeigt sich weiters darin, dass die sie umgebende Natur auf ihre Präsenz oder auf ihr Handeln in einer Weise reagiert, wie dies bei gewöhnlichen Menschen nicht der Fall wäre. Oft sind die Protagonisten gar in der Lage, bewusst in den natürlichen Lauf der Welt einzugreifen und verschiedene „Wunder“ zu wirken. Schließlich wird ihnen immer wieder zugesprochen, ein Goldenes Zeitalter etablieren zu können und so der Menschheit Frieden und Wohlstand zu bescheren. Claudian lässt all diese Motive nicht nur positiv gewendet in die Darstellung seiner Helden einfließen, er greift auch bei der Stilisierung von negativen Figuren in innovativer Abwandlung der panegyrischen Vorgaben auf sie zurück.

In Abschnitt 1.2. wurde die besondere Beziehung untersucht, welche die Hauptfiguren von Claudians politischen Gedichten zur überirdischen Sphäre des Himmels und der Sterne unterhalten. Dieses Verhältnis kann der Dichter durch Adjektive wie *caelestis* oder *sidereus* zum Ausdruck bringen, welche im passenden Kontext eingesetzt mehr den dynamisch-kraftvollen oder eher den statisch-schönen Aspekt am Wesen und Wirken einer zeitgenössischen Persönlichkeit hervorheben. Vor allem aber verherrlicht Claudian seine positiven Hauptfiguren und hebt ihren göttlichen Status hervor, indem die Menschen in ausgeführten Szenen mit den göttlichen Gestirnen des Himmels gleichgesetzt erscheinen, oder indem er von ihrem Aufstieg in die astrale Sphäre nach ihrem Ableben und von ihrem dauerhaften Eingehen in den Himmel erzählt, wo sich ihre Göttlichkeit für alle sichtbar manifestiert. Auch in diesem Punkt greift der Dichter auf Elemente zurück, die sich sowohl in der älteren panegyrischen wie in der epischen Literatur nachweisen lassen, um seine politische Dichtung gedanklich mit den entsprechenden Traditionen zu verknüpfen. Ein Exkurs ging der Ähnlichkeit von heidnischen und christlichen

Vorstellungen über die Verbindung von Verstorbenen mit dem Himmel nach und hat im Grundsätzlichen klargestellt, dass es für den christlichen Kaiser an der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert keinen Affront darstellte, wenn er einerseits nach den Vorgaben alter, natürlich heidnisch geprägter Panegyrik verherrlicht und wenn andererseits auch Personen mit der astralen Sphäre in Verbindung gesetzt wurden, die offiziell keinen Anspruch auf den Status von *divi* hatten.

In Abschnitt 2. wurde Claudians Gebrauch von bestimmten Vokabeln untersucht, welche in der Spätantike gedanklich fest mit dem göttlichen Status des römischen Kaisers verbunden waren. Der Dichter verwendet *adorare*, *colere* und *venerari*, um die Verehrung des Herrschers und insbesondere die offiziell eingeforderte Proskynese vor ihm zum Ausdruck zu bringen. Dabei wendet Claudian *adorare* so gut wie ausschließlich auf die Person des Kaisers und auf einzelne Vertreter der kaiserlichen Familie an, während *colere* und *venerari* freier eingesetzt und z. B. auch zur Überhöhung des *magister militum* Stilicho verwendet werden können. Da die genannten Verben bereits in früherer epischer Dichtung eingesetzt wurden, und zwar grundsätzlich auf die traditionellen Gottheiten bezogen, aber teilweise durchaus auch im panegyrischen Herrscherlob, ergibt sich für Claudian manchmal die Möglichkeit, gewisse Kontraste herauszuarbeiten. Weiters zeigte sich, dass Claudian nur den Herrscher als *deus* bezeichnet, und zwar ausschließlich in den ausgewiesenen Kaiserpanegyriken, vor allem wenn eine gedankliche Verbindung mit Jupiter hergestellt werden kann. Das Adjektiv *divus* verwendet Claudian auf Menschen bezogen allein, um den verstorbenen römischen Kaiser, der durch seinen Tod zu einer offiziellen Gottheit geworden ist, zu kennzeichnen. Dagegen verbindet der Dichter *divinus* mit allen Zielpersonen seiner Panegyrik. Göttliche *maiestas* spricht Claudian einzelnen Angehörigen des Kaiserhauses, aber auch dem römischen Staat und dessen Repräsentanten zu. Anders als *deus* verwendet Claudian *numen* nicht bloß auf den Kaiser bezogen, sondern um den übermenschlichen Status unterschiedlicher Personen herauszustellen. Schließlich ist das Adjektiv *sacer* fest mit dem Kaiser und allem, was zu ihm gehört, verbunden, während *sanctus* recht frei zur Verherrlichung von verschiedenen Persönlichkeiten dienen kann. Insgesamt folgt Claudian bei der Verwendung des einschlägigen Vokabulars weitgehend dem offiziellen Sprachgebrauch seiner Zeit.

In Abschnitt 3. wurde der Gebrauch untersucht, den Claudian vom so genannten „Götterapparat“ macht, dessen Benutzung innerhalb der epischen Literaturgattung für die Antike obligatorisch war. Dabei wurde gezeigt, dass in Claudians politischen Gedichten die Figuren der olympischen Götter vom Dichter völlig gleichbehandelt werden wie die von traditionellerweise weniger prominenten Gottheiten und insbesondere die von diversen göttlichen

Personifikationen, welche bei dem spätantiken Dichter einen weit größeren Raum einnehmen als bei seinen klassischen Vorbildern. Claudian bringt die traditionelle Götterwelt nur teilweise in ausgeführten und handlungstragenden Szenen in die Welt seiner Gedichte ein. Vor allem fließt sie aus Gleichnissen und Vergleichen sowie aus einem stark metonymischen Sprachgebrauch, was den Status der einzelnen Götterfiguren gewissermaßen ausdünnt und sie zu einer Art von Symbolen macht, deren Funktion vor allem darin besteht, den gebildeten Rezipienten an einen bestimmten Gedankenbereich zu erinnern, der nach literarischer Konvention mit der jeweiligen Figur fest verbunden ist. In den tatsächlich ausgeführten Götterszenen zeigt sich, dass Claudian zwar im Äußeren den engen Anschluss an die epische Tradition sucht, dass sich aber die Funktion seiner Götterhandlung fundamental geändert hat: Nicht mehr die menschlichen Protagonisten sind die schwächeren Figuren, welche die Pläne und Willensäußerungen von Gottheiten ausführen, sondern es sind die menschlichen Zielfiguren der Panegyrik Claudians, welche mit den Göttern auf einer Ebene stehen und diese oft an Macht und Strahlkraft übertreffen. Auch durch diese Gegebenheit erscheinen die Götterfiguren in den politischen Gedichten Claudians als geschwächt und geradezu ohnmächtig. Die Funktionalisierung des „Götterapparats“ in diesen Gedichten geht in Einzelfällen soweit, dass auf ihn überhaupt verzichtet wird, falls sein Einsatz keinen „panegyrischen Mehrwert“ garantieren kann. Umgekehrt greift der Dichter umso massiver auf die Götterfiguren zurück, je stärker die historische Realität verfremdet dargestellt werden soll, was oft aus Gründen der Tendenz bzw. der herrschaftlichen Repräsentation geschieht.

Literaturverzeichnis

a) Benutzte Claudian-Textausgaben

- *) Claudii Claudiani carmina, rec. Th. BIRT, Berlin 1892 (MHG AA 10)
- *) Claudii Claudiani carmina, ed. J. B. HALL, Leipzig 1985

b) Benutzte Textausgaben von häufig zitierter panegyrischer Literatur

- *) Albii Tibulli aliorumque carmina, ed. G. LUCK, Stuttgart 1988
- *) Anthologia Latina I,1, rec. R. D. SHACKLETON BAILEY, Stuttgart 1982
- *) Ausonii opera, rec. R. P. H. GREEN, Oxford 1999
- *) Calpurnius Siculus, Bucoliques. Pseudo-Calpurnius, Éloge de Pison, ed. J. AMAT, Paris 2003²
- *) Fl. Cresconii Corippi opera, rec. M. PETSCHENIG, Berlin 1886
- *) Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit, ed. E. HEITSCH, Göttingen 1963² (Bd. 1); Göttingen 1964 (Bd. 2)
- *) XII Panegyrici Latini, rec. R. A. B. MYNORS, Oxford 1964
- *) Literary papyri 3. Poetry, ed. D. L. PAGE, London 1942²
- *) Procope de Gaza, Priscien de Césarée. Panégyriques de l'empereur Anastase I^{er}, ed. A. CHAUVOT, Bonn 1986
- *) Magni Felicis Ennodii opera, rec. W. HARTEL, Wien 1882 (CSEL 6)
- *) Fl. Merobaudis reliquiae..., ed. F. VOLLMER, München 2003 (MGH AA 14; ND von Berlin 1905)
- *) G. Sollii Apollinaris Sidonii opera, rec. Chr. LUETJOHANN, Berlin 1887 (MGH AA 8)
- *) P. Papinii Statii Silvae, rec. A. MARASTONI, Leipzig 1970²
- *) Symmachi opera, rec. O. SEECK, Berlin 1883 (MGH AA 6, 1)

c) Sonstige benutzte Literatur

- *) AHLSCHEWIG, K. S.: Beobachtungen zur poetischen Technik und dichterischen Kunst des Claudius Claudianus, besonders in seinem Werk *De raptu Proserpinae*, Frankfurt/Main 1998
- *) ANDRES, J. U.: *Numen* in der „Iohannis“ des Coripp. Konkordanzfrüchte, VChr 48 (1994), 65–77
- *) ALFÖLDI, A.: Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche, Darmstadt 1980³
- *) ALFÖLDI, M. R.-: Bild und Bildersprache der römischen Kaiser, Mainz 1999
- *) BAGNALL, R. S. (Hs.): Egypt in the Byzantine World 300–700, Cambridge 2007
- *) BALDWIN, B.: Vergilius Graecus, AJPh 97 (1976), 361–368
- *) BALZERT, M.: Die Komposition des Claudianischen Gotenkriegsgedicht c.26, Hildesheim 1974
- *) BARR, W.: Claudian's Panegyric on the Fourth Consulate of Honorius, Liverpool 1981
- *) BELLONI, G. G.: La bellezza divinizzante nei Panegirici e nei ritratti monetali di Costantino, CISA 7 (1981), 213–222

