

Eine Encyklika Julians des Abtrünnigen und ihre Vorläufer.

Von
J. R. Asmus.

εἰμι τοῦ βασιλέως ὑπαδὸς Ἑλίου . . .
λήθη δὲ ἔστω τοῦ σκότους ἐκείνου.

Julian or. IV init.

Als Julian durch den plötzlichen Tod seines Veters Konstantius die Alleinherrschaft erlangte, nahm er, wie Sokrates (Hist. eccl. III, 1), Sozomenos (Hist. eccl. V, 1) und Theodoret (Hist. eccl. III, 1) übereinstimmend berichten, mit dem Titel Augustus auch den des Pontifex Maximus an¹. Dies war an und für sich nichts Neues oder Unerhörtes,

1) Über das Pontifikat der römischen Kaiser im allgemeinen und über Julian als Pontifex Maximus im besondern handeln u. a. folgende Werke: Oheim, De Juliani imperat. apostasia (Lipsiae 1684), § 18. — <De La Blèterie>, Vie de Julien. Deutsche Übers. (Berlin 1736), p. 141. — De La Bastie, Du souverain pontificat des empereurs romains, in den Mémoires de l'académie des inscriptions, T. XV (Paris 1743), p. 38sq. 75sq. 113sq. — van Herwerden, De Juliano imperatore religionis christianae hoste etc. (Lugduni Bat. 1827), p. 28. — Rein in Paulys Realencyklopädie V, S. 1884ff. 1889ff. — Wissova in Marquardt-Mommsens Handbuch der röm. Altert. VI, 3², S. 114ff. 235. — Mommsen ebenda II², S. 1052ff. — Burekhardt², Die Zeit Konstantins des Großen (Leipz. 1880), S. 347ff. — Schultze, Gesch. des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums I (Jena 1887), S. 28ff. — Ranke, Weltgeschichte IV, 1, S. 64ff. — Neander, Über den Kayser Julian und sein Zeitalter (Leipzig 1812), S. 129ff. — Schulze, De Juliani philosophia et moribus, Progr. Sundiae 1839, p. 17sq. — Jaehne, De Juliani Augusti in Asia rebus gestis etc., Progr. Budissae 1840, p. 17sq. — Straufs, Der Romantiker auf

wie man aus der besonderen Betonung vonseiten der Kirchenväter etwa schliessen könnte. Vielmehr bezeugen viele Inschriften und auch Julians Biograph und Gesinnungsgenosse Zosimus (Hist. eccl. IV, 36) ausdrücklich, daß die höchste kirchliche Würde von den Zeiten Octavians bis Gratian mit der obersten staatlichen Gewalt im Römerreich untrennbar vereinigt blieb. Wie die noch erhaltenen Reskripte der gekrönten Pontifices Maximi zeigen, bestand die Aufgabe des Pontifikats in der Überwachung des gesamten Religionswesens. Der Oberpontifex war der Vertreter des Rechtes der Götter, und er hatte daher für die Wahrung der altüberlieferten Kulte, die Einführung und Sanktion neuer und die Fernhaltung verbotener, namentlich staatsgefährlicher Kulte zu sorgen. Ferner lag ihm ob die Anordnung und Ausführung der entsprechenden Kulthandlungen, wie die Darbringung der Staatsopfer und die Verrichtung der vorgeschriebenen Gebete und die Festsetzung der Tage, an welchen solche Kulthandlungen vorgenommen werden sollten, also die Regelung des Festkalenders. Er hatte sich jedoch auch um die Kultstätten zu kümmern: die Instandhaltung der alten und die Erbauung von neuen Tempeln war seiner Fürsorge empfohlen. Seiner Kontrolle unterstanden auch alle Verrichtungen, die in irgendeiner Beziehung mit der Religion zusammenhingen, wie z. B. die Mantik in ihren verschiedenen Formen, die Sammlung und Sichtung der zu

dem Throne der Cäsaren (Mannheim 1847), S. 31 ff. — Teuffel, Julians Charakter und Stellung zum Christentum, in dess. Verf. Studien und Charakteristiken, S. 181 ff. — Mücke, Flavius Claudius Julianus II (Gotha 1869), S. 97 ff. 348 ff. — Zeidler, Der Kaiser Julian und seine Reaktion (Dresden 1869), S. 27 ff. — Holzwarth, Julian der Abtrünnige (Freiburg i. B. 1874), S. 31. — Kellerbauer, Kaiser Julians Regierung, Progr. Kempten 1876, S. 6. — Rode, Gesch. der Reaktion Kaiser Julians (Jena 1877), S. 46. — Largajolli und Parisio, Nuovi studi intorno a Giuliano imperatore, in der Rivista di filologia XVII (1889), p. 289 sqq. — Bartenstein, Zur Beurteilung des Kaisers Julianus, Progr. Bayreuth 1891, S. 26 ff. — Vgl. auch die Beilage zum Jahresbericht des Gymnasiums von Tauberbischofsheim 1895, wo wir das Pontifikat Julians ebenfalls berühren werden. — Die sonst von uns in dieser Arbeit berücksichtigte Litteratur ist jeweils an den betreffenden Stellen genau citiert.

mantischen Zwecken benützten Quellen und das Bestattungswesen mit den dabei üblichen religiösen Zeremonien. Einen Hauptzweig der Thätigkeit des Pontifex Maximus bildete weiterhin die Beaufsichtigung und Jurisdiktion über die gesamte Priesterschaft, die Ernennung einzelner Priester, die Ergänzung der Priesterkollegien durch Kooptation, die höchste Entscheidung in Prozessen, welche die geistlichen Körperschaften oder den Besitz derselben angingen, u. a. m.

Man hätte glauben sollen, die beiden Vorgänger Julians, Konstantin und Konstantius, hätten dieses Amt, welches ihnen die Erfüllung so mannigfacher nur für das Heidentum geschaffener und nur auf diesem Grunde existenzberechtigter geistlicher Funktionen zur Pflicht machte, mit ihrer persönlichen unverhohlenen christenfreundlichen Gesinnung und mit ihrer hiermit übereinstimmenden Kirchenpolitik für unvereinbar halten müssen. Denn thatsächlich mußte eine Politik, wie sie diese beiden Kaiser konsequent fortschreitend verfolgten, die Fundamente des Pontifikats erschüttern und zerstören. Allein die cäsarische Tradition war stärker als die zufällige persönliche Neigung der beiden Cäsaren. Konstantin verstand sich zu einem Kompromiß zwischen dem altheidnischen Pontifikat und dem durch ihn christlich gewordenen Prinzipat und führte denselben mit solchem Geschick durch, daß er, der sich gelegentlich zum Entzücken seiner christlichen Unterthanen ihren „gemeinsamen Bischof“ nannte, nach seinem Tode von dem römischen Senate als Divus unter die Götter versetzt wurde, denen er doch im Leben nur Abbruch gethan hatte. Ja, er wurde sogar eine Zeit lang in der That göttlich verehrt: Die Priesterkollegien, welchen der Kaiserkult von altersher und auch noch zu Konstantins Zeit oblag, adorierten eben in dem verstorbenen Kaiser nicht nur das einstige Oberhaupt des Staates, sondern zugleich auch den weiland Träger der höchsten kirchlichen Autorität, der sie unmittelbar unterstellt gewesen waren. Daß sich auch noch Konstantius den Titel Pontifex Maximus gefallen ließ, ist jedoch viel verwunderlicher. Denn er wurde nicht, wie sein Vater Konstantin, erst im Laufe seiner Regierung Christ, sondern bezeugte schon von Anfang

an eine ausgesprochene Hinneigung zum Christentum und ging hierin soweit, daß er sogar bei Todesstrafe die Schließung aller heidnischen Tempel in Stadt und Land verordnete. Aber andererseits stimmt es zu der Beibehaltung der heidnischen Würde, wenn Konstantius zeitweilig, so besonders bei seinem Aufenthalt in Rom, sich den Anhängern des alten Glaubens gegenüber wieder sehr tolerant erwies. Auch ihm widerfuhr, als er gestorben war, die zweifelhafte Ehre, den Göttern zugesellt zu werden, deren Existenz er im Leben bestritten hatte. Er hätte die Apotheose voraussehen und sicherlich hintertreiben können; allein er war wie Konstantin ein zu kluger Politiker, um nicht stets bestrebt zu sein, die Macht des Imperiums ungeteilt zu erhalten und nach allen Seiten hin geltend zu machen. Er mußte wissen und beherzigen, daß bei einem guten Teil seiner Unterthanen das Pietätsgefühl für die alten sakralen Institutionen des römischen Staates noch lebendig war, und daß daher derjenige, der die oberste politische Gewalt dieses Staates in seiner Person verkörperte, gut daran thue, auch die damit verbundene kirchliche Oberhoheit, selbst wenn es ihm unbequem war, wenigstens zum Schein in ihrer historisch gewordenen Form zu repräsentieren. Das Pontifikat konnte aber nicht nur den Anspruch auf Schonung vonseiten des Imperators erheben, sondern es lag im ureigensten Interesse desselben, auf eine Würde nicht zu verzichten, die ihm jederzeit die Möglichkeit bot, auf das gesamte Leben der Staatskirche persönlich einen autoritativen Einfluß auszuüben. Es entsprach daher der Natur der Verhältnisse, daß Konstantius als konsequenter Anhänger und Verfechter des altrömischen Grundsatzes der Vereinigung von Staat und Kirche, der sich bis ins christliche Kaisertum hinübergerettet hatte, dem Pontifikat den Wert beilegte, den er ihm thatsächlich beigelegt hat.

Der innere Widerspruch, welcher thatsächlich in der Vereinigung zweier so divergierender Würden lag, wie es das altrömische Pontifikat und das christlich gewordene Prinzipat waren, forderte dringend eine Lösung. Sie konnte im Sinne Konstantins und damit des nicaenischen Konzils er-

folgen: aber Konstantin^{ius} war Arianer gewesen und daher nicht geneigt, seine kaiserliche Macht in den Dienst des orthodoxen Bekenntnisses zu stellen. Von ihm war also eine allmähliche Überleitung des altrömischen Pontifikats in einen orthodox-christlichen Primat, wie sein Vater ihn angebahnt hatte, nicht zu erwarten. Der Arianismus vollends hatte nicht die Lebenskraft und Entwicklungsfähigkeit, um eine weltbeherrschende Kirche zu werden und die Reste des Heidentums zu absorbieren. Somit war durch die Regierung des Konstantius der Assimilierungsprozess nicht gefördert, sondern eher verzögert worden. Er trat in ein neues, ganz unerwartetes Stadium, als Julian den Thron bestieg.

Der Nachfolger des Konstantius negierte die religiöse Entwicklung, die thatsächlich stattgefunden hatte, und suchte aus dem fast wesenlos gewordenen Scheine des Pontifikats mit Aufbietung seiner eigenen persönlichen Fähigkeiten und der Machtmittel des Imperiums wieder eine Wesenheit zu machen. Die durch dieses Bestreben herbeigeführte rückläufige Bewegung im religiösen Entwicklungsgang des vierten Jahrhunderts nennt man die julianische Reaktion. Julian wollