

Dariusz Brodka

MENSCHLICHE FREIHEIT UND IHRE GRENZEN  
EINIGE BEMERKUNGEN ZU DER SPÄTANTIKEN HISTORIOGRAPHIE  
(AMMIANUS MARCELLINUS UND PROKOPIOS VON KAISAREIA)\*

Im Mittelpunkt unserer Überlegungen steht die Frage, wie die spätantiken Historiker (Heiden wie Christen) die menschliche Freiheit und ihre Einschränkungen bei der Gestaltung des historischen Prozesses wahrnahmen. Wir wollen dieses Problem aus einem allgemeinen, geschichtsphilosophischen Blickwinkel betrachten. Dabei beschränken wir uns auf zwei besonders umfangreiche Darstellungen aus der sogenannten Profangeschichte:<sup>1</sup> Ammianus Marcellinus und Prokopios von Kaisereia. An diesen beiden Autoren lässt sich besonders gut beobachten, welch nuancierte Gestalt der antike Determinismus bzw. Teleologismus annehmen kann.

Bei der Untersuchung unserer Fragestellung muss man von der folgenden Voraussetzung ausgehen. Die Geschichte ist im Urteil der meisten antiken Historiker ein Feld, auf welchem vor allem zwei Faktoren wirksam sind: der menschliche und der metaphysische. Der metaphysische Faktor ist für die Christen der alleinige Gott, für die Heiden die Götter, das Fatum oder das Schicksal. Jede teleologische oder finalistische Auffassung setzt gewisse, größere oder kleinere Einschränkungen des menschlichen Willens und der menschlichen Tätigkeit voraus. Die Geschichte ist somit ein Resultat nicht nur der menschlichen Handlungen, sondern auch der Willensakte der höheren Macht. In dieser allgemeinen Meinung stimmen die Christen und die Heiden überein. Unterschiedlich betrachten sie hingegen die Wechselwirkungen, die innerhalb der geschichtlichen Sphäre stattfinden.<sup>2</sup>

---

\*Sehr herzlich danke ich meinem Freund, Jan Felix Gaertner, der diesen Aufsatz unter sprachlichem Aspekt geprüft hat.

<sup>1</sup> Es handelt sich um die spätantike klassische Geschichtsschreibung, die die Tradition von Herodot, Thukydides oder Tacitus fortsetzt.

<sup>2</sup> Überlegungen über die „historische“ Freiheit des Menschen findet man auch bei anderen Historikern. Zu berücksichtigen ist hier insbesondere die programmatische Erklärung des Agathias, der am Anfang seines Geschichtswerkes die menschliche Willensfreiheit bei der Gestaltung der geschichtlichen Vorgänge mit Nachdruck betont und die heidnischen, fatalistischen Konzepte eindeutig ablehnt (Agath. 1,1,3; dazu vgl.

Ammian und Prokopios haben ähnliche Lebenserfahrungen. Beide stammen aus dem griechischen Osten, sind gut gebildet, haben an den großen Kriegen teilgenommen und sind in der Umgebung der großen Feldherren gewesen. Beide stellen Tatsachen dar, die sie aus Autopsie kennen. Ammian ist ein Heide, aber er kennt sich im Christentum gut aus. In seiner Weltanschauung lässt sich die neoplatonische Färbung erkennen.<sup>3</sup> Diese Weltanschauung scheint monotheistisch zu sein, eine wichtige Rolle spielt besonders die höhere Gerechtigkeit, die die Züge einer Providenz annimmt (vgl. Amm. 14,11,26).<sup>4</sup>

Ammian scheint keine komplexere, kohärente Auffassung der Frage nach der Intervention der übermenschlichen Kräfte in die geschichtlichen Vorgänge herausgearbeitet zu haben. Begriffe wie *fortuna*, *fatum* oder *iusititia* lassen sich im Werk Ammians inhaltlich nicht trennen und gehen häufig ineinander über. Wir haben es mit der Koexistenz verschiedener philosophischer, religiöser aber auch literarischer Vorstellungen von Zufall, Vorbestimmung, Schicksal, universaler, immanenter Gerechtigkeit und höchstem göttlichem Wesen zu tun.<sup>5</sup> In einem bekannten Passus des 14. Buches legt Ammian der literarischen Tradition gemäß der Größe Roms zwei Faktoren — *Virtus* und *Fortuna* — zugrunde (Amm. 14,6,3–6): „Tempore quo primis auspiciis in mundanum fulgorem surgeret victura, dum erunt homines, Roma, ut augetur sublimibus incrementis, foedere pacis aeternae Virtus convenit atque Fortuna plerumque dissidentes, quarum si altera defuisset, ad perfectam non venerat summitatem“. Mit der *Virtus* sind die Menschen gemeint, mit der *Fortuna* — die übermenschlichen Kräfte.<sup>6</sup> Auf diese Weise drückt der Historiker eine generelle, historische Reflexion aus, die seinem Geschichtsdenken eine teleologische Dimension verleiht: das römische Reich wird zur Erfüllung der Geschichte, zu ihrem endgültigen Telos, zum ewigen und vollkommenen Wesen (die Idee der Ewigkeit Roms).<sup>7</sup> Die Verantwortung für diesen Zustand tragen einerseits die Menschen (*virtus*), andererseits die mit ihnen zusammenwirkenden metaphysischen Kräfte — hier: die teleologische *Fortuna*. Diese teleologische Optik ist bei Ammian auch an anderen Stellen erkennbar, die keinen so

---

Brodka 2002: 161 f.). Es ist möglich, dass Agathias mit dieser Aussage gegen die fatalistische These des Zosimos polemisiert, die am Anfang des ersten Buches formuliert wird (Zos. 1,1,2; zu Zosimos vgl. Paschoud 1984: 641).

<sup>3</sup> Zu Recht betont Matthews 1989: 545 Anm. 10, dass die neoplatonischen Einflüsse auf Ammians Denken nicht zu vernachlässigen seien.

<sup>4</sup> Ensslin 1926: 76 erkennt in dieser Vorstellung neuplatonische Elemente. Zur Bedeutung von *Iustitia* bei Ammian vgl. auch Paschoud 1986.

<sup>5</sup> Vgl. Demandt 1965: 100ff., Blockley 1975: 175f., Camus 1967: 173ff., Heim 1992: 211ff., Rosen 1982: 112f. Zu Recht weist man bei Ammian auf den individuellen Gebrauch verschiedener Kausalitäten je nach der jeweiligen Situation hin (Demandt 1965: 111f., Blockley 1975: 175f., Rosen 1982: 113).

<sup>6</sup> Dieser Passus orientiert sich an der literarischen Tradition. Bereits Plutarch und Florus versuchten die Frage zu beantworten, ob menschliche *arete/virtus* oder *fortuna/tyche* in der Geschichte wichtiger ist. Derartige Reflexionen erscheinen auch bei Polybios, Sallustius, Livius. In der spätantiken Historiographie vgl. auch Aurelius Victor, Caes. 24,10–11, bei ihm wird jedoch *fortuna* durch *virtus* aufgehalten: „ita fortunae vis licentiam nacta perniciose libidine mortales agit; quae diu quidem virtute uti muro prohibita, postquam paene omnes flagitiis subacti sunt, etiam infimis genere institutoque publica permisit“. Prokopios wendet dieses Motiv auf den Verlauf des Vandalenkrieges an (Proc. 4,7,18–21), lässt aber die Frage offen, welche der beiden wichtiger war. Zum Problem des Zusammenspiels von *virtus* und *fortuna* vgl. Kehl, Marrou 1978: 733ff.

<sup>7</sup> Zum Ewigkeitsgedanken bei Ammian vgl. Brodka 1998: 56ff. Mit Recht erkennt Vittinghoff 1964: 572f., dass die Idee der *Roma Aeterna* die Gültigkeit der zyklischen Geschichtsauffassung in Frage stellt.

topischen Charakter besitzen. Ammian äußert sich über den Willen des göttlichen Wesens, das dem römischen Reich die Ewigkeit versprochen hat „divini arbitrio numinis, quod auxit ab incunabilis Romam perpetuamque fore spondit“ (Amm. 19,10,4); ähnlich heißt es in der Rede Valentinians, dass der ewige göttliche Beistand die Integrität Roms garantiert: „prospera deo spondente, cuius sempiternis auxiliis stabit Romana res inconcussa“ (Amm. 27,6,6). Mehr oder weniger erfassbare göttliche Kraft, unterschiedlich genannt, garantiert die Zweckmäßigkeit der Geschichte, während das römische Reich das Telos der Geschichte ist. Mit einer solchen Voraussetzung begrenzt der Historiker die menschliche Freiheit in ihrem allgemeinesgeschichtlichen Ausmaß, so dass jeder Versuch, Rom aus der Geschichte auszuschalten, von vornherein zum Scheitern verurteilt ist. Dieser Ewigkeitsgedanke bietet somit gewissermaßen eine deterministische Geschichtsphilosophie, da das *divinum arbitrium* den ontologischen Status Roms bestimmt. Aus dieser Perspektive ist darüber hinaus zu betonen, dass sich dieses Geschichtsverständnis nicht unbedingt als zyklisch deuten lässt: Verschiedene Ereignisse, Siege oder Niederlagen, Einfälle, Kriege können sich zwar wiederholen, die Schaffung des weltumspannenden *Imperium Romanum* ist jedoch ein einzigartiges Ereignis. Neben dem metaphysischen Faktor spielt auch das römische Volk eine wesentliche Rolle. Die Römer erzielten ihren historischen und metahistorischen Erfolg aufgrund ihrer Tugenden und durch die Mitwirkung der übermenschlichen Mächte. Aus der Perspektive der gesamten Geschichte haben wir es mit einem universalen Recht zu tun, das *a priori* einen bestimmten Zustand voraussetzt und dadurch die Frage nach der menschlichen Freiheit und Verantwortung relativiert, weil es annimmt, dass die Römer, unabhängig von jeglichen Umständen, letztendlich immer die nötige, innere Stärke finden, um ihre ontologische Stellung zu bestätigen. Die Konsequenzen des Ewigkeitsgedankens führen aber zu keinen ernsthaften Überlegungen über das Problem der Willensfreiheit. Es geht dem Historiker nur um die Begründung dieses Glaubens. Ammian verkündet ihn aus patriotischen Motiven heraus, um durch einen Hinweis auf die irrationalen Prämissen zu beweisen, dass das Reich alle Katastrophen überwinden kann. So gewinnt das Thema der Willensfreiheit bei ihm keine abstrakte Dimension.