- *) BÉRANGER, J.: L'expression de la divinité dans les Panégyriques Latins, MH 27 (1970), 242–254
- *) BERGMANN, M.: Die Strahlen der Herrscher. Theomorphes Herrscherbild und politische Symbolik im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit, Mainz 1998
- *) BERTRAND-DAGENBACH, C.: Alexandre Sévère et l' Histoire Auguste, Brüssel 1990
- *) BICKERMANN, E.: Die römische Kaiserapotheose, ARW 27 (1929), 1–31 [zitiert nach WLOSOK 1978, 82–121]
- *) BIELER, L.: ΘΕΙΟΣ ANHP. Das Bild des „Göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum, (2 Bände) Wien I: 1935 / II: 1936 (ND 1967)
- *) BIOW, D.: Mirabile Dictu. Representations of the Marvelous in Medieval and Renaissance Epic, Ann Arbor 1996
- *) BOUQUET, J.: Le songe dans l'épopée latine d'Ennius à Claudien, Brüssel 2001
- *) BREITENSTEIN, N.: Hymenaeus und die Panflöte – Claudians Epithalamium an Palladius und Celerina (c.m. 25), MH 62 (2005), 214–222
- *) BROOKE-ROSE, Chr.: A Rhetoric of the Unreal. Studies in Narrative and Structure, especially of the Fantastic, Cambridge 1981
- *) BROWN, P.: Society and the Holy in Late Antiquity, Berkeley 1982
- *) BROWNE, G. M.: Harpocratio Panegyrista, ICS 2 (1977), 184–196
- *) BRUÈRE, R. T.: Lucan and Claudian: The Invectives, CPh 59 (1964), 223–256
- *) BRUGGISSER, Ph.: Symmaque ou le rituel épistolaire de l'amitié littéraire. Recherches sur le premier livre de la correspondance, Fribourg 1993
- *) BRUZZONE, A.: Flavio Merobaude. Panegirico in versi, Rom 1999
- *) BRUZZONE, A.: Il *concilium deorum* nella poesia panegiristica latina da Claudiano a Sidonio Apollinare, in: La poesia tardoantica e medievale, hs. A. M. Taragna, Alessandria 2004, 129–141
- *) BUCHHEIT, V.: Vergil über die Sendung Roms. Untersuchungen zum Bellum Poenicum und zur Aeneis, Heidelberg 1963
- *) BURREL, E.: Claudian's *In Eutropium liber alter*: Fiction and History, Latomus 62 (2003), 110–138
- *) CAMERON, Alan: Wandering Poets. A Literary Movement in Byzantine Egypt, Historia 14 (1965), 470–509
- *) CAMERON, Alan: Notes on Claudian's Invectives, CQ 18 (1968), 387–411
- *) CAMERON, Alan: Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius, Oxford 1970
- *) CAMERON, Alan: Pap. Ant. III. 115 and the Iambic Prologue in Late Greek Poetry, CQ 20 (1970b), 119–129
- *) CAMERON, Alan: Paganism and Literature in Late Fourth Century Rome, in: Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en occident, hs. M. Fuhrmann, Genf 1977, 1–30
- *) CAMERON, Alan: The Empress and the Poet: Paganism and Politics at the Court of Theodosius II, YCS 27 (1982), 217–289

- *) CAMERON, Alan: Avienus or Avienius?, ZPE 108 (1995), 252–262
- *) CAMERON, Alan: Claudian Revisited, in: Letteratura e propaganda nell'occidente latino da Augusto ai regni romanobarbarici, hs. F. E. Consolino, Rom 2000, 127–144
- *) CAMERON, Alan: Poetry and Literary Culture in Late Antiquity, in: Approaching Late Antiquity. The Transformation from Early to Late Empire, hs. S. Swain / M. Edwards, Oxford 2004, 327–354
- *) CAMERON, Alan: Poets and Pagans in Byzantine Egypt, in: BAGNALL 2007, 21–46
- *) CAMERON, Averil: The Career of Corippus again, CQ 30 (1980), 534–539
- *) CECCARELLI, L.: Osservazioni sull'esametro di Claudiano, in: EHLERS / FELGENTREU / WHEELER 2004, 104–141
- *) CERFAUX, L. / TONDRIAU, J.: Un concurrent du christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine, Tournai 1957
- *) CHARLET, J.-L.: Aesthetic Trends in Late Latin Poetry, Philologus 132 (1988), 74–85
- *) CHRISTIANSEN, P. G.: The Use of Images by Claudius Claudianus, Den Haag 1969
- *) CHRISTIANSEN, P. G.: Concordantia in Claudianum, Hildesheim 1988
- *) CHUVIN, P. : Chronique des derniers païens, Paris 2004²
- *) CLAUSEN, W.: Virgil, Eclogues. With an Introduction and Commentary, Oxford 1994
- *) CLAUSS, M.: Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich, München 1999
- *) COLEMAN, K.: Mythological Figures as Spokespersons in Statius' *Silvae*, in: Im Spiegel des Mythos. Bilderwelt und Lebenswelt, hs. F. de Angelis / S. Muth, Wiesbaden 1999, 67–80
- *) COLOMBO, M.: Gli etnonimi barbarici nei poemi di Claudiano. La tecnica poetica della propaganda politica, Athenaeum 96 (2008), 293–326
- *) CONSOLINO, F. E.: Poetry and Politics in Claudian's *carmina minora* 22 and 50, in: EHLERS / FELGENTREU / WHEELER 2004, 142–174
- *) COŞKUN, A.: Die *gens Ausoniana* an der Macht. Untersuchungen zu Decimius Magnus Ausonius und seiner Familie, Oxford 2002
- *) COX, P.: Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man, Berkeley 1983
- *) CRIBIORE, R.: Higher Education in Early Byzantine Egypt: Rhetoric, Latin and the Law, in: BAGNALL 2007 47–66
- *) CUMONT, F.: Afterlife in Roman Paganism, New Haven 1922
- *) CURTIUS, E. R.: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Tübingen 1993¹¹
- *) DELMAIRE, R.: Les institutions du Bas-Empire romain de Constantin à Justinien. Les institutions civiles palatines, Paris 1995
- *) DEMANDT, A.: Geschichte der Spätantike. Das Römische Reich von Diocletian bis Justinian, München 1998
- *) DEWAR, M.: Claudian, Panegyricus de sexto consulatu Honorii Augusti. Edited with Introduction, Translation and Literary Commentary, Oxford 1996

