



Jan Willem Drijvers

God en de almacht van de keizer. Keizerideologie in het laat-Romeinse rijk

De ideologie van de keizerlijke almacht was van essentieel belang voor de bevestiging en handhaving van de eenheid van het Romeinse Rijk. Jan Willem Drijvers onderzoekt welke veranderingen de keizerideologie onderging ten gevolge van de christianisering van het Rijk, hoe laat-antieke Romeinen tegen hun keizer aankeken en in hoeverre de positie van de laat-Romeinse keizers verschilde van die van de keizers van het Principaat.

‘De keizer werd begroet met welkome toejuichingen en hij huiverde niet door de geweldige echo die van bergen en oevers weerklonk, maar toonde zich onbeweeglijk zoals men hem ook in de provincies zag. Ofschoon hij klein van gestalte was, bukte hij zich wanneer hij door een hoge poort reed; overigens, alsof zijn nek was vastgezet, hield hij zijn lichtende blik recht vooruit en wendde hij zich noch naar rechts noch naar links. Hij was als een menselijk beeld dat niet bewoog wanneer het wiel [van de wagen] ergens tegenaan botste, en niet werd ooit gezien dat hij spuugde, over zijn gezicht wreef, zijn neus afveegde of zijn hand bewoog. Dit was ongetwijfeld gemaaktheid, maar toch waren dit en andere zaken in zijn meer persoonlijke leven aanwijzingen voor een buitengewone zelfbeheersing ...’ (Amm. Marc. 16.10.9-11).

In deze passage beschrijft de vierde-eeuwse geschiedschrijver Ammianus Marcellinus de *adventus* (intocht) van keizer Constantius II (337-361) in Rome in het jaar 357. Ofschoon Ammianus de intocht presenteert als een ooggetuigeverslag moet de beschrijving ervan voor een belangrijk deel als literaire constructie worden beschouwd.¹ Dat neemt niet weg dat deze

¹ John F. Matthews, *The Roman Empire of Ammianus* (London 1989), 231ff. Voor *adventus* zie Sabine G. McCormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity* (Berkeley, Los Angeles en London 1981) 17-89.

vaak geciteerde passage een verhelderend beeld biedt van niet alleen de *adventus* maar ook de positie van de laat-antieke keizers van het Romeinse Rijk. Het zal duidelijk zijn dat hier sprake is van een ceremonieel gebeuren. De keizer zit tijdens de *adventus* als een beeld op zijn wagen en hij laat zich niet afleiden door wat zich om hem heen afspeelt. Hij maakt een bovenmenselijke, goddelijke indruk. Hij laat zich toejuichen door de inwoners van Rome die daarmee te kennen geven dat zij hem als hun vorst erkennen. De afstand tussen keizer en zijn onderdanen is, ook al verkeren ze letterlijk dicht bij elkaar, door de opstelling van de keizer zeer groot. Constantius wordt hier door Ammianus beschreven als een ikoon van (de onbereikbare) keizerlijke macht. Ceremonieën als deze *adventus* en andere representaties van macht moeten serieus worden genomen en zijn, net als de slagkracht van het leger en de efficiëntie van het bestuur, van essentieel belang voor de bevestiging en handhaving van de eenheid van het Romeinse Rijk. Een dergelijke ceremonie biedt de onderdanen de mogelijkheid hun loyaliteit te tonen en de keizer de mogelijkheid om in volle glorie zijn almacht te demonstreren. Overigens, Rome was in deze tijd in theorie nog wel de eerste hoofdstad van het Rijk, maar de keizers resideerden er al lang niet meer; hun residenties bevonden zich in steden als Constantinopel, Milaan, Antiochië, Serdica (Sofia) en vele andere. In deze bijdrage zal gepoogd worden een beknopte impressie te geven van de ideologie van het laat-antieke keizerschap. Hoe werd de positie van de keizer in het laat-Romeinse Rijk beschouwd door tijdgenoten en in hoeverre verschilde deze van de positie van de keizer in de vroege keizertijd? Welke invloed heeft de christianisering van het Rijk en zijn keizers gehad op de keizerideologie?²