Einer der ersten Höhepunkte des erhaltenen Teils seines Geschichtswerkes bildet die Schilderung der Schlacht bei Argentoratum im 16. Buch. Ohne Zweifel bildet sie ein positives Beispiel der menschlichen geschichtlichen Aktivität, aus dem einige aufschlussreiche Gedanken abzulesen sind. Aufgrund der Passivität des Barbatio stehen Julian nur geringe Militärkräfte zur Verfügung, aber trotz der Befürchtungen fasst er den Entschluss, den zahlenmäßig überlegenen Feind anzugreifen. Die Sorge um den Nutzen und die Sicherheit des Staates und Julians Verständnis der Kaisermacht bewirken, dass der junge Cäsar in eine Zwangslage gerät. Er muss oder fühlt sich vielmehr gezwungen, gegen die überlegenen Kräfte des Feindes zu kämpfen: „trudente ipsa necessitate digresso periculi socio cum paucis licet fortioribus populosis gentibus occurrere cogebatur“ (Amm. 16,12,6).<sup>8</sup> Zu dieser Zwangslage, zu dieser Notwendigkeit führen der Verlauf des Geschehens, die

---

<sup>8</sup> Julian kennzeichnet sich bei Ammian durch die Sorge um das höhere Wohl, um die *utilitas publica* und um das Glück der Untertanen. Vgl. Julians Aussage in Amm. 25,3,18: „Reputans autem iusti esse finem imperii oboedientium commodum et salutem ad tranquilliora semper, ut nostis, propensior fui licentiam omnem actibus meis exterminans rerum corruptricem et morum...“ Selbst der Hinweis auf die Ablehnung der *licentia* impliziert, dass der gute Herrscher seine Freiheit durch die Rücksicht auf das Recht und das Gemeinwohl beschränkt (zu dem Ideal des Kaisers vgl. Brodka 1998: 77f.). Gerade aus diesem Grund weicht Julian bewusst vor der Gefahr nicht zurück. Es handelt sich auch selbstverständlich um seine *virtus*.

Stärke der Barbaren und ihre früheren Erfolge, das Versagen des Barbatio, aber auch das Selbstverständnis Julians. Zu diesem Zeitpunkt wird Julian noch gezwungen, auf die obwaltenden Umstände zu reagieren, er hat noch nicht die Kontrolle über das Geschehen. Der Bericht Ammians über die Vorgänge in Gallien und die Erhebung Julians zum Augustus erwecken geradezu einen Eindruck der Eigendynamik der Vorgänge, weil Roms Politik zu diesem Zeitpunkt defensiv und dadurch reaktiv war. In diesem Zusammenhang wird besonders die Willkür Chnodomars (licentius) bei der Plünderung der Provinzen betont. Den Schwerpunkt legt Ammian jedoch nicht auf die Zwangsläufigkeit der Ereignisse, nicht auf ihre Eigendynamik, sondern auf die Person Julians und seine Aktivität. Nun ist die Wahl der richtigen Strategie die wichtigste Frage — vorausgesetzt, dass der Heerführer und die Soldaten tüchtig genug sind, um diese Strategie auch zu verwirklichen. Julian wendet sich an die Soldaten: „Urget ratio salutis tuendae communis (...) hortari vos et orare, ut adulta robustaque virtute confisi cautiorem viam potius eligamus ad toleranda vel depellenda, quae sperantur, non praeproperam et ancipitem“ (Amm. 16,12,9). Anfänglich schlägt der Cäsar zwar vor, die Schlacht auf den nächsten Tag zu verschieben, weil er befürchtet, dass die Soldaten müde seien (Amm. 16,12,11), aber die Soldaten wollen sofort kämpfen. So modifiziert er seine Pläne. Beachtenswert sind seine Worte: „quoniam negotiis difficillimis quoque saepe dispositio tempestiva prospexit et statum nutantium rerum recto consilio in bonam partem accepto aliquotiens divina remedia repararunt“ (Amm. 16,12,12). Selbst in einer kritischen Situation ist der Mensch imstande, durch die richtige Einschätzung der Umstände und die kluge Entscheidung einen Erfolg zu gewinnen (vgl. auch Amm. 17,2,8): das richtige *consilium* und seine entsprechende Durchführung (wohl darauf weist die *dispositio tempestiva* hin) schaffen die Grundlage für die menschliche Wirksamkeit. Gleichzeitig erwähnt Ammian aber im gesamten Passus mehrmals das göttliche Wohlwollen, dem die menschlichen Entscheidungen vorausgehen (Amm. 16,12,12–13;18;52).<sup>9</sup> Generell kann man den Eindruck gewinnen, dass die Protagonisten nicht völlig auf ihre eigenen menschlichen Kräfte vertrauen. Immer versichern sie vorsichtig, sie würden siegen, wenn ihnen nur die höhere Kraft gewogen sei: „perge, felicissime omnium Caesar, quo te fortuna prosperior ducit. tandem per te virtutem et consilia militare sentimus. Praei nos ut faustus antesignanus et fortis! experieris, quid miles sub conspectu bellicosus ductoris testisque individui gerendorum, modo adsit superum numen, viribus efficiet excitatis“ (Amm. 16,12,18).<sup>10</sup> Sie machen darüber hinaus den Erfolg von dem Unerwarteten, vom Zufall (*fors, casus*) abhängig. Trotzdem begegnen die Akteure keineswegs irgendeinem determinierten Verlauf des Geschehens, der ihrem Zugriff entzogen wäre. Sie betonen primär die entscheidende Rolle des *consilium* (d.h. der richtigen Einschätzung der jeweiligen Situation und der Wahl eines guten Planes) und der *virtus* (d.h. der Tüchtigkeit und des Vermögens, ihr Vorhaben auszuführen). Außerdem erkennen sie die Notwendigkeit an, dass die höheren göttlichen Kräfte diesen Handlungen die Effektivität verleihen. Die übergeordnete Rolle des transzendenten Faktors spricht die Menschen von der Verantwortung für den Fortgang des Geschehens nicht frei, ganz im Gegenteil, sie erzwingt die menschliche Aktivität. Sie hat somit starke, aktivistische Konsequenzen, worauf Julian bei Ammian hinweist: die Götter bzw. die Gottheit ersetzen keine menschliche Mühe,

<sup>9</sup> *Rectum consilium* kommt früher vor; erst dann folgen *divina remedia*.

<sup>10</sup> Vgl. Demandt 1965: 101f., Heim 1992: 223f., Brodka 1998: 81.

bestenfalls können sie diese unterstützen. Die Römer siegen bei Argentoratum aufgrund der *consilia* und der *virtus*, die von der transzendenten Kraft begünstigt werden.