- *) DOHR, K. M.: Claudians *Laus Serenae*. Frauenlob im Dienst der Panegyrik, Diplomarbeit Graz 2006
- *) DOMENICUCCI, P.: *Astra Caesarum*. Astronomia, astrologia e catasterismo da Cesare a Domiziano, Pisa 1996
- *) DÖPP, S.: Zeitgeschichte in Dichtungen Claudians, Wiesbaden 1980
- *) DORFBAUER, L. J.: Vergilium imitari et Iohannem laudare? Zur poetischen Technik der Iohannis des Coripp, WS 120 (2007), 191–214
- *) DORFBAUER, L. J.: Die politischen Gedichte Claudians: Zwischen Panegyrik und Historischer Epik, in: *Laetae Segetes Iterum*, hs. I. Radová, Brünn 2008, 237–253
- *) DUMÉZIL, G.: *Maiestas et gravitas*. De quelques différences entre les Romains et les Austronésiens, RPh 26 (1952), 7–28
- *) DUVAL, N.: Culte monarchique dans l’Afrique vandale: culte des rois ou culte des empereurs?, REAug 30 (1984), 269–273
- *) EBBELER, J. V. / SOGNO, C.: Religious Identity and the Politics of Patronage: Symmachus and Augustine, *Historia* 56 (2007), 230–242
- *) EGGERS, T.: Die Darstellung von Naturgottheiten bei Ovid und früheren Dichtern, Paderborn 1984
- *) EHLERS, W.-W. / FELGENTREU, F. / WHEELER, S. M. (Hss.): *Aetas Claudiana*. Eine Tagung an der Freien Universität Berlin vom 28. bis 30. Juni 2002, München 2004
- *) EICH, A.: Politische Literatur in der römischen Gesellschaft. Studien zum Verhältnis von politischer und literarischer Öffentlichkeit in der späten Republik und frühen Kaiserzeit, Köln u.a. 2000
- *) EICH, A.: Die Idealtypen „Propaganda“ und „Repräsentation“ als heuristische Mittel bei der Bestimmung gesellschaftlicher Konvergenzen und Divergenzen von Moderne und römischer Kaiserzeit, in: *Propaganda – Selbstdarstellung – Repräsentation im römischen Kaiserreich des 1. Jh. n. Chr.*, hs. G. Weber / M. Zimmermann, Stuttgart 2003, 41–84
- *) EIGLER, U.: *Lectiones Vetustatis*. Römische Literatur und Geschichte in der lateinischen Literatur der Spätantike, München 2003
- *) ERNEST, W.: Die Laudes Honorii Claudians. Drei Beispiele poetischer Konsulatspanegyrik im Vergleich, Diss. Regensburg 1987
- *) ERNESTI, J.: *Princeps christianus und Kaiser aller Römer*. Theodosius der Große im Lichte zeitgenössischer Quellen, Paderborn 1998
- *) FARGUES, P.: *Claudien*. Études sur sa poésie et son temps, Paris 1933
- *) FEENEY, D. C.: *The Gods in Epic*. Poets and Critics of the Classical Tradition, Oxford 1991
- *) FELGENTREU, F.: *Claudians Praefationes*. Bedingungen, Beschreibungen und Wirkungen einer poetischen Kleinform, Stuttgart/Leipzig 1999
- *) FELGENTREU, F.: Wie ein Klassiker gemacht wird. Literarischer Anspruch und historische Wirklichkeit bei Claudian, in: *Es hat sich viel ereignet*, Gutes wie Böses. Lateinische Geschichtsschreibung der Spät- und Nachantike, hs. G. Thome / J. Holzhausen, München 2001, 80–104

- *) FITSCHEN, K.: Der *Praefectus praetorio* Flavius Rufinus. Ein hoher Reichsbeamter als Gestalt der Kirchengeschichte zur Zeit der „Theodosianischen Wende“, ZAC 5 (2001), 86–103
- *) FO, A.: La visita di Venere a Maria nell'Epithalamium de nuptiis Honorii Augusti di Claudiano, Orpheus 2 (1981), 157–169
- *) FO, A.: Studi sulla tecnica poetica di Claudiano, Catania 1982
- *) FRINGS, U.: Claudius Claudianus. Epithalamium de nuptiis Honorii Augusti, Meisenheim am Glan 1975
- *) FUX, P.-Y.: Les sept passions de Prudence, Fribourg 2003
- *) GARAMBOIS-VASQUEZ, Fl.: Les invectives de Claudien. Une poétique de la violence, Brüssel 2007
- *) GÄRTNER, H. A.: Roma redet. Claudianus (In Gildonem 28–127) im Vergleich zu früheren und zeitgenössischen Autoren, AAntHung 37 (1996/97), 277–284
- *) GATTI, C.: Considerazioni sul culto imperiale nel quadro della politica di Gaio, CISA 7 (1981), 161–173
- *) GATZ, B.: Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen, Hildesheim 1967
- *) GEFFCKEN, J.: Antike Kulturkämpfe, NJb für das Klassische Altertum, Geschichte und Deutsche Literatur 15 (1912), 593–611
- *) GERSTINGER, H.: Pamprepios von Panopolis. Eidyllion auf die Tageszeiten und Enkomion auf den Archon Theagenes von Athen nebst Bruchstücken anderer epischer Dichtungen und zwei Briefe des Gregorios von Nazianz im Pap. Gr. Vindob. 29788 A–C, Wien 1928
- *) GNILKA, Chr.: Götter und Dämonen in den Gedichten Claudians, A&A 18 (1973), 144–160
- *) GNILKA, Chr.: Dichtung und Geschichte im Werk Claudians, FMSt 10 (1976), 96–124
- *) GNILKA, Chr.: Rezension zu CAMERON (1970), Gnomon 49 (1977), 26–51
- *) GNILKA, Chr.: Philologische Streifzüge durch die römische Dichtung, Basel 2007
- *) GRUZELIER, Cl.: Claudian, De raptu Proserpinae. Edited with Introduction, Translation, and Commentary, Oxford 1993
- *) GUALANDRI, I.: Aspetti della tecnica compositiva in Claudiano, Mailand 1968
- *) HAJDU, P.: Poetics of an Unfinished Poem. Claudian's *De Bello Gildonico*, AAntHung 37 (1996/97), 89–113
- *) HARDIE, A.: Statius and the *Silvae*. Poets, Patrons and Epideixis in the Graeco-Roman World, Liverpool 1983
- *) HÄÜBLER, R.: Das Historische Epos der Griechen und Römer bis Vergil, Heidelberg 1976
- *) HÄÜBLER, R.: Das Historische Epos von Lucan bis Silius und seine Theorie, Heidelberg 1978
- *) HEINZE, R.: Virgils epische Technik, Darmstadt 1957⁴
- *) HELM, R.: Heidnisches und Christliches bei spätlateinischen Dichtern, in: Natalicium J. Geffcken zum 70. Geburtstag, Heidelberg 1931, 1–46
- *) HERZOG, R.: Die allegorische Dichtkunst des Prudentius, München 1966

- *) HILTBRUNNER, O.: Die Heiligkeit des Kaisers, FMSt 2 (1968), 1–30
- *) HOFMANN, H.: Überlegungen zu einer Theorie der nichtchristlichen Epik der lateinischen Spätantike, Philologus 132 (1988), 101–159
- *) HOFMANN, H.: Die Angst vor der Innovation. Das Neue als das Alte in der lateinischen Spätantike, AAntHung 37 (1996/97), 259–276
- *) HORSTMANN, S.: Das Epithalamium in der lateinischen Literatur der Spätantike, München 2004
- *) HÜBNER, W.: Dirae im römischen Epos. Über das Verhältnis von Vogeldämonen und Prodigien, Hildesheim 1970
- *) JAMES, P.: *Taceat superata vetustas*: Living Legends in Claudian's *In Rufinum 1*, in: WHITBY 1998, 151–175
- *) JANßEN, T.: Stilicho. Das weströmische Reich vom Tode des Theodosius bis zur Ermordung Stilichos (395–408), Marburg 2004
- *) KASTER, R.: The ‚Wandering Poet‘ and the Governor, Phoenix 37 (1983), 152–158
- *) KELLNER, Th.: Die Göttergestalten in Claudians *De Raptu Proserpinae*. Polarität und Koinzidenz als anthropozentrische Dialektik mythologisch formulierter Weltvergewisserung, Stuttgart 1997
- *) KEUDEL, U.: Poetische Vorläufer und Vorbilder in Claudians *De Consulatu Stilichonis*, Göttingen 1970
- *) KIRSCH, W.: Die lateinische Verseepik des 4. Jahrhunderts, Berlin 1989
- *) KLOTZ, A.: Studien zu den Panegyrici Latini, RhM 66 (1911), 513–572
- *) KOLB, F.: Herrscherideologie in der Spätantike, Berlin 2001
- *) KOSTER, S.: Antike Epostheorien, Wiesbaden 1970
- *) KOSTER, S.: Die Invektive in der griechischen und römischen Literatur, Meisenheim am Glan 1980
- *) KROLL, W.: Studien zur römischen Literatur, Stuttgart 1924
- *) LAUSBERG, H.: Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, Stuttgart 1990³
- *) LAWATSCH-BOOMGAARDEN, B.: Die Kunstbeschreibung als strukturierendes Stilmittel in den Panegyriken des Claudianus, GB 18 (1992), 171–193
- *) LEHNER, J.: Poesie und Politik in Claudians Panegyrikus auf das vierte Konsulat des Kaisers Honorius, Königstein 1984
- *) LEPPIN, H.: Theodosius der Große, Darmstadt 2003
- *) LEVENE, D. S.: God and Man in the Classical Latin Panegyric, PCPhS 43 (1997), 66–103
- *) LEVY, H. L.: Claudian's *In Rufinum*. An Exegetical Commentary, Princeton 1971
- *) LIVREA, E.: Pamprepio ed il P. Vindob. 29788 A-C, ZPE 25 (1977), 121–134
- *) LIVREA, E.: Chi è l'autore di P. Oxy. 4352 ?, ZPE 125 (1999), 69–73
- *) LONG, J.: Claudian's *In Eutropium*. Or, How, When, and Why to Slander a Eunuch, Chapel Hill-London 1996

- *) MACCAIL, R. C.: P. Gr. Vindob. 29788C: Hexameter Encomium on an Un-named Emperor, JHS 98 (1978), 38–63
- *) MACCORMACK, S.: Latin Prose Panegyrics: Tradition and Discontinuity in the Later Roman Empire, REAug 22 (1976), 29–77
- *) MACCORMACK, S.: Art and Ceremony in Late Antiquity, Berkeley 1981
- *) MARSILI, A.: Personificazioni e quadri allegorici in Claudiano, Antiquitas 1 (1946), 49–55
- *) MARITZ, J.: The classical Image of Africa: The Evidence from Claudian, AClass 43 (2000), 81–99
- *) MAURACH, G.: Lateinische Dichtersprache, Darmstadt 1995
- *) MAUSE, M.: Die Darstellung des Kaisers in der lateinischen Panegyrik, Stuttgart 1994
- *) MICHNERS, J.: Spott und Ironie in Claudians *carmina minora*, in: EHLERS / FELGENTREU / WHEELER 2004, 175–186
- *) MIGUÉLEZ CAVERO, L.: Poems in Context: Greek Poetry in the Egyptian Thebaid 200-600 AD, Berlin 2008
- *) MORESCHINI, Cl.: *Paganus pervicacissimus*: religione e ‘filosofia’ in Claudiano, in: EHLERS / FELGENTREU / WHEELER 2004, 57–77
- *) MULLIGAN, B.: The Poet from Egypt? Reconsidering Claudian’s Eastern Origin, Philologus 151 (2007), 285–310
- *) NAUTA, R. R.: Poetry for Patrons. Literary Communication in the Age of Domitian, Leiden u.a. 2002
- *) NESSELRATH, H.-G.: Zu Datierung und Aufbau des 1. Buches von Claudians Invektive in Rufinum, Hermes 119 (1991), 217–231
- *) NISSEN, Th.: Historisches Epos und Panegyrikus in der Spätantike, Hermes 75 (1940), 298–325
- *) NIXON, C. E. V.: Latin Panegyric in the Tetrarchic and Constantinian Period, in: History and Historians in Late Antiquity, hs. B. Croke / A. M. Emmerett, Sydney 1983, 88–99
- *) NIXON, C. E. V. / RODGERS, B. S.: In Praise of Later Roman Emperors. The Panegyrici Latini, Berkeley 1994
- *) NORDEN, E.: P. Vergilius Maro. Aeneis Buch VI, Leipzig 1916²
- *) OLECHOWSKA, E.: Le ‚De Bello Gildonico’ de Claudien et la tradition épique, MH 31 (1974), 46–60
- *) OLECHOWSKA, E.: Claudii Claudiani De Bello Gildonico, Leiden 1978
- *) OPELT, I.: Zum Kaiserkult in der griechischen Dichtung, RhM 103 (1960), 43–56 [zitiert nach WLOSOK 1978, 425–440]
- *) OTIS, B.: Ovid as an Epic Poet, Cambridge 1966
- *) PAVLOVSKIS, Z.: Statius and the Late Latin Epithalamia, CPh 60 (1965), 164–177
- *) PERELLI, R.: I proemi claudianeï. Tra epica ed epidittica, Catania 1992
- *) PORTMANN, W.: Geschichte in der spätantiken Panegyrik, Frankfurt/Main 1988

- *) POSSET, G.: Studien zur panegyrischen Topik in den *Panegyrici Latini* bis zum Jahre 313, Diplomarbeit Wien 1991
- *) PÖTSCHER, W.: Ares, *Gymnasium* 66 (1959), 5–14
- *) PÖTSCHER, W.: Numen, *Gymnasium* 66 (1959b), 353–374
- *) POTZ, E.: Claudians in Rufinum. Invektive und Laudatio, *Philologus* 123 (1990), 66–81
- *) PRENNER, A.: *Quattro studi su Claudiano*, Neapel 2003
- *) REHRENBÖCK, G.: Der Gedanke der Wiederkehr des Goldenen Zeitalters am Beginn der römischen Kaiserzeit, in: Gold. Tagung anlässlich der Gründung des Zentrums Archäologie und Altertumswissenschaften an der ÖAW, hs. S. Deger-Jalkotzy, Wien 2009, 71–82
- *) RIBOLDI, Ch.: *Venere nei carmi nuziali di Claudiano*, in: *Quesiti, temi, testi di poesia tardolatina*, hs. L. Castagna / Ch. Riboldi, Frankfurt/Main 2006, 13–35
- *) RIEDL, P.: Die Romidee Claudians, *Gymnasium* 102 (1995), 537–555
- *) ROBERTS, M.: *The Jeweled Style. Poetry and Poetics in Late Antiquity*, Ithaca-New York 1989
- *) ROBERTS, M.: Rome Personified, Rome Epitomized: Representations of Rome in the Poetry of the Early Fifth Century, *AJPh* 122 (2001), 533–565
- *) RODGERS, B. S.: Divine Insinuation in the *Panegyrici Latini*, *Historia* 35 (1986), 69–104
- *) ROMANO, D.: *Claudiano*, Palumbo 1958
- *) RÖMER, F.: Mode und Methode in der Deutung panegyrischer Dichtung der nachaugusteischen Zeit, *Hermes* 122 (1994), 95–113
- *) RUNIA, D. T.: Another Wandering Poet, *Historia* 28 (1979), 254–256
- *) RUSSEL, D. A. / WILSON, N. G.: *Menander Rhetor*, Oxford 1981
- *) SALAMON, M.: Priscianus und sein Schülerkreis in Konstantinopel, *Philologus* 123 (1979), 91–96
- *) SALZMAN, M. R.: *The Making of a Christian Aristocracy. Social and Religious Change in the Western Roman Empire*, Cambridge 2002
- *) SAUTER, F.: *Der römische Kaiserkult bei Martial und Statius*, Stuttgart 1934
- *) SCHEITHAUER, A.: Gildo und seine Revolte im Spiegel der Dichtungen Claudians, in: *Studia Humanitatis ac Litterarum Trifolio Heidelbergensi dedicata (FS E. Christmann / W. Edelmaier / R. Kettemann)*, hs. A. Hornung / Chr. Jäkel / W. Schubert, Frankfurt/Main 2004, 309–327
- *) SCHINDLER, Cl.: Tradition – Transformation – Innovation: Claudians Panegyriken und das Epos, in: *EHLERS / FELGENTREU / WHEELER 2004*, 16–37
- *) SCHINDLER, Cl.: Claudians ‚Argonautica‘: Zur Darstellung und Funktion des Mythos zu Beginn des Epos *De Bello Getico* (1–35), in: *Beginning from Apollo. Studies in Apollonius Rhodius and the Argonautic Tradition*, hs. A. Harder / M. Cuypers, Leuven 2005, 107–123
- *) SCHINDLER, Cl.: Claudians „pagane“ Götter. Tradition und Innovation in der spätantiken Panegyrik, *Gymnasium* 115 (2008), 331–345
- *) SCHINDLER, Cl.: *Per Carmina Laudes. Untersuchungen zur spätantiken Verspanegyrik von Claudian bis Coripp*, Berlin 2009

- *) SCHLINKERT, D.: Vom Haus zum Hof. Aspekte höfischer Herrschaft in der Spätantike, *Klio* 78 (1996), 454–482
- *) SCHMIDT, P. L.: Politik und Dichtung in der Panegyrik Claudians, Konstanz 1976
- *) SCHMIDT, P. L.: Rezeptionsgeschichtliche Erwägungen zur Claudianüberlieferung, in: EHLERS / FELGENTREU / WHEELER 2004, 187–206
- *) SCHMITZER, U.: Die Macht über die Imagination. Literatur und Politik unter den Bedingungen des frühen Prinzipats, *RhM* 145 (2002), 281–304
- *) SCHWECKENDIEK, H.: Claudians Invektive gegen Eutrop, Hildesheim 1992
- *) SCOTT, K.: The Imperial Ruler Cult under the Flavians, Stuttgart 1936
- *) SELTER, B.: Astral Immortality in the *Carmina Latina Epigraphica* of the City of Rome: A Comparison between Pagan and Christian Views, *SE* 45, 2006, 47–106
- *) SIMON, W.: Claudiani Panegyricus de consulatu Manlii Theodori, Berlin 1975
- *) SKUTSCH, O.: The Annals of Q. Ennius, Oxford 1985
- *) SMOLAK, K.: Me beatam, me piam celebrant. Überlegungen zu CIL VI 1779, in: Ad Fontes! FS G. Dobesch, hs. H. Heftner / K. Tomaschitz, Wien 2004, 811–817
- *) STRAUB, J.: Vom Herrscherideal in der Spätantike, Stuttgart 1939
- *) STRAUB, J.: Die Himmelfahrt des Julianus Apostata, *Gymnasium* 69 (1962), 310–326 [auch in WLOSOK 1978, 528–550]
- *) TAEGERT, W.: Claudius Claudianus. Panegyricus dictus Olybrio et Probino consulibus, München 1988
- *) TAYLOR, L. R.: The Divinity of the Roman Emperor, Middletown 1931
- *) TODOROV, T.: Einführung in die fantastische Literatur, München 1972
- *) VILJAMAA, T.: Studies in Greek Encomiastic Poetry of the Early Byzantine Period, Helsinki 1968
- *) WATSON, L.: Redefining the Past, Redefining the Future: Sidonius Apollinaris' Panegyrics of Avitus and Anthemius, in: WHITBY 1998, 177–198
- *) WEINREICH, O.: Antikes Gottmenschentum, *NJbWJ* 2 (1926), 633–651 [zitiert nach WLOSOK 1978, 55–81]
- *) WERBER, N.: Phantasmen der Macht. Funktionen des Phantastischen – nach Todorov, in: Nach Todorov. Beiträge zu einer Definition des Phantastischen in der Literatur, hs. Cl. Ruthner / U. Reber / M. May, Tübingen 2006, 53–66
- *) WHITBY, M.: Paul the Silentiary and Claudian, *CQ* 35 (1985), 507–516
- *) WHITBY, M.: Defender of the Cross: George of Pisidia on the Emperor Heraclius and his Deputies, in: WHITBY 1998, 247–273
- *) WHITBY, M. (Hs.): The Propaganda of Power. The Role of Panegyric in Late Antiquity, Leiden 1998
- *) WHITE, P.: *Amicitia* and the Profession of Poetry in Early Imperial Rome, *JRS* 68 (1978), 74–92
- *) WHITE, P.: Promised Verse. Poets in the Society of Augustan Rome, Cambridge 1993

- *) WLOSOK, A. (Hs.): Römischer Kaiserkult, Darmstadt 1978
- *) WREDE, H.: Consecratio in formam deorum. Vergöttlichte Privatpersonen in der römischen Kaiserzeit, Mainz 1981
- *) ZANKER, P.: Die Apotheose der römischen Kaiser. Ritual und städtische Bühne, München 2004
- *) ZARINI, V.: Les préfaces dans la poésie panégyrique de la latinité tardive, in: Commencer et finir, hs. B. Bureau / C. Nicolas, Paris 2008, 175–186

Lebenslauf

- *) Geboren am 1.10.1981 in Waidhofen/Ybbs
- *) 1992-2000 Besuch des Osterreichischen Gymnasiums Amstetten
- *) 2000-2005 Studium der Klassischen Philologie (Latein) und der Germanistik an der Universität Wien
- *) Februar-Oktober 2006 Ableistung des Zivildienstes
- *) seit 1.12.2006 Anstellung an der Kommission zur Herausgabe des Corpus der Lateinischen Kirchenväter (CSEL) der Österreichischen Akademie der Wissenschaften