In de Late Oudheid wordt de keizer als *dominus noster* ('onze heer/meester') aangeduid. Vooral op munten en inscripties komt de term veel-

- 2 Voor introducties zie e.g. A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire 284-602. A Social, Economic and Administrative Survey* (Oxford 1964), vol. 1, 321-329; J. Martin, 'Zum Selbstverständnis, zur Representation und Macht des Kaisers in der Spätantike', *Saeculum* 35 (1984) 115-131; A. Demandt, 'Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284-656 n.Chr.' in: *Handbuch der Altertumswissenschaft* III.6 (München 1989) 212-231; Christopher Kelly, 'Emperors, Government and Bureaucracy' in: Averil Cameron & Peter Garnsey (eds.), *The Cambridge Ancient History*, vol. 13, *The Late Empire, A.D. 337-425* (Cambridge 1998), 138-183, aldaar 139-150; Keith Hopkins, *Conquerors and Slaves* (Cambridge 1978). Hfdst. V 'Divine Emperors or the Symbolic Unity of the Roman Empire.'

vuldig voor, meestal afgekort als *DN*. Als *dominus* heeft de keizer de absolute macht en belichaamt hij de staat. Zijn functies bewegen zich op een veelheid van terreinen: hij vaardigt wetten uit, hij verklaart oorlog en sluit vrede, hij int belastingen, hij spreekt recht, hij is legeraanvoerder, hij benoemt militaire en civiele functionarissen; kortom, hij houdt zich met alles bezig wat handhaving en eenheid van het Rijk moet waarborgen. Zo veel macht in één persoon verenigd maakte dat de keizer verheven was boven zijn onderdanen en dat alles wat hij zei of verordonneerde niet alleen als wet - *Quod principi placuit, leges habet vigorem*³ - maar ook als heilig, en daarmee als onschendbaar en onaantastbaar, werd beschouwd. Een vorst die onaantastbaar is, is meestal voor zijn onderdanen ook moeilijk bereikbaar. De onbereikbaarheid van de keizer blijkt uit het feit dat hij in een *sacrum palatium* ('heilig paleis') woonde waar hij afgeschermd werd door een veelheid aan hoffunctionarissen. Ook de representatie van de keizer in de vorm van beelden en afbeeldingen werd als heilig beschouwd. De keizer kon natuurlijk niet in persoon overal in zijn rijk aanwezig zijn. Mede om die reden lieten nieuwe keizers meteen na hun troonsbestijging hun beeltenis over het rijk verspreiden in de vorm van munten maar ook door in provinciesteden beelden van zichzelf te laten plaatsen. Johannes Chrysostomos, patriarch van Constantinopel rond het jaar 400, vermeldt dat het voor een keizer noodzakelijk was om in rechtbanken, marktplaatsen, vergaderplaatsen en theaters een beeld of beeltenis van zichzelf te laten plaatsen om de officiële besluiten die daar genomen werden door zijn aanwezigheid te bekrachtigen.⁴ Uit deze tekstpassage blijkt dat het beeld van de keizer niet slechts een representatie van de keizer was maar ook als de keizer zelf werd beschouwd: 'De beeltenis van de keizer wordt ook de keizer genoemd', schrijft Basilius van Caesarea (ca. 330-379).⁵ Deze beeltenissen representeren ook de macht van de keizer, zoals bijvoorbeeld blijkt uit het feit dat men bij het beeld van de keizer asiel kon verkrijgen.⁶ Schennis van een beeld van de keizer werd als heiligschennis en als aantasting van de macht van de keizer gezien. Toen in 387 de burgers van Antiochië in protest kwamen tegen een nieuwe belasting opgelegd door Theodosius I (379-395) en in hun woede beeltenissen van de keizer verwoestten, werd

3 Ulpianus, *Digesten* 1.4.1.

4 Joh. Chrys., *De mundi creatione*, Hom. VI.5 = PG 56, 489.

5 *De Spiritu Sancto* 18.45. Voor beelden als representatie van de keizer zie ook Hopkins, *Conquerors and Slaves*, 221-231.