Von besonderer Bedeutung für unsere Frage ist die Darstellung des Perserfeldzuges Julians. Ammian berichtet über die zahlreichen schlechten Zeichen, die den Kaiser vor der Invasion warnten, ihn von seinem Vorhaben aber nicht abbringen konnten. So stellt der Historiker fest: „*posthabito tamen suasore cautissimo ultra tendebat, quoniam nulla vis humana vel virtus meruisse umquam potuit, ut quod praescripsit fatalis ordo non fiat*” (Amm. 23,5,5; vgl. auch 25,3,19).<sup>11</sup> Der Mensch kann sich der Vorbestimmung nicht widersetzen, selbst *virtus* ist keine Macht, die dies bewältigen kann. Der Fatalismus, der hier zum Ausdruck kommt, scheint aber nicht allgemeingültig zu sein, sondern ein sehr konkretes Ausmaß zu haben: *Ordo fatalis* bezieht sich auf den Tod Julians und nicht auf das Schicksal des Feldzugs. Es geht darum, dass die höheren Kräfte die Todesstunde eines Menschen bestimmen, und sich der Mensch dieser Entscheidung auf keine Weise widersetzen kann. Gerade aus diesem Grund stellt Ammian in seinem Werk vor allem die Zeichen dar, die den nahen Tod eines Kaisers ankündigen. Nur in diesen Fällen darf man von der absoluten Unabwendbarkeit dessen sprechen, was passieren wird.<sup>12</sup> Julian wurde von seinen Beratern und durch verschiedene *portenta* sowohl zu Beginn des Feldzuges (Amm. 23,5,5–14) als auch unmittelbar vor seinem Tod gewarnt. Aus diesem Grund baten ihn die etruskischen Zeichendeuter darum, in diesem Augenblick kein Wagnis zu unternehmen. Julian schenkte ihren Worten jedoch keine Beachtung (Amm. 25,2,2–7). Obwohl es insbesondere im Hinblick auf die Zeichen im 25. Buch alternative Handlungsweisen gibt, entwickelt sich das Geschehen so, dass Julian den Tod findet. Die durch die göttliche Kraft vorbestimmte Todesstunde lässt sich nicht ändern. Der Fatalismus gilt grundsätzlich nur dem individuellen Schicksal eines Menschen, und sogar nicht dem ganzen Leben, sondern lediglich der Todeszeit. Nicht fatalistisch werden hingegen die historischen Prozesse von Ammian begriffen. Unabhängig von allen Vorzeichen zeigt Julian zu Beginn des Unternehmens eine große Zuversicht, dass es erfolgreich sein wird. Aufschlussreich ist Julians Rede in Kirkesium.<sup>13</sup> Julian drückt hier die Hoffnung auf das Wohlwollen der Gottheit aus und stellt die Ziele des Feldzuges dar, die mit dem Staatsinteresse identisch sind und nicht aus persönlichen Motiven resultieren.<sup>14</sup> Er beruft sich dabei auf die analogen Feldzüge früherer Kaiser, die ebenfalls das Gebiet des Perserreiches angriffen. Im Fall der Vorgänger handelte sich es um den Willen (*voluntas*), etwas Großes zu leisten, diesmal treiben hingegen die letzten Niederlagen im Osten den Herrscher zum Angriff. Julian lässt sich somit durch die Sorge um *securitas publica* leiten (Amm. 23,5,18). Der Kaiser legt nicht auf seinen freien Willen den Schwerpunkt, er begreift sich nicht als einen völlig ungezwungenen Akteur des historischen Geschehens, sondern er hebt die politischen und militärischen Bedingungen der Situation hervor: die ungünstige Situation im Osten treibt ihn zu diesem Unternehmen. Es resultiert somit unmittelbar aus dem Selbstverständnis Julians, aus seiner am Staat orientierten Wahrnehmung der Umwelt.

<sup>11</sup> Mit Recht behandelt Wittchow 2001: 193 Anm. 143 diese Feststellung als einen auktorialen Kommentar (gegen Rosen 1970: 157).

<sup>12</sup> Amm. 14,11,18–19 (Tod des Gallus), Amm. 21,14 (Tod des Constantius), Amm. 30,5,15–19 (Tod Valentinians), 31,1 (Tod des Valens).

<sup>13</sup> Zutreffend schreibt Sabbah 1978: 484f., Julian stelle hier die Philosophie des Feldzuges dar.

<sup>14</sup> Vgl. Rosen 1970: 157.

Der Kaiser rechnet mit seinem Tod („at si fortuna versabilis in pugna me usquam fuderit“), trotzdem ist er bereit, sich für das Reich zu opfern (Amm. 23,5,19).<sup>15</sup> Julian versteht seinen individuellen Einsatz als ein Element des Beitrags, den viele Generationen zu der Entwicklung Roms und ihrer Größe geliefert haben. Er ist sich dessen bewusst, dass eine individuelle Leistung nicht ausreichen kann, um einen endgültigen historischen Erfolg zu erzielen: Die bedeutendsten römischen Siege hätten die Mühe vieler Generationen gebraucht (Amm. 23,5,20). Das Staatsinteresse fordert von ihm die Aktivität unabhängig davon, welche Konsequenzen sich daraus für ihn selbst ergeben werden. Der Hinweis Ammians auf den *ordo fatalis* hat nur im Kontext des persönlichen Schicksals Julians einen deterministischen Charakter. Nach göttlichem Willen musste Julian ums Leben kommen, aber die Verantwortung für die Katastrophe des Feldzugs trägt im Urteil des Historikers nicht mehr Julian, sondern sein Nachfolger Jovian. Zu dieser Katastrophe hat nicht ein Urteil des unpersönlichen Fatums, sondern eine politisch bedingte Entscheidung des unerfahrenen, seiner Stellung unsicheren Jovians geführt (Amm. 25,9,7–8). Die Menschen handeln bewusst, sie werden von Schicksal, Fatum oder Gottheit nicht verblendet, damit das Geschehen einen bestimmten Punkt erreichen kann.<sup>16</sup> Julian hofft auf das göttliche Wohlwollen, aber er rechnet auch mit seinem Tod. Er weiß darüber hinaus, dass er durch das Schwert umkommen wird (vgl. Amm. 25,3,19). Ammian stellt die individuelle Tragödie des Kaisers und die kollektive Tragödie des Feldzuges dar, aber beide sind nicht völlig gleichzusetzen, obwohl sich der Tod Julians letztlich auf die römische Niederlage überträgt. Die Omina aus dem 23. Buch dienen vor allem dazu, diesem Bericht eine tragische Färbung zu geben.<sup>17</sup> Der *ordo fatalis* weist nur auf das Schicksal Julians und nicht auf das Ergebnis des Krieges hin. Obwohl sich Julian der drohenden Gefahr bewusst war, wird seine Entscheidung durch das Staatsinteresse und nicht durch irgendeine außermenschliche Kraft determiniert. Julian geht somit völlig bewusst weiter, er wählt seine gefährliche Zukunft in der Hoffnung, dass seine Mühe dem Staat nützen wird. Die Freiheit der menschlichen Handlungen wird also nicht begrenzt, der Mensch trifft seine Entscheidungen frei, er initiiert die historischen Prozesse, aber ihre Wirkung hängt nicht nur von ihm ab. Aufgrund der rationalen Prämissen sollte Julian den Sieg erringen, aber die göttlichen Beschlüsse stimmten mit seinen Plänen und herrlichen Taten nicht überein: „adortus est Persas triumphum exinde relaturus et cognomentum, si consiliis et factis illustribus decreta caelestia congruissent“ (Amm. 25,4,26). Einen ähnlichen Gedanken äußert Julian auf dem Sterbebett: „tametsi prosperitas simul utilitasque consultorum non ubique concordent, quoniam coeptorum eventus superae sibi vindicant potestates“ (Amm. 25,3,17). Die

<sup>15</sup> Zu Recht betont Rosen 1970: 157 diese Tatsache.

<sup>16</sup> Nur Gallus wurde in einem Moment durch das Schicksal relativ „verblendet“, aber es handelt sich in diesem Fall weniger um die Verblendung, als vielmehr lediglich um eine gewisse Einschränkung des menschlichen Erkenntnisvermögens (Amm. 14,11,12). Diese Situation besitzt übrigens keine größere historische Bedeutung. Vgl. auch Demandt 1965: 106.

<sup>17</sup> Rosen 1970: 157f. Dagegen meint Rike 1987: 50ff. (besonders 61 Anm. 35), die Niederlage Julians resultiere aus seiner unrichtigen Ausübung des Götterkults (ähnlich Liebeschütz 1988: 201). Vgl. auch die ausführliche Diskussion der Rolle der Omina im 23. Buch bei Wittchow 2001: 154ff.: Laut Wittchow stelle für Ammian das Wissen Julians das Hauptproblem dar — dem Kaiser habe das nötige Wissen gefehlt, um die Zeichen richtig zu deuten (Wittchow 2001: 209, 211, 215 schreibt fälschlicherweise Constantius II. die Verantwortung für den Ausbruch des Krieges gegen Persien zu. Im Text Ammians handelt sich es um Constantin).

allgemeine Struktur des Denkens Ammians bleibt trotz der Unterschiede in der Wortwahl unverändert. Um seine Ziele zu verwirklichen, muss der Mensch jede obwaltende Situation richtig beurteilen und eine gute Strategie wählen (*consilia*) und dann entsprechend den jeweiligen Umständen tapfer und vernünftig handeln (*virtus, illustris facta*). Diese historische Aktivität besteht aus theoretischen und praktischen Komponenten. Auf diese Weise kann der Mensch den eventuellen Erfolg vorbereiten.<sup>18</sup> Das Ergebnis des Handelns (*eventus*) bestimmen jedoch die höheren Kräfte, diese *decreta caelestia* verleihen der Tat ihre Wirkung.<sup>19</sup> Zu beantworten ist noch die Frage, ob die fatalistische Vorstellung des unabwendbaren *fatalis ordo* mit diesen Folgerungen in Einklang zu bringen ist. Die Vielfalt der Termini, die Ammian auf die höheren Kräfte anwendet, erschwert selbstverständlich eine eindeutige Interpretation.<sup>20</sup> Der Historiker betont mehrmals die menschliche Freiheit bei der Eröffnung der historischen Vorgänge, bei der Wahl der Handlungsstrategien, aber gleichzeitig erkennt er, dass der Verlauf des Geschehens nicht völlig oder sogar gar nicht unter Kontrolle des Menschen steht. Auch die Protagonisten sind sich dessen bewusst, wenn sie stets über die Rolle des Zufalls, des Schicksals oder der Gottheit sprechen. Die äußeren Faktoren, egal wie sie genannt werden, begrenzen nicht die Willensfreiheit, sondern sie beeinflussen die Folgen der Willensakte. Das Geschichtsdenken Ammians ist nur bedingt deterministisch. Ammian nimmt an, dass die Götter durch die Omina die Zukunft voraussagen und auf diese Weise die Menschen warnen können (vgl. besonders Amm. 21,1,8–14). In diesem Fall geht es weniger um den Fatalismus, als vielmehr um die Akzeptanz der übergeordneten Rolle des göttlichen Willens.<sup>21</sup> Vorbestimmt und deswegen unabwendbar scheint dem Historiker vor allem die Todesstunde eines Menschen zu sein, und in diesem Fall ist der göttliche Wille mit dem *ordo fatalis* identisch.<sup>22</sup> Die transzendente Macht bestimmt zwar die Zeit des Todes, aber der Mensch selbst bestimmt seine Handlungen und Entscheidungen. Julian stellt auf dem Sterbebett fest, die Art und Weise seiner Machtausübung sei seine eigene Wahl, er selbst habe sich die Beschränkungen auferlegt, indem er die Willkür (*licentia*) aus seinen Handlungen verbannt habe (Amm. 25,3,18). Julian verstand, dass seine Verhaltensweise als Kaisers gerade durch diese bewusste Entscheidung determiniert würde.<sup>23</sup> Es handelt sich um eine Art „Selbstdeterminiertheit“. Aus diesem Grund weicht Julian vor den Alamannen bei