Vorträge bei diversen Veranstaltungen

- *) Vortrag „Walther auf Wienerisch“ (gemeinsam mit Michael Patscheider) auf Einladung des „Wiener Arbeitskreises Altgermanistik“ am 1. 4. 2004
- *) Vortrag „Der Kompilator als Lehrer und Künstler“ beim Symposium „Laetae Segetes“ in Brno 2005
- *) Vortrag „Claudian und die Tradition des römischen Historischen Epos“ beim Symposium „Laetae Segetes Iterum“ in Telc 2007
- *) Vortrag „Das pseudoaugustinische Werk 'De sobrietate et castitate' – Eine frühmittelalterliche Mahnung vor dem Alkohol“ beim Wiener „Arbeitskreis zum christlichen Diskurs der Spätantike und des frühen Mittelalters“ am 14. November 2008
- *) Vortrag „Die *praefationes* von Claudian und von Prudentius“ beim Symposium „Text und Bild. Visualisierung in poetischen Texten der Spätantike“ am 2. April 2009 in Wien
- *) Vortrag „Weinfass, Schuld oder Wiedehopf? – Alkoholismus in der Spätantike“ bei der „Langen Nacht der Forschung“ am 7. November 2009 in Wien

II. Publikationen

a) Monographien

- *) Die Saturnalia des Macrobius. Tradition und Innovation in der lateinischen didaktischen Literatur der Spätantike, Wien 2005 (Diplomarbeit)

b) Aufsätze

- *) Der Kompilator als Lehrer und Künstler. Bemerkungen zur Selbstpräsentation des Macrobius in den *Saturnalia* sowie zur Einheit des Werkes, in: Laetae Segetes (Edd. J. Nechutová / I. Radová), Brno 2006, 11–32

- *) *Vergilium imitari et Iohannem laudare?* Zur poetischen Technik der *Iohannis* des Coripp, Wiener Studien 120 (2007), 191–214
- *) Hannibal, Ennius und Silius Italicus. Beobachtungen zum 12. Buch der *Punica*, Rheinisches Museum für Philologie 151 (2008), 83–108
- *) Zu den Quellen und zur Abfassungszeit der pseudoaugustinischen Schrift *De Sobrietate et Castitate*, Hermes 136 (2008), 453–465
- *) Die politischen Gedichte Claudians: Zwischen Panegyrik und Historischer Epik, in: *Laetae Segetes Iterum* (Ed. I. Radová), Brno 2008, 237–253
- *) Trunksucht in Blütenlesen: Die beiden Sprüche „*Ebrietas abluit memoriam... Sobrietas salvat memoriam...*“, Keltische Forschungen 4 (2009), 127–162
- *) Lernen am Modell in der Spätantike: Eine Interpretation der *Saturnalia* des Macrobius, Philologus 153 (2009), 278–299
- *) Die Bucheinteilung der *Saturnalia* des Macrobius (erscheint in: *Museum Helveticum* 2010)
- *) Das *Milleloquium veritatis Augustini* des Bartholomäus von Urbino und der *Hieronymianus* des Johannes Andreae (erscheint in: Wiener Studien 2010)
- *) Die *praefationes* von Claudian und von Prudentius (erscheint in: Sammelband der Konferenz ‚Text und Bild‘ 2010)

Kurzzusammenfassung der Dissertation

Die vorliegende Dissertation untersucht das Element des Wunderbaren innerhalb der politischen Gedichte des spätantiken Poeten Claudius Claudianus. Ausführlich behandelt werden jene Passagen, deren Erzählinhalt die rational erfassbare Realität übersteigt, sowie der gesamte motivische Bereich des Numinosen (Himmelfahrten von Menschen; Errichtung eines Goldenen Zeitalters; göttliche Abstammung; sog. "Götterapparat" usw.).

Die politischen Gedichte Claudians werden als eine besondere Art der Fortführung und Kombination panegyrischer und epischer literarischer Tradition verstanden, und die Verwurzelung von einzelnen Elementen des Wunderbaren in diesen Gattungstraditionen wird untersucht und anhand der konkreten Ausformung in den politischen Gedichten Claudians dargestellt.

Gezeigt werden soll vor allem, wie der spätantike Dichter die meist traditionellen Elemente konsequent funktionalisiert hat, um zwei Ziele zu erreichen: Zum Einen sollten seine literarischen Schöpfungen von den zeitgenössischen Rezipienten als legitime Fortführung alter epischer Tradition wahrgenommen und gewürdigt werden; zum Anderen sollten jene politisch Mächtigen und Zeitgenossen des Dichters möglichst effektiv verherrlicht werden, die im gedanklichen Zentrum von dessen Panegyrik stehen.

Abstract

The author of the present dissertation examines the element of the marvellous in the political poems of the late antique poet Claudius Claudianus. He gives a full discussion not only of all passages, in which the poet's narration transcends reality, but also of all the literary motives touching the numinous (for example ascension of human beings to heaven, establishment of a mythical Golden Age, divine ancestry of human beings, the interaction between gods or between gods and humans, etc.).

Claudian's political poems are interpreted as a special form of continuation and combination of traditional elements taken both from panegyric and epic literature. It is examined, how different elements of the marvellous are rooted in these literary traditions, and how they are used and given a new shape by the poet in his political works.

It is demonstrated that the late antique poet has functionalized literary elements, which are for the most part traditional, in order to achieve two aims: On the one hand, he wanted his literary works to be accepted and appreciated as legitimate continuation of old epic tradition by his contemporary audience; on the other hand, he wanted to exalt the contemporary mighty, who are in the center of his panegyric, as articulately as possible.