6 *Codex Theodosianus* 9.44.

dit door Theodosius als een opstand tegen zijn heerschappij en almacht beschouwd en sloeg hij de volkswoede bruuft neer.⁷ Ook het woord van de keizer was heilig. Brieven en wetten van de keizer werden in het openbaar voorgelezen en de onderdanen dienden dit staande en zwijgend aan te horen.

De almacht van de keizer komt ook naar voren in de symbolische betekenis van de *regalia*. Deze attributen van de macht zijn het met edelstenen bezette diadeem, dat de lauwerkrans van de vroege keizertijd verving, en het purperen gewaad dat alleen de keizer mocht dragen.⁸ Een nieuwe keizer kleeftte zich meteen met het purper en droeg het diadeem, zoals onder andere blijkt uit de geslaagde staatsgreep van Julianus Apostata in 360, om duidelijk te maken dat hij de keizerlijke macht bezat.⁹ Het ceremonieel van de *adoratio purpurae*, de verering van het purper, geeft wederom fraai aan hoe groot de afstand was tussen de keizer en degenen die van hem afhankelijk waren, maar eveneens hoe de keizer via dit ritueel mensen aan zich bond.¹⁰ Uitverkorenen mochten geknielt de rand van 's keizers purperen gewaad kussen; hierdoor onderwierp men zich aan de keizer maar tegelijkertijd werd men via dit ritueel opgenomen in de kring van bevoorrechten die zich in de gunst van de keizer mochten verheugen. Dit ritueel was natuurlijk ook een evidente uitdrukking van de ongelimiteerde macht van de keizer en het geeft aan hoe belangrijk het was om redenen van carrière om in de gunst van de keizer te komen en in zijn nabijheid te verkeren. Eveneens maken rituelen als de *adventus* en *adoratio purpurae* duidelijk hoe geïsoleerd de positie van de keizer was. De keizer was hoog boven iedereen verheven en zeer moeilijk bereikbaar. De zeer uitgebreide hofceremoniën en conventies aan het laat-antieke hof, waar hier helaas niet op ingegaan kan worden, benadrukken dat evenzeer. Veel van de ceremoniële handelingen en rituelen rond de keizer en de idee dat de keizer sacrosanct en heer (*dominus*) was over zijn onderdanen, zijn overgenomen van het Perzische hof. De introductie ervan wordt vaak toegeschreven aan Diocletianus (284-305), maar de absolutering van de keizerlijke macht

7 J.H.W.G. Liebeschütz, *Antioch. City and Imperial Administration in the Later Roman Empire* (Oxford 1972), 105-106.

8 Op het verven en weven van purperen stoffen rustte een keizerlijk monopolie dat zelfs door wetgeving werd beschermd; *Codex Theodosianus* 10.20.18 = *Codex Justinianus* 11.9.5, *Codex Theodosianus* 10.21 = *Codex Justinianus* 11.9.

9 Libanius, *Oratio* 12.59; Amm. Marc. 20.4.17-18. MacCormack, *Art and Ceremony*, 192-196.

10 Zie voor een beschrijving Amm. Marc. 15.5.18.

is al veel eerder begonnen en sommige aspecten ervan zijn zelfs terug te voeren naar de eerste eeuw toen de idee van *civilitas* nog hoog stond aangeschreven.¹¹ *Civilitas* hield in dat er in sociale en politieke verhoudingen een mate van tolerante gelijkwaardigheid bestond tussen de keizer en zijn onderdanen, voornamelijk de senatoren: de keizer was, als *primus inter pares*, in theorie nog burger in een gemeenschap van burgers. De idee van *civilitas* verdraagt zich niet goed met het absolutisme van de late keizertijd. Toch zijn reflecties van *civilitas* nog wel terug te vinden in de laat-antieke wereld, maar ze zijn schaars. De toespraak die Constantius tot volk en senaat van Rome richtte tijdens zijn bezoek aan de hoofdstad in 357 is een uiting van *civilitas*.¹² Ook de verschillende deugden die laat-Romeinse keizers geacht werden te bezitten weerspiegelen deels ook nog het oude idee van *civilitas*. Clementie (*clementia*), matigheid/zelfbeheersing (*temperantia/continentia*), rechtvaardigheid (*iustitia*), moed (*virtus/fortitudo*), wijsheid (*prudential/sapientia*) zijn een aantal van de deugden die de keizer diende te hebben.¹³ Het zijn terugkerende thema's in de vele lofredes die in de late oudheid voor keizers werden gehouden.¹⁴