---

<sup>18</sup> Vgl. Amm. 21,5,2: „hoc operiri consilium, ut eventus, qui sperantur perpendi possint et praecaveri“. Ähnlich zu deuten ist der Satz (Amm. 17,8,2): „sed ut est difficultatum paene omnium diligens ratio victrix“. *Ratio*, d.h. die menschliche Mühe schafft die Grundlage für jeden Erfolg. Sie unterliegt keinen äußeren Einschränkungen, und dadurch die Willensfreiheit bestätigt wird; gleichzeitig betont der Historiker jedoch durch „*paene*“, dass die Vernunft nicht immer zum Erfolg ausreicht. Es gibt nämlich auch andere Faktoren (Zufall, Götter), die den Geschehensverlauf beeinflussen.

<sup>19</sup> Vgl. auch Demandt 1965: 102, Heim 1992: 227f.: der Mensch bringt das Geschehen in Gang, die Gottheit bestimmt die Effektivität der Handlungen.

<sup>20</sup> Mit Recht erkennt dies Wittchow 2001: 214 in Bezug auf die Deutung des 23. Buches.

<sup>21</sup> Die Frage, ob Julian den göttlichen Willen hätte versöhnen können, wird von Ammian nicht gestellt.

<sup>22</sup> Zu Recht stellt Demandt 1965: 105f. fest: Ammian schalte die Möglichkeit des menschlichen Mitwirkens nur bei der Todesstunde, die vorbestimmt werde, und bei den Naturerscheinungen aus. Seyfarth 1965: 297, 299, 303f. weist darauf hin, dass der Begriff „*ordo fatalis*“ in der HA und in der Gesetzgebung des 4. Jahrhunderts gerade „*Tod*“ bedeutet. Vgl. ferner die strikte Trennung zwischen politischer Handlungsfreiheit und metaphysischem Determinismus durch Wittchow 2001: 211ff.

<sup>23</sup> Vgl. Wittchow 2001: 219f. Julian kenne seinen Spielraum.

Argentoratum nicht zurück, und gerade deswegen spricht Ammian in diesem Zusammenhang von der Notwendigkeit. Eine ähnliche Situation entsteht beim Feldzug gegen die Perser. Julians Selbstverständnis zwingt ihn zur Invasion. Wir haben es somit mit einer tragischen Spannung zwischen dem von sich selbst determinierten Menschen einerseits und dem göttlichen Willen andererseits zu tun. Julian vernachlässigt die Zeichen und beginnt den Angriff, weil er von seinem Selbstverständnis determiniert wird. Der Mensch, selbst der tüchtigste, kann nicht über die Grenzen der menschlichen Verfassung hinausgehen. Hätte Julian seine *virtus* gedämpft, hätte er seine Macht nicht als die Sorge um das Glück der Untertanen wahrgenommen, hätten sich die Ereignisse anders entwickeln können. Julian wird vom *Fatum*, vom Schicksal oder von der Gottheit nicht verblendet, er ist sich der drohenden Gefahr bewusst.<sup>24</sup> Ammian arbeitet die Determiniertheit als ein komplexes Problem heraus. Er erkennt das Ineinandergreifen der äußeren Umstände, des göttlichen Willens und der Willensakte eines Einzelnen. Der Tod gehört zur menschlichen Verfassung, dies schränkt die Freiheit der menschlichen Handlungen bei der Gestaltung der historischen Vorgänge jedoch nicht ein.<sup>25</sup> Trotz der verschiedensten Zeichen fühlen sich die Protagonisten nicht gebunden, sie versuchen, den Herausforderungen der Wirklichkeit und ihren Pflichten gerecht zu werden, und hoffen dabei auf göttliches Wohlwollen. Selbst wenn ihre Bemühungen wie im Fall Julians ohne Erfolg bleiben, kann der zeitliche Misserfolg durch den Ruhm kompensiert werden und das Bewusstsein, dass sie ihre Pflichte gut erfüllt haben (vgl. Amm. 25,3,19: „ideo sempiternum veneror numen, quod (...) in medio cursu florentium gloriarum hunc merui clarum ex mundo digressum“).

Im Zusammenhang mit der Frage nach den Grenzen der Freiheit kann man auch auf die Kategorie der Notwendigkeit hinweisen. Diese Notwendigkeit (*necessitas*) wird als eine Konstellation der von den Menschen und nicht von den transzedenten Kräften provozierten Umstände verstanden. Bei Ammian hat dieser Terminus verschiedene Bedeutungen, einige von ihnen sind ziemlich banal und nehmen keine geschichtsphilosophische Dimension an. Aufschlussreich ist die Tatsache, dass der Historiker diesen Begriff gerne auf die wichtigsten Staatsangelegenheiten anwendet, häufig in Plural, was der defensiven Politik des römischen Reiches in dieser Periode gut entspricht. Es gibt die Extremsituationen, die nur von Personen mit den höchsten Qualifikationen, d.h. von denjenigen, die über *virtus* verfügen, bewältigt werden können. Kein anderer Mensch vermag derartiger Notwendigkeit gerecht zu werden. Ein anschauliches Beispiel hierfür ist die Usurpation von Silvanus. Unter Druck der politischen Umstände muss Constantius seinen General Ursicinus mit der Niederwerfung der Revolte beauftragen, obwohl sich der Kaiser vor diesem Ursicinus fürchtete: „cum vicissim restitui in pristinam concordiam partes necessitas subigeret urgentium rerum, antequam cresceret mollienda“ (Amm. 15,5,20) (Die eventuelle Niederlage des Ursicinus wäre auch dem Kaiser nützlich). Eine ähnliche Notwendigkeit stellte der persische Angriff 359 dar. Das Oberkommando führte der unfähige Sabinian, der nichts machte, um die Offensive Saptors zurückzuschlagen, während Ursicinus in der Praxis jeglicher Möglichkeit, effektiv zu handeln, beraubt wurde. Aus diesem Zustand resultiert der Fall von Amida: „eo necessitatum articulo, quo etiam, si apud Thylen moraretur Ursicinus,

<sup>24</sup> Vgl. Wittchow 2001: 208 (gegen Neri 1984: 42).

<sup>25</sup> Ähnlich Demandt 1965: 104 (mit Kritik an Ensslin 1926: 74, 77): Ammian nehme zwar die Willensfreiheit an, sehe aber auch die Beschränkung der Handlungsfreiheit durch die Eigenwilligkeit der höheren Mächte. Diese Beschränkung beziehe sich auf das Ende und nicht auf den Beginn.



acciri eum magnitudo rerum ratione probabili flagitabat utpote disciplinae veteris et longo usu bellandi artis Persicae scientissimum” (Amm. 18,6,1). Dieselbe Struktur des Geschehens erscheint im 31. Buch bei der Schilderung der Anfänge des Gotenkrieges, dessen Höhepunkt die Niederlage bei Adrianopel war: „Per id tempus nostri limitis reseratis obicibus atque ut Aetneas favillas armorum agmina diffundente barbaria, cum difficiles necessitatum articuli correctores rei militaris poscerent aliquos claritudine gestarum rerum notissimos (...) in unum quaesiti potestatibus praefuere castrensibus homines maculosi...” (Amm. 31,4,9).<sup>26</sup> In diesen Fällen haben wir es mit einer Zwangslage von großer Bedeutung zu tun, es geht um das Wohl und Interesse des gesamten Staates. In dieser Situation können nur die besten Persönlichkeiten die drohende Katastrophe verhindern. Als positives Beispiel dieser *necessitas* kann die Schlacht bei Argentoratum dienen, als die Römer durch Julians *virtus* gesiegt haben. Der Mangel an solchen kompetenten Personen führt zwangsläufig zur großen Katastrophe. Ohne Zweifel drückt Ammian auf diese Weise auch seine Kritik an dem jeweiligen Kaiser aus. Die Verantwortung für die militärischen Niederlagen tragen somit Constantius oder Valens, weil sie den minderwertigen Menschen verantwortungsvolle Stellen gaben.<sup>27</sup> Beachtenswert ist die Tatsache, dass Ammian die wichtigen Ereignisse seiner Zeit immer als eine Notwendigkeit begreift. Argentoratum, Amida, der Frieden Jovians mit Sapor (Amm. 25,8,2;8,15) oder Adrianopol — fast jedes wichtiges Geschehen strukturiert Ammian als eine Notwendigkeit. Unter diese Kategorie subsumiert Ammian stets gefährliche politische Konstellationen. Wahrscheinlich resultiert diese Tendenz aus dem Bewusstsein, dass die römische Politik fast ausschließlich reaktiv ist. Abgesehen von Julians Feldzug gegen Persien wird Rom stets zur Defensive gezwungen. Im Urteil Ammians agiert Rom im politischen Bereich nicht mehr, sondern es reagiert nur auf die Umstände. So begreift er die Zeitgeschichte als das Agieren der fremden Völker, und das Reagieren der Römer. Rom gestaltet das Geschehen nicht mehr frei, es muss vielmehr auf immer größere Gefahren zu reagieren.

Ammian benutzt die Kategorie der Notwendigkeit auch im Bereich des individuellen Schicksals, um die Motivationen der betroffenen Menschen herauszuarbeiten. Er zeigt, wie

<sup>26</sup> Bei Ammian kommt die für einige Heiden (Eunapios, Zosimos) oder Christen (Orosius) charakteristische Deutung der Ereignisse in den religiösen Kategorien von Schuld und Strafe nicht vor. Vgl. Paschoud 1986: 159.

<sup>27</sup> Ammian deutet die Niederlage bei Adrianopel nicht als eine Strafe für die Verbrechen des Valens. Die poetische Darstellung der Furien wird von Mariè 1989: 185 überbewertet. Die Einführung der Furien ist nur ein literarisches Motiv, das dem Bericht eine pathetische und tragische Färbung verleiht. Dies hebt auf eine dichterische Weise den Wahnsinn einer Zeit, das kriegerische Chaos, das Unheil, die Kriege und Einfälle hervor und bezieht sich nicht auf die Strafe seitens der übermenschlichen Kräfte (vgl. z.B. auch Amm. 14,1,2;28,2,11). Dieselbe Methode ist in der Dichtung Claudians zu beobachten, wo sich die Furien auch auf den kriegerischen Wahnsinn, das Chaos oder die Kriege beziehen (vgl. z.B. Ruf. 1,25–67,1,359, Mal. Theod. 170,6. Hon. 105). Ammian erklärt die Niederlage sachlich, aus den konkreten römischen Fehlern und Unterlassungen. Paschoud 1986: 160 meint hingegen aufgrund der Feststellung, die Handlungen von Lupicinus und Maximus seien „materies omnium malorum” gewesen, dass Ammian die Niederlage bei Adrianopel als die Strafe für ihre schändlichen Taten begreife, weil Iustitia die Römer für die bösen Taten bestraft habe. Es scheint aber, dass die Äußerung Ammians eine neutrale Bedeutung hat. Es handelt sich um eine sachliche Feststellung der Tatsache: Lupicinus und Maximus haben durch ihr Verhalten die Goten zum Aufstand provoziert, und das führt in letzter Konsequenz zur Katastrophe bei Adrianopel. Die personifizierte Iustitia spielt in der Weltanschauung tatsächlich eine wichtige Rolle, aber es gibt in der Darstellung des Krieges gegen die Goten keine Indizien für deren strafende Tätigkeit bei Adrianopel.

das Geschehen die Kontrolle über den Willen der Akteure übernimmt. Daraus erklärt er vor allem die Usurpationen (von Gallus, Silvanus, Julian und zum Teil auch von Prokopios).<sup>28</sup> Nach Ammian provozierte gerade der Kaiser Constantius mit seinen Handlungen und seinem Verhalten die Aufstände. Die Intrigen seiner Berater und seine Furcht vor den eventuellen Usurpatoren führen dazu, dass sich die hervorragenden Einzelmenschen einer Gefahr seitens des Kaisers zwangsläufig aussetzen. So kommt es zu einem Paradox: Je mehr Constantius die wirklichen und vermeintlichen Usurpationen bekämpfte, desto mehr Probleme schuf er für sich selbst; je mehr sich eine Person um den Staat verdient machte, desto verdächtiger war sie dem Herrscher. Aus diesem Zustand erklärt Ammian die Usurpationen von Silvanus und Julian. Keiner von ihnen lässt sich von der Herrschsucht leiten, sondern sie werden durch die Situation zur Rebellion gezwungen. So versucht Silvanus, sein Leben zu retten, weil die Intrigen am Hof ihn in Todesgefahr bringen: „non cupiditate sed necessitate compulsus” (Amm. 15,6,2).<sup>29</sup> Die Situation Julians sieht etwas anders aus. Wegen des Befehls des Constantius empört sich die Armee. Sie zwingt — wie der Historiker, der ohne Zweifel das Verhalten Julians rechtfertigen will, geschickt darlegt — Julian, den Augustus-Titel anzunehmen. Julian greift nach der Macht unter Druck der Notwendigkeit, aus Furcht vor den Soldaten und nicht aus seinem Willen: „qui trusus ad necessitatem extremam iamque periculum praesens vitare non posse advertens...” (Amm. 20,4,18). An einer anderen Stelle klingt hingegen nicht nur die Verantwortung der Soldaten, sondern auch diejenige des Constantius an: „cum auctoritate vestri iudicii rerumque necessitate compulsus ad Augustum elatus sum culmen” (Amm. 21,5,5). Gallus gerät hingegen in eine Zwangslage wegen seiner Grausamkeit. Analog zum Fall des Constantius treibt ihn das eigene Fehlverhalten in eine ungewollte Situation. Das Verhalten des Gallus brachte ihn in den Verdacht, dass er sich gegen Constantius richten werde: „propinquitate enim regiae stirpis gentilitateque etiamtum Constantii nominis efferebatur in fastus, si plus valuisset, ausurus hostilia in auctorem suae felicitatis ut videbatur” (Amm. 14,1,1). Auch Constantius ist aufgrund seiner Eigenschaften für die Entwicklung der Ereignisse verantwortlich (vgl. z.B. Amm. 14,9,2;14,11,4). Die Handlungen und das Verhalten der Protagonisten treiben das Geschehen zwangsläufig zur Konfrontation: Hochmut und Grausamkeit des Gallus erwecken Befürchtungen bei Constantius, aber erst danach wird sich Gallus bewusst, wie gefährlich seine Situation ist. Aus Furcht vor der unaufhörlichen Strafe — er kennt die Rücksichtslosigkeit und Grausamkeit des Constantius — muss er in einem offenen Aufstand die Zuflucht suchen: „Eo necessitatis adductus ultimaque, ni vigilasset, opperiens principem locum, si copia patuisset, clam affectabat” (Amm. 14,11,8).<sup>30</sup> Auf diese Weise erklärt Ammian die Ursachen der Vorgänge aus einer *necessitas*

<sup>28</sup> Vgl. Riedl 2002: 391: die höchste Macht sei kein Wunschziel, sondern nur eine Zuflucht.

<sup>29</sup> Vgl. auch Amm. 15,5,32: „Ita dux haud exilium meritorum hoc genere appetit mortis metu calumniarum, quibus factione iniquorum irretitus est absens, ut tueri posset salutem ad praesidia progressus est extrema.”

<sup>30</sup> In Bezug auf die Usurpation des Prokopios wird die Kategorie der *necessitas* nicht so deutlich formuliert. In Amm. 17,14,3 heißt es zwar, dass Prokopios unter dem Einfluss der Notwendigkeit die Revolte begann, aber im Bericht über diese Ereignisse benutzt Ammian diese Kategorie nicht mehr. Der Historiker spricht zwar über die schwierige Situation des Prokopios, über seine Furcht, Verzweiflung und sein Unglück (z.B. Amm. 26,6,12), zu seinen treibenden Motiven gehört aber auch die Machtgier (vgl. Amm. 26,6,10). Prokopios nutzt die Situation aus, obwohl er tatsächlich sehr verzweifelt ist. Riedl 2002: 332 bezieht *necessitas* in Amm. 26,6,4 unrichtig auf die Revolte — an dieser Stelle geht es darum, dass Prokopios unter der Herrschaft Jovians aus Notwendigkeit sein Verstecken verändern musste.

und nicht aus einer *voluntas*. Dies gilt nicht nur im römischen Reich: Aus zwingender Notwendigkeit, aus Furcht vor der Vernichtung durch die Römer schließen die Goten ein Bündnis mit den Hunnen (Amm. 31,7,2). Die Notwendigkeit kann auch zu schrecklichen Taten führen, die die Menschen unter normalen Umständen nicht begehen würden. Auf diese Weise deutet Ammian die Tragödie der Milesier, die sich selbst und ihre Familien getötet haben: „bello Medico primo, cum diripissent Asiam Persae, obsidentes Miletum molibus magnis minantesque defensoribus cruciabiles neces iniicere clausis necessitatem, ut omnes magnitudine malorum afflicti preempts caritatibus propriis proiectoque in ignem mobili censu arsueros se certatim congererent in communem pereunti is patriae rogam” (Amm. 28,1,3). In der äußersten Not wäre es unter den römischen Soldaten, die sich aus Persien zurückzogen, beinahe zum Kanibalismus gekommen: „in exercitu absumptis com meatibus paucis (...) in corpora sua necessitas erat humana vertenda, ni iumentorum caro caesorum aliquatenus perdurasset” (Amm. 25,8,15). Das Problem des Zusammenbruchs des Menschen und der moralischen Werte in einer Zwangslage wird aber bei Ammian nur angedeutet.<sup>31</sup>

Die Begrenzungen der Freiheit sieht Ammian vor allem in den metaphysischen Kräften. Diese Auffassung ist typisch für die antike Geschichtsschreibung. Aufgrund der metaphysisch fundierten Idee der Ewigkeit Roms ist sein Geschichtsbild als teleologisch zu bezeichnen. Innerhalb dieses teleologischen Rahmens gibt es einen ausreichenden Spielraum für die Menschen. Zwar ist die Dauer jedes individuellen Lebens von den höheren Mächten bestimmt, die Menschen entscheiden aber über ihr Handeln und Verhalten völlig frei. Sie können sich selbst begrenzen, wenn sie sich in den Dienst der höheren Werte (Staatsinteresse, Wohl der anderen Menschen, Gerechtigkeit u.a.) stellen. Auch unter verschiedenen äußeren nicht transzendent Umständen, gibt es Zwänge. Die pragmatische Geschichtsschreibung Ammians untersucht auch dieses historische Phänomen. Die spätantiken Historiker erkennen aber generell ziemlich selten diese nicht transzendenten Bedingungen menschlichen Handelns.

Strukturelle Analogien zu dieser Geschichtsphilosophie sind eigentlich nur bei Prokopios von Kaisereia zu finden.<sup>32</sup> Obwohl Prokopios ein Christ ist, gibt es bei ihm viele Ähnlichkeiten zu diesem Deutungsmuster. Die Geschichte wird unmittelbar von den Menschen gestaltet, aber über den Menschen und über ihrem Willen steht die Providenz Gottes, die die Willensfreiheit begrenzen oder sogar völlig beseitigen kann. Gott ist Herr der Geschichte und er bestimmt ihre Ziele. Deutlich kommt dieser Gedanke im bekannten Satz über den Fall Antiochiens zum Ausdruck: Er (Prokopios) sei von dem so gewaltigen Unglück schockiert und wisse nicht, warum Gott die Sache eines Menschen oder eines Ortes hoch erheben und dann ohne erkennbaren Grund wieder niederwerfen und zunichte machen wolle. Gott erlaubte es, dass Antiochien von den gottlosen Chosroes zerstört wurde, weil er sich von irgendeinem gerechten, aber vor den Menschen verborgenem Motiv leiten ließ. Jedes Geschehen liegt im Bereich der Pläne von Gottes Providenz. „οὐκ ἔχω εἰδέναι τί ποτε ἄρα βουλομένῳ τῷ θεῷ εἶη πράγματα μὲν ἀνδρὸς ἢ χωρίου τοῦ ἐπαίρειν εἰς ὕψος, αὐθις δὲ ῥίπτειν τε αὐτὰ καὶ ἀφανίζειν ἐξ οὐδεμιᾶς ἡμῖν φαινομένης αἰτίας. αὐτῷ γὰρ οὐ θέμις εἰπεῖν μὴ οὐχὶ ἅπαντα κατὰ λόγον αἰεὶ γίνεσθαι...” (Proc. 2,10,4). Laut Prokopios steht

<sup>31</sup> Vgl. auch den Verrat Antonins (Amm. 18,8,6): „necessitate, non voluntate, ad haec quae novi, scaelesta prolapsio”, und das Verhalten von Barchalba (Amm. 26,9,9): „quem (...) necessitas in crimen traxerat, non voluntas”.

<sup>32</sup> Zur Geschichtsphilosophie des Prokopios vgl. Brodka (im Druck).

Gott über der Geschichte, lenkt sie nach seinem Willen und bestimmt ihre Ziele. Gott greift auch unmittelbar in die Ereignisse ein, wie z. B. bei Apameia, die er vor Chosroes gerettet hat (Proc. 2,11,28).<sup>33</sup> Ähnlich wie Ammian erkennt Prokopios grundsätzlich die menschliche Willensfreiheit bei dem Initiieren der Vorgänge, bei der Wahl der Handlungsstrategien an, das Resultat der Handlungen bleibt jedoch von Gott bestimmt: ὁ μὲν θεός, πόρρωθεν ὄρων τὰ ἐσόμενα, ὑπογράφει ὅπη ποτὲ αὐτῷ τὰ πράγματα δοκεῖ ἀποβῆσθαι, οἱ δὲ ἄνθρωποι ἢ σφαλλόμενοι ἢ τὰ δέοντα βουλευόμενοι οὐκ ἴσασιν ὅτι ἔπαισάν τι, ἀν οὕτω τύχοι, ἢ ὀρθῶς ἔδρασαν (Proc. 3,18,2). Gott bestimmt zwar das Telos der Geschichte und sorgt für ihren richtigen Verlauf, der menschlichen Aktivität wird in diesem Rahmen jedoch ausreichend Spielraum gewährt. Der Mensch kann nach eigenem Willen handeln, ohne die Zukunft zu kennen — er kann sowohl die richtigen als auch die unrichtigen Entscheidungen treffen (οἱ δὲ ἄνθρωποι ἢ σφαλλόμενοι ἢ τὰ δέοντα βουλευόμενοι).<sup>34</sup> Das ist seine eigene Wahl, bei der der Wille im Allgemeinen nicht beschränkt ist. Die Qualität der Entscheidung garantiert aber nicht unbedingt den Erfolg einer Handlung. Das ist dieselbe Optik wie bei Ammian. Prokopios ist jedoch in viel größerem Maße bereit, den menschlichen Willen zu begrenzen. In weitaus größerem Maße betont er den Einfluss Gottes auf den gesamten historischen Prozess (vgl. z.B. Proc. 6,29,32–33). Er benutzt darüber hinaus die Kategorie der Verblendung, die er an dem Verlauf der Schlacht bei Decimum oder des Gotenkrieges erkennt. Während die Interventionen Gottes im Bericht über die Kämpfe im Osten häufig als Wunder, wie die Errettung von Apameia oder Edessa, dargestellt werden, ist das Eingreifen Gottes in den Vandalen- und Gotenkrieg als eine Verblendung einer der kämpfenden Seite zu begreifen. Bei Ammian war diese Denkstruktur marginal. Es soll insbesondere auf die Schilderung der Schlacht bei Decimum 533 hingewiesen werden, in der Belisar die vandalische Armee Gelimers besiegt hat. Diese Schlacht hat eigentlich den weiteren Verlauf des Krieges entschieden. Die unmittelbare Intervention Gottes sieht Prokopios an dem kritischen Punkt des Kampfes, als das Hauptheer der Vandalen unter Gelimers Führung die Vorhut Belisars zurückschlug, und in der römischen Reiterei die Panik ausbrach. Es bot sich den Vandalen eine günstige Gelegenheit, Belisars Armee zu vernichten, aber Gelimer konnte sie nicht ausnutzen. Nachdem er auf den Leichnam seines Bruders Ammatas, von dessen Tod er nicht gewusst hatte, gestoßen war, brach er völlig zusammen: Er brach in Tränen aus und beerdigte den Bruder, wobei er viel Zeit verlor. Unterdessen ordnete Belisar seine Truppen neu, griff die überwiegenden vandlischen Kräfte an und errang einen Sieg. Prokopios sagt über das Verhalten Gelimers, er sei nicht imstande zu erklären, warum Gelimer den Sieg aus der Hand gelassen habe, obwohl er ihm so gut wie sicher gewesen sei. Die einzige Erklärung, die der Historiker finden kann, greift auf Gott zurück: Es war Gottes Wille, dass die Vandalen die Niederlage erlitten, deswegen schlug Gott Gelimer mit Dummheit, verblendete ihn, damit er nicht mehr richtig handeln konnte (Proc. 3,19,25).<sup>35</sup> Gott beeinflusst die menschliche Vernunft, um das Geschehen zu diesem Ergebnis zu führen, das seinem Willen entspricht. Das Zustandekommen einer solchen Situation ist

<sup>33</sup> Der typischen spätantiken Praxis gemäß vermeidet Prokopios die spezifisch christliche Terminologie (dazu vgl. vor allem Cameron Al. and Av. 1964, Cameron 1966, Cameron 1996: 33 ff.) Er benutzt auch gerne die Tychevorstellung, um seinem Werk eine klassische Färbung zu verleihen.

<sup>34</sup> Vgl. auch Proc. 7,13,17.

<sup>35</sup> Proc. 3,19,25: „(θεός) ἤνικα τι ἀνθρώπων συμβῆναι βουλευῆται φλαῦρον, τῶν λογισμῶν ἀψάμενος πρῶτον οὐκ εἶ τὰ συνοίσοντα ἐς βουλὴν ἐρχεσθαι“.

grundsätzlich sehr selten. Gottes Interventionen passieren, weil der allmächtige Gott, Herr der Geschichte unter den konkreten, spezifischen Umständen die menschliche Willensfreiheit einschränken oder annullieren kann. Damit ist aber keine ontologische Veränderung des Status der menschlichen Natur und infolgedessen auch der menschlichen Stellung gemeint. Der Mensch verfügt nach wie vor über den freien Willen und trägt die volle Verantwortung für seine Taten und Entscheidungen. Er übt bald größeren, bald kleineren Einfluss auf den Ablauf des historischen Prozesses aus, weil die höheren Mächte den Spielraum für sein Wirken bestimmen.<sup>36</sup> Prokopios erkennt somit in den einzelnen Ereignissen oder sogar in der gesamten Ereigniskette (vgl. Proc. 6,29,32: die Verblendung der Goten in der ersten Phase des Gotenkrieges) sehr ernsthafte Einschränkungen der Willensfreiheit: Gott kann die menschlichen Entscheidungen determinieren.

Unabhängig davon, wie der Mensch das Geschehen beurteilt, ist die Geschichte auf der ontologischen Ebene immer rational. Über der Geschichte steht der göttliche *logos*, dessen Wirkung die Menschen nicht immer erkennen. Der menschliche Faktor gestaltet unmittelbar den Ablauf des Geschehens und fungiert grundsätzlich als eine bewirkende Kausalität. Der Mensch ist aufgrund seines freien Willens für sein historisches Handeln sowohl in ethischer als auch in ontologischer Hinsicht verantwortlich, obwohl es Einzelfälle gibt, in denen die Willensfreiheit begrenzt wird. Aus diesem Grund fungiert Gottes Providenz immer als eine finale und selten als eine bewirkende Kausalität.

Prokopios beobachtet auch Beschränkungen, die aus der Struktur der menschlichen Handlungen und Entscheidungen resultieren. Während er die gesamten Kriege darstellt und damit den gesamten historischen Prozess erfasst, deutet er ihre Struktur und markiert die wichtigsten strukturellen Punkte und Momente. Auf diese Art und Weise kann er den Verlauf des Geschehens als eine komplexere Größe darstellen. Wenn die Menschen das Geschehen in Gang bringen, verfügen sie über irgendein Wissen um die Umstände. Dementsprechend haben sie eine bestimmte Vorstellung oder Erwartung der geplanten (gewünschten) Zukunft, gleichzeitig entscheiden sie am Anfang frei, welche Handlungsstrategie zu wählen und welche Mittel einzusetzen sind. Besonders die subjektive Sicherheit des Erfolgs treibt die Akteure zu einem Entschluss, die Ereigniskette zu beginnen. Das findet gerade bei den Kriegserklärungen durch Chosroes und Justinian statt.<sup>37</sup> Dieser Sicherheit liegen verschiedene, sowohl rationale als auch irrationale Prämissen zugrunde. Darüber hinaus sind die Emotionen ein bedeutender Aspekt der menschlichen Motivationen, so dass sich das Wunschenken zu einem politischen Faktor objektivieren kann. Wie die Tatsachen zeigen, konnte besonders Chosroes I. die obwaltende Situation nüchtern und richtig einschätzen. Deswegen stand das Geschehen lange unter seiner Kontrolle. Er verfügte vor allem über die

---

<sup>36</sup> Die menschliche Verantwortung hat einen doppelten Charakter. Einerseits gestaltet der Mensch durch seine klugen oder dummen Entscheidungen und durch Art und Weise seiner Handlungen die gewünschte oder ungewünschte Wirklichkeit. Andererseits nimmt sie ein ethisches (religiöses) Ausmaß an: die gegebene Tat einer Person kann verschiedene Reaktionen Gottes (z. B. Zorn) provozieren. Die eventuelle Strafe, die dann kommt, kann (braucht aber nicht) über die Person des Übeltäters hinaus gehen und sich im ganzen Spektrum der Ereignisse offenbaren. Es muss jedoch daran erinnert werden, dass das Prinzip von Schuld und Strafe bei Prokopios nicht durchgängig als Methode der Geschichtsdeutung gebraucht wird. Es ist nur an einigen Stellen in der Deutung der zweiten Phase des Gotenkrieges erkennbar.

<sup>37</sup> Vgl. Proc. 3,10,18–20: Bei der Erklärung des Krieges gegen die Vandalen ist Justinian völlig frei. Gott ermuntert ihn nur durch die Vermittlung des Bischofs, zwingt ihn aber nicht. Zu den Motivationen des Chosroes vgl. Pazdernik 1997: 13 ff., 23.

Macht, die es ihm erlaubte, den Kriegsverlauf zu kontrollieren. Die Disproportion der Kräfte und Mittel im Osten dauerte einige Jahre, dann wurde das Gleichgewicht widerhergestellt. Prokopios ist sich dessen bewusst, dass die Größe der politischen Ziele, die man verfolgt, auch die Stellung des Menschen dem Geschehen gegenüber beeinflusst. In den römisch-persischen Kriegen sind die Ziele der Protagonisten grundsätzlich beschränkt, in dem Sinne, dass Ausrottung, Unterwerfung und totale Konfrontation grundsätzlich nicht in Frage kommen. Das lässt einen Raum für Verhandlungen und Kompromisslösungen. Das Geschehen treibt die Menschen nicht in eine Extremsituation, in der es keinen Ausweg gäbe, und nur die Notwendigkeit eines Kampfes auf Leben und Tod. Das ist gerade ein markanter Unterschied zwischen dem Perserkrieg und dem Gotenkrieg. Die individuellen Aktionen und Entscheidungen der Beteiligten (sowohl der Byzantiner als auch der Ostgoten) zusammen mit der veränderten politischen Konstellation (das Eingreifen der Franken, die Einfälle der Slaven, der Krieg gegen Persien) führen den Krieg in Italien nach 540 an einen Punkt, an dem das Geschehen zu einer autonomen Größe wird und eine Eigendynamik entfaltet, während die Protagonisten es nicht mehr kontrollieren können. Der Krieg mit seinen brutalen Gesetzen und Mechanismen bestimmt das menschliche Verhalten. Es gibt keine günstigen Gelegenheiten mehr, nun herrschen die Notwendigkeiten und Erfordernisse des Krieges. Unter dem Druck der Notwendigkeit (ή γάρ τῆς ἀνάγκης ὑπερβολή), die der Krieg mit sich bringt, werden die Menschen zu einem Verhalten gezwungen, das sich nach den üblichen moralischen Kategorien nicht bewerten lässt.<sup>38</sup> Die ratlosen Menschen, die dem durch Krieg, Hungersnot, Übeltaten und Egoismus verursachten Unheil nicht abhelfen können, sind bereit, sich zu den verzweifeltsten Schritten zu entschließen.<sup>39</sup> Auch solche moralisch hervorragenden Personen wie Totila sind fähig, grausame Taten zu verüben.<sup>40</sup> Die deprivierende Wirkung dieses Krieges drückt sich besonders in der Tatsache aus, dass selbst eine so hervorragende Persönlichkeit wie Totila unter dem Druck der Notwendigkeit bereit ist, die Ewige Stadt zu zerstören und die Senatoren zu töten.<sup>41</sup> Mit der Notwendigkeit ist keine abstrakte, metaphysische Geschichtsmacht gemeint, sondern eine Zwangslage, eine Konstellation der politischen und militärischen Bedingungen, in der der Mensch nicht mehr frei agieren kann, sondern nur auf die Umstände reagiert. In diesem Sinne kann man über einen Determinismus sprechen. Das Maximieren der Ziele und die Verstärkung der negativen Emotionen beraubt den Menschen der freien Wahl. Es gibt keine andere Lösung als die Vernichtung/Unterwerfung des Gegners. So macht sich der Mensch zum Opfer seiner eigenen Pläne. Der Krieg wird zu einem permanenten Zustand, der seine Impulse aus sich selbst schöpft. Als die Chance des Friedens im Jahr 540 vereitelt wurde, spitzt sich der

<sup>38</sup> Vgl. die verzweifelten Bitten, die die durch Hunger geplagten Bewohner Roms an Bessas gerichtet haben (Proc. 7,17,2–8).

<sup>39</sup> Besonders tragisch ist die Erzählung über einen Römer, Vater von fünf Kindern, der sich vor den Augen seiner Kinder in den Fluss stürzte, als sie ihn während der Hungersnot um Brot baten (Proc. 7,17,20–22).

<sup>40</sup> Vgl. das Blutbad nach der Einnahme von Tibur durch die Goten (Proc. 7,10,19–23) oder die (letztendlich nicht realisierte) Idee, Rom zu zerstören (Proc. 7,21,18–2; 7,22,6–8).

<sup>41</sup> Proc. 7,21,19: „ὅπως δὴ μὴ αὐτὸς ἀναγκάζεται ῥώμην ἐς ἔδαφος καθελῶν ξύμπασαν καὶ τοὺς ἐκ τῆς συγκλήτου διαφθείρας βουλῆς...“ Dem Historiker schien die Idee Totilas keine leere Drohung zu sein. Erst der Brief Belisars veranlasste den Gotenkönig, von diesem Vorhaben abzustehen (Proc. 7,21,18–20; 7,22,6–8). Während die Ewige Stadt die Gefahr überstand, hatten die Senatoren weniger Glück, und viele von ihnen wurden von den Goten getötet (Proc. 8,34,1–8).

Standpunkt Justinians zu. Je größer die Erfolge Totilas waren, desto größer war Justinians' Hass, und desto kleiner war seine Kompromissbereitschaft. In dieser Phase des Krieges werden nur die Affekte zu den Beweggründen des menschlichen Handelns. Justinian will seine Wunschvorstellung der Realität um jeden Preis verwirklichen. Dieser Wunsch ist so stark, dass Justinian keine Zweifel hat, den Krieg fortzuführen, obwohl der Staat an vielen Fronten gefährdet ist und die nötigen Mittel für das Engagement in Italien fehlen (vgl. Proc. 7,33,1). Der Kaiser ist daher lange Zeit unfähig, die Kontrolle über das Geschehen zu übernehmen. Prokopios erklärt das einerseits aus den inneren Dispositionen des Herrschers (die Vernachlässigung der wichtigen Sachen), andererseits weist er darauf hin, dass Byzanz an zu vielen Fronten engagiert war.<sup>42</sup> Es ist auffallend, dass der Historiker in diesem Stadium des Krieges keine „günstigen Gelegenheiten“ erblickt, die zu einer entscheidenden Wendung im Geschehen führen könnten.<sup>43</sup> Stattdessen dominieren der Krieg und seine Notwendigkeiten über die menschliche Initiative und bestimmen das Handeln der Menschen. Selbst die offensiven Unternehmungen Totilas außerhalb Italiens resultieren nicht aus den ursprünglichen Kriegsplänen, sondern aus der inneren Logik des Krieges, den Justinian nicht brechen wollte. Gerade unter dem Aspekt der dominierenden Notwendigkeit schätzt Totila die Situation in seiner Rede vor der Entscheidungsschlacht bei Busta Gallorum ein: Beide Parteien seien durch die Erfordernisse des Krieges so erschöpft, dass die Verlierer nicht mehr imstande sein würden, den Kampf aufzunehmen.<sup>44</sup> Durch diese Wechselwirkung setzt sich das Geschehen fort und verselbständigt sich zwangsläufig vom Willen der Protagonisten. Der Prozess ist aber nur bedingt zwangsläufig, stets bleibt darin ein Platz für den menschlichen Willen. Der Mensch selbst ist von Außen durch die politischen Umstände, durch die Aktionen der anderen und von Innen durch die Affekte begrenzt. Dieser Zustand lässt sich bewältigen. Die Schlacht bei Busta Gallorum 552 erlaubt es den Byzantinern, den Konflikt endgültig zu entscheiden, weil der Kaiser endlich eine entsprechend große Armee aufstellte — Narses verfügte über die ausreichenden Mittel (finanziellen, materiellen, menschlichen etc.), so dass er letztendlich jeglichen Erfordernissen (Notwendigkeiten) des Krieges gerecht werden konnte (ἐπαρκέσειν τοῦ πολέμου ἀνάγκαις) (Proc. 8,26,6). Bei der Darstellung des Gotenkrieges nimmt das Geschichtsd Denken des Prokopios zwar deterministische Züge, die Menschen können sich aber von diesem Determinismus loslösen. Die Zwangsläufigkeit des Geschehens ist keine metaphysische Kraft, sie ist vielmehr ein wesensimmanenter Aspekt des Menschlichen, des „τὸ ἀθρώπειον“ und erwächst meistens aus der Gesamtheit menschlicher Handlungen (oder Unterlassungen).

<sup>42</sup> Vgl. z. B. Proc. 7,39,9–7,40: Justinian betraute Germanus mit dem Oberkommando in Italien und versah ihn mit großen finanziellen Mitteln, damit Germanus ein Heer anwerben konnte (550). Jedoch zwang ein Einfall der Slaven den Kaiser, seine Pläne zu ändern.

<sup>43</sup> Der Begriff von καιρός (im Sinn von „günstiger Gelegenheit“) erscheint nur im Kontext der individuellen Ereignisse (z.B. Proc. 7,6,11;7,7,3). Erst bei Busta Gallorum bietet sich erneut „die günstige Gelegenheit“, eine Wende im Krieg herbeizuführen (Proc. 8,30,14). Den Krieg zwischen den Goten und den Römern betrachteten hingegen die Franken als einen günstigen Augenblick, ihre Herrschaft auszudehnen (Proc. 8,7,24).

<sup>44</sup> Proc. 8,30,9: „ἀπειρηκέναι τε πρὸς τὰς τοῦ πολέμου ἀνάγκαις“, ἀνάγκη – bezeichnet hier die Notwendigkeit, die Zwangsläufigkeit, den Zwang oder die Erfordernisse des Krieges, d.h. die äußeren Umstände, die die Menschen zum bestimmten Handeln zwingen. Die Bedeutung „Kriegsnöte“ wäre zu eng.

Das geschichtsphilosophische Problem der Freiheit und ihrer Grenzen ist in der spätantiken Historiographie also stets präsent. Die Werke von Ammian und Prokopios entwerfen ein klares Bild: Die Menschen sehen die Grenzen ihres Willens in dem Willen der höheren Kräfte sowie in der Struktur des Geschehens. Damit ist aber kein Fatalismus gemeint. Ihr Geschichtsdenken ist teleologisch und an manchen Stellen auch deterministisch, weil der Mensch nicht der einzige Akteur des Welt dramas ist. Diese Konzepte sind nicht völlig geschlossen, es gibt auch bei diesen Historikern Zweifel, Schwanken und sogar Widersprüche. Trotz gewisser Unterschiede weisen die Konzepte von Ammian und Prokopios jedoch strukturelle Ähnlichkeiten auf. Die gattungsbedingten Normen ihrer Geschichtsschreibung und nicht unbedingt die Konfession prägen noch in der Spätantike das Geschichtsverständnis, welches dem Menschen, seinem Wollen und Tun, ausreichend Spielraum einräumt.<sup>45</sup>

## LITERATURVERZEICHNIS

- Blockley, R.C. (1975): *Ammianus Marcellinus. A Study of His Historiography and Political Thought*. Bruxelles.
- Brodka, D. (1998): *Die Romideologie in der römischen Literatur der Spätantike*. Frankfurt am Main.
- Brodka, D. (2002): Die geschichtsmächtigen Faktoren in den *Historiae* des Agathias von Myrina, *JÖB* 52: 161–176.
- Brodka, D. (im Druck): *Die Geschichtsphilosophie in der spätantiken Historiographie. Studien zu Prokopios von Kaisareia, Agathias von Myrina und Theophylaktos Simokattes*.
- Cameron, Averil and Alan (1964): Christianity and Historiography of Late Empire, *CQ*, n.s. 14: 316–328.
- Cameron, Averil (1966): The „Scepticism“ of Procopius, *Historia* 15: 466–482.
- Cameron, Averil (1996), *Procopius and the Sixth Century*. London.
- Camus, P.M. (1967): *Ammien Marcellin. Témoin des courants culturels et religieux à la fin du IV<sup>e</sup> siècle*. Paris.
- Demandt, A. (1965): *Zeitkritik und Geschichtsbild im Werk Ammians*. Bonn.
- Ensslin, W. (1926): *Zur Geschichtsschreibung und Weltanschauung des Ammianus Marcellinus*. Leipzig.
- Heim, F. (1992): *La théologie de la victoire de Constantin à Théodose*. Paris.
- Kehl, A., Marrou, H.-I. (1978): Geschichtsphilosophie, *RAC* 10: 703–779.
- Liebeschütz, W. (1988): Ammianus, Julianus and Divination, in *Roma renascens. Beiträge zur Spätantike und Rezeptionsgeschichte*. Frankfurt am Main: 198–213.
- Mariè, M.-A. (1989): Virtus et Fortuna chez Ammien Marcellin. La responsabilité des dieux et des hommes dans l'abandon de Nisibe et la défaite d'Adrianople, *REL* 67:179–190.
- Matthews, J. (1989): *The Roman Empire of Ammianus Marcellinus*. London.
- Neri, V. (1984): *Constanzo, Giuliano e l'ideale del civilis princeps nelle storie di Ammiano Marcellino*. Roma.

<sup>45</sup> Die stark religiös geprägte Geschichtsschreibung, die sowohl die Heiden (Eunapios, Zosimos) als auch die Christen (Orosius, Kirchengeschichte) praktiziert haben, sieht das Problem der Freiheit vor allem in den religiösen Kategorien, d.h. primär als eine Wahl der richtigen oder unrichtigen Konfession, was die bestimmten Reaktionen Gottes bzw. Götter nach sich zieht.



- Paschoud, F. (1984): Die Ursachenanalyse in der *Historia nea* des Zosimos, *Klio* 66: 641–645.
- Paschoud, F. (1986): Justice et providence chez Ammien Marcellin, in *Hestiasis, Studi di tarda antichità offerti a S. Calderone*, 1 (Studi tardoantichi 1). Messina: 139–161.
- Pazdernik, Ch. (1997): *A Dangerous Liberty and a Servitude Free from Care. Political 'Eleutheria' and 'Douleia' in Procopius of Caesarea and Thucydides of Athens*. Diss. Princeton.
- Riedl, P. (2002): *Faktoren des historischen Prozesses. Eine vergleichende Untersuchung zu Tacitus und Ammianus Marcellinus*. Tübingen.
- Rike, R.L. (1987): *Apex omnium. Religion in the Res Gestae of Ammianus*. Berkeley, Los Angeles, London.
- Rosen, K. (1970): *Studien zur Darstellungskunst und Glaubwürdigkeit des Ammianus Marcellinus*. Bonn.
- Rosen, K. (1982): *Ammianus Marcellinus*. Darmstadt.
- Sabbah, G. (1978): *La méthode d' Ammien Marcellin, Recherches sur la construction du discours historique dans les Res Gestae*. Paris.
- Seyfarth, W. (1965): Ammianus Marcellinus und das *Fatum*, *Klio* 43–45: 291–306.
- Vittinghoff, F. (1964): Zum geschichtlichen Selbstverständnis der Spätantike, *HZ* 198: 529–574.
- Wittchow, F. (2001): *Exemplarisches Erzählen bei Ammianus Marcellinus. Episode, Exemplum, Anekdote*. Leipzig.