Keizerideologie in de vroege keizertijd: keizer Claudius als Jupiter ca. 50 na Christus. Uit: Nancy H. Ramage en Andrew Ramage, *Roman Art. Romulus to Constantine* (2e druk; Cambridge 1995).

De verschillende ceremonieën en rituelen rond de heerser en aan het hof, de *regalia*, de verhevenheid en heiligheid van de keizer, en de lofredes

11 Matthews, *The Roman Empire*, 244-245.

12 Amm. Marc. 16.10.13.

13 A. Wallace-Hadrill, 'The Emperor and his Virtues', *Historia* 30 (1981) 298-323.

14 Voor de lofreden op laat-antieke keizers zie o.a. C.E.V. Nixon en Barbara Saylor Rodgers, *In Praise of Later Roman Emperors. The Panegyrici Latini. Introduction, Translation and Historical Commentary* (Berkeley/Los Angeles/Oxford 1994); John Vanderspoel, *Themistius and the Imperial Court. Oratory, Civic Duty, and Paideia from Constantius to Theodosius* (Ann Arbor 1995); Mary Whitby (ed.), *The Propaganda of Power. The Role of Panegyric in Late Antiquity* (Leiden 1998).

zijn representaties van macht. Ze communiceren die macht en drukken de legitimiteit van die macht, en van de keizer die de macht heeft, uit. Zij vormen belangrijke elementen die bijdragen tot de eenheid van het rijk en de loyaliteit van zijn bevolking. De almacht van de keizer moest voortdurend worden getoond aan en worden bevestigd door zijn onderdanen. Er vond daarom een voortdurende wisselwerking plaats tussen de heerser en de overheersten die zich vanwege juist de ceremoniële en rituele handelingen waarmee dit alles gepaard ging wel is vergeleken met het spektakel van het theater. De beroemde Edward Gibbon schreef niet geheel onterecht: '...the system of late Roman government might have been mistaken for a splendid theatre, filled with players of every character and degree...' ¹⁵ Het was evenwel geen theater ter vertier maar toneel dat opgevoerd moest worden om een wereldrijk te besturen en bijeen te houden.

De laat-antieke wereld was een wereld die in snel tempo christianiseerde. Het proces van christianisering van het Romeinse Rijk heeft een geweldige impuls gekregen door toedoen van Constantijn de Grote (306-337). Hij verleende de christenen voor het eerst in hun geschiedenis officieel vrijheid van godsdienst bij het zogenaamde Edict van Milaan (313). Constantijn steunde openlijk het christendom door verlening van privileges aan christenen, door financiering van kerkbouw en door pro-christelijke wetgeving. Ofschoon het onduidelijk is hoe Constantijns plotselinge overgang naar het christendom en zijn eigen christelijke overtuiging precies geïnterpreteerd moeten worden, mag wel gesteld worden dat hij aan het eind van zijn regeerperiode als een overtuigd aanhanger van het christelijk geloof kan worden beschouwd. Met Constantijn begon een nieuwe fase in de geschiedenis van het Romeinse Rijk. Vanaf het begin van de vierde eeuw waren de keizers christen ¹⁶ en aan het eind van die eeuw werd het christendom zelfs de officiële staatsgodsdienst. Deze ontwikkelingen en veranderingen vereisten een politiek-theoretische herdefiniëring van het keizerschap. Hoe was ideologisch gezien de positie van de christelijke keizer ten opzichte van zijn (christelijke) onderdanen en ten opzichte van God en de kerk?

Eusebius, bisschop van Caesarea en tijdgenoot van Constantijn de Grote, heeft als eerste de positie van de christelijke keizer in de Romeinse samenleving politiek-theoretisch bepaald. ¹⁷ Zijn opinies hebben de basis gevormd

15 Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, hfdst. 17 ed. J.B. Bury, 160.

16 De enige uitzondering was Julianus Apostata (361-363).

17 Zie F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and*

voor de definiëring van het laat-antieke en Byzantijnse keizerschap. Vooral in twee van zijn werken presenteert Eusebius deze ideologische plaatsbepaling van de christelijke keizer. Het eerste is de *Laus Constantini*, een redevoering die Eusebius ter ere van Constantijns dertig-jarig regeerjubiläum in 336 in Constantinopel in aanwezigheid van de keizer heeft uitgesproken.¹⁸ Het tweede werk is de *Vita Constantini*, een 'hagiobiografie' van Constantijn die Eusebius aan het eind van de jaren 330 heeft geschreven, dus na de dood van de keizer.¹⁹

Eusebius stelt dat Constantijn in navolging van de goddelijke monarchie een wereldlijke monarchie had ingesteld en dat, terwijl God de gehele kosmos bestuurt, de keizer namens God heerst op aarde.²⁰ Volgens hetzelfde idee van *mimèsis* meent Eusebius ook dat een christelijk heerser in feite een kopie zou moeten zijn van de goddelijke perfectie, maar dat deze kopie niet volmaakt is totdat de vorst de wereld de voordelen van vrede en geloof in God heeft geschonken. De christelijke vorst wordt beschouwd als de vriend en daarmee als de vertegenwoordiger van God op aarde, het symbool van de enige God, en verkondiger van het ware geloof. De heerschappij van de keizer is een replica van Gods hemelse heerschappij.²¹ De christelijke keizer is uiteraard ook vol van goddelijke deugden en bijna godgelijkend. Zijn karakter is gevormd naar dat van God, hij is vrij van menselijke passie voor wereldlijke geneugten, en zijn daden zijn menslie-

Background, 2 dln. (Washington 1966), dl. 2, 611 e.v.

18 H.A. Drake, *In Praise of Constantine: A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Orations* (Berkeley, Los Angeles en London 1976).

19 Zie nu Averil Cameron en Stuart G. Hall, *Eusebius, Life of Constantine. Introduction, translation and commentary* (Oxford 1999).

20 'And this selfsame One would be the Governor of this entire cosmos, the One who is over all, through all, and in all, visible and invisible, the all-pervasive Logos of God, from whom and through whom bearing the image of the higher kingdom, the sovereign dear to God, in imitation of the Higher Power, directs the helm and sets straight all things on earth.' *Laus Constantini* I.6; vert. Drake, *In Praise of Constantine*, 85.

21 'This Only-Begotten Logos of God endures with His Father as co-ruler from ages that have no beginning to ages that have no end. Similarly, His friend, supplied from above by royal streams and confirmed in the name of the divine calling, rules on earth for long periods of years. As the Universal Savior renders the entire heaven and earth and the highest kingdom fit for His father, so His friend, leading his subjects on earth to the Only-Begotten and Savior Logos, makes them suitable for His kingdom.' *Laus Constantini* II.1-2; vert. Drake, *In Praise of Constantine*, 85.

vend en weerspiegelen de liefde van God voor de mensheid.²² Te constateren valt hier dat Eusebius aan de vorst dezelfde deugden toeschrijft - wijsheid, rechtvaardigheid, moed, vroomheid (*eusebeia*) etcetera - die ook aan de Hellenistische vorsten en de vroegromeinse keizers werden toegeschreven. De *Laus Constantini* bevat talrijke beweringen zoals hierboven vermeld. Weliswaar zijn ze telkens anders geformuleerd maar ze vormen variaties op hetzelfde thema: God is hoogste macht en de keizer is zijn afgezant en uitverkorene - hij wordt soms zelfs zoon van God genoemd - die met behulp van God over het wereldlijke rijk heerst. De keizer heeft goddelijke kwaliteiten, juist omdat hij zo dicht bij God staat. Aardig om te constateren is dat Eusebius er geen enkele twijfel over heeft dat de monarchie de beste regeervorm is omdat er ook maar één God is.²³

Duidelijk komt in de *Laus Constantini* naar voren dat de keizer in nauw contact staat met God, dat hij namens Hem op aarde heerst en dat het keizerlijk bestuur een reflectie is, of in ieder geval gemodelleerd is naar, Gods hemelse koninkrijk. Ook in andere bronnen vinden we deze en vergelijkbare ideeën terug, zoals in de werken van vierde-eeuwse christelijke auteurs als Gregorius van Nazianze, Gregorius van Nyssa, Synesius en Ambrosius. Maar ook een pagane filosoof als Themistius, die vooral bekend heeft gekregen vanwege de lofredes die hij voor verschillende vierde-eeuwse keizers heeft gehouden, is van mening dat de uitoefening van de macht door de keizer de goddelijke heerschappij weerspiegelt.²⁴

De idee dat de keizer namens God op aarde regeert en dient te regeren volgens Zijn wil, geeft de vorst ook de mogelijkheid en zelfs de plicht in te grijpen in kerkelijke en religieuze kwesties en te pogen de eenheid van geloof te herstellen. In 314, dus al vroeg na zijn 'bekering', trachtte Constantijn in te grijpen in het conflict rond het Donatisme in noord-Afrika. In een brief van de keizer aan zijn prefect in *Africa* schreef hij:

22 'Really a Victor is he who has triumphed over the passions which have overcome mankind, who has modelled himself after the archetypal form of the Supreme Sovereign, whose thoughts mirror its virtuous rays, by which he has been made perfectly wise, good, just, courageous, pious and God-loving.' *Laus Constantini* V.4; vert. Drake, *In Praise of Constantine*, 89.

23 'Monarchy excels all other kinds of constitution and government. For rather do anarchy and civil war result from the alternative, a polyarchy based on equality. For which reason there is One God, not two or three even more.' *Laus Constantini* III.6; vert. Drake, *In Praise of Constantine*, 89.

24 Zie Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, dl. 2, 659ff.

‘...ik meen dat het op generlei wijze overeenkomt met de goddelijke wet dat dergelijke ruzies en twisten door ons genegeerd worden waardoor wellicht de hoogste godheid vertoornd kan raken, niet alleen op het menselijk geslacht maar zelfs op mij, aan wiens zorg Hij door zijn hemelse wil het bestuur van alle aardse zaken heeft toevertrouwd... Ik zal er dan werkelijk en volledig zeker van kunnen zijn dat ik altijd kan hopen op voorspoed en geluk van de zeer bereidwillige goedertierenheid van de machtigste god, wanneer ik zie dat allen de heiligste god in de rechtmatige cultus van het katholieke geloof in harmonieuze broederschap van toewijding vereren.’²⁵

Uit deze brief blijkt duidelijk dat de keizer het tot zijn taak rekent om eenheid van geloof te bewerkstelligen. Dat was geen eenvoudige opgave aangezien de kerk zeer verdeeld was over allerlei theologische en christologische kwesties. Een dergelijke visie op de taak van de heerser is uiteraard ook van invloed op de positie van de keizer ten opzichte van de kerk en het kerkelijk bestuur, de bisschoppen. Het feit dat de keizer beschouwd werd als een van God gezonden heerser plaatste hem hiërarchisch boven de bisschoppen en gaf hem daarmee ook het recht te interveniëren in geloofsvraagstukken. De vorst kon synodes en concilies bij elkaar roepen, hij kon zijn stem-pel drukken op deze vergaderingen, zelfs zodanig dat door de vorst aangedragen oplossingen door de aanwezige bisschoppen geaccepteerd werden. Het Concilie van Nicaea in 325 is daarvan een mooi voorbeeld. Op instigatie van Constantijn werd dit concilie bij elkaar geroepen, Constantijn zelf was bij de vergaderingen aanwezig - ook al nam hij dan niet deel aan de discussies - en de uiteindelijke oplossing voor het Ariaanse probleem werd



Hoofd van Constantijn de Grote ca. 325 na Christus, hoogte ongeveer 95 cm. Uit: Ramage en Ramage, *Roman Art*.

25 Optatus Milevitanus, *Libri VII*. App. 3 = CSEL 26, 206. Vgl. ook Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 10.5 waar het over dezelfde kwestie gaat.

door de keizer aangedragen en door de aanwezige bisschoppen geaccepteerd.²⁶ Deze invloed van de keizer op de kerkelijke besluitvorming zou voor de toekomst kenmerkend blijven. Het betekende dat de kerk geen onafhankelijke positie had en kerk en staat nauw met elkaar verbonden waren. De vorst was de beschermer van de kerk en de beschermer van eenheid van geloof. Het is in dit verband interessant om te constateren dat Constantijn zichzelf als een *koinos episkopos* ('bisschop over iedereen') beschouwde;²⁷ met andere woorden, de vorst is ook kerkvorst.

De bovengenoemde ideeën over het keizerschap en over de heerser als representant van God zijn niet nieuw voor de christianiserende wereld van de late oudheid. Er valt te constateren dat pagane en christelijke ideeën over het keizerschap niet sterk van elkaar verschillen en dat paganen en christenen gebruik maakten van eenzelfde vorm van vocabulair en retoriek om dat keizerschap te definiëren.²⁸ Eusebius en anderen die het christelijk keizerschap ideologisch hebben gedefinieerd, hebben zich daarvoor gebaseerd op de in de derde en tweede eeuw voor Christus geformuleerde ideeën over het goddelijk koningschap.²⁹ De hellenistische vorst was bovenmenselijk, was ook de plaatsvervanger van god, stond in nauw contact met die god, was priester, en had gezag over de culten. De politiek-theoretische basis voor het christelijke keizerschap valt daarmee terug te voeren op het Hellenistische idee van het goddelijk koningschap. Duidelijk wordt dat nog eens bij de dood van Constantijn. Zijn dood werd volgens Eusebius door zijn soldaten zeer betreurd omdat ze in hem een *soter* (redder) en een *euergetes* (weldoener) verloren.³⁰ Ook de Hellenistische vorsten droegen deze eretitels.

In hoeverre verschildde de ideologie van het christelijk keizerschap van die van de pagane keizers van de eerste drie eeuwen van onze jaartelling? Het is interessant te constateren dat deze verschillen eigenlijk niet groot zijn. Dat heeft alles te maken met het feit dat ook de ideologie van het keizerschap van het principaat sterk beïnvloed was door die van het

26 De discussie over het Arianisme is een christologische discussie en gaat dus over de natuur van Christus.

27 Eusebius, *Vita Constantini* 1.44, 4.24.

28 Zie Averil Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire* (Berkeley, Los Angeles en Oxford 1991).

29 N.H. Baynes, 'Eusebius and the Christian Empire' in: idem, *Byzantine Studies and Other Essays* (London 1955), 168-172; Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, dl. 2 hfdst. X en XI.

30 *Vita Constantini* 4.65.

Hellenistisch koningschap. In de vroege keizertijd presenteerden de goede keizers zich nog niet als *dominus* van hun onderdanen - terwijl ze dat in feite natuurlijk wel waren - maar als *princeps*, als een eerste en meest vooraanstaande burger in het rijk. Maar voorts zijn de overeenkomsten opvallend. De volgende passages uit Plinius' lofrede voor keizer Trajanus (98-117), uitgesproken in het jaar 100, zijn daarvan een goed voorbeeld:

'Is er een geschenk van de goden kostbaarder of aangenamer dan een keizer wiens onberispelijke deugdzaamheid hem welhaast de gelijke maakt van de goden? Mocht er tot nu toe enige twijfel hebben bestaan over de vraag of leidslieden de wereld bij toeval, door het lot, of door goddelijke beschikking worden gegeven, dan zou het in het geval van onze keizer duidelijk moeten zijn dat hij op voorspraak van de goden is aangesteld. Geen verborgen beschikking van het lot, maar Jupiter zelf heeft hem voor onze ogen en in alle openbaarheid gezocht, gevonden en uitverkoren....

Tenslotte, net als de snelste der hemellichamen, alles te zien en te horen en overal waar men een beroep op hem [de keizer] doet onmiddellijk met hulp ter plaatse te zijn. Zo stel ik mij voor dat de vader van de wereld alles bestuurt met een hoofdknik, als hij ooit zijn blik op de aarde richt en zich verwaardigt te midden van zijn goddelijke werkzaamheden aandacht te schenken aan de lotgevallen van de mensen. Van die taak is hij nu verlost en hij is vrij om zich geheel te wijden aan de hemel, sinds hij u aan ons heeft gegeven om als zijn plaatsvervanger op te treden voor heel het mensdom.³¹

Ook uit deze voorbeelden blijkt dat de keizer de keuze is van god, in dit geval Jupiter, dat de keizer in zijn naam de wereld bestuurt, en dat Trajanus' heerschappij een replica is van de hemelse heerschappij.

Is er dan in het geheel geen verschil tussen de positie van de laat-antieke christelijke keizer en zijn ambtgenoot uit de eerste eeuwen van onze jaartelling? Dat verschil schuilt in de ideologische benadering. Is in de ideologie van de vroege keizertijd de keizer een *civilis princeps*, in de late oudheid is de keizer niet meer een van de burgers. In de ideologie van het christelijke keizerschap bekleedt de keizer in de laat-antieke samenleving ten opzichte van zijn onderdanen een tamelijk geïsoleerde positie. Los van hoe de werkelijkheid was, wordt de keizer voorgesteld als een afstandelijk en hiëratisch symbool van de macht. Hij verkeert in 'sacred isolation'.³²

31 Plinius, *Panegyricus* 1 en 80; vert. F.J.A.M. Meijer en D. den Hengst (Baarn 1990).

32 De term is ontleend aan Jas Elsner, *Imperial Rome and Christian Triumph* (Oxford 1998) 84.

Dit ideologische beeld wordt zeer fraai uitgebeeld op het zilveren missorium ter herdenking van het tienjarig ambtsjubileum van keizer Theodosius I in 388. Op deze schaal is de keizer gezeten op een troon die geplaatst is in een soort nis.³³ Hij draagt een diadeem en heeft als een heilige een nimbus om zijn hoofd. De keizer kijkt strak voor zich uit. Aan zijn voeten en veel kleiner, zijn Theodosius' medekeizers Valentinianus II en Arcadius afgebeeld met aan weerszijden lijfwachten. In het onderste deel van de schaal is een personificatie van de aarde te zien. Het beeld is duidelijk. De keizer is hier gerepresenteerd als een ikoon van de heilige almacht die verheven is boven wat eens zijn gelijken waren en boven het gewone aardse. De keizer is *dominus*. Het is geen toeval dat God met dezelfde term wordt aangeduid.



Zilveren missorium van Theodosius I uit 388. Afgebeeld zijn keizer Theodosius zelf (midden) en zijn medekeizers Valentinianus II (links) en Arcadius (rechts). Uit: Ramage en Ramage, *Roman Art*.

- 33 De overeenkomst met de *Christus triumphans* is treffend en toont aan dat de christelijke ikonografie gebaseerd is op de voorstelling van de keizer; zie bijv. Josef Engemann, 'Die imperialen Grundlagen der frühchristlichen Kunst' in: *Spätantike und frühes Christentum* (Frankfurt am Main 1983) 260-266. Zie ook Maria R.-Alföldi, *Bild und Bildersprache der römischen Kaiser* (Mainz 1999) 180-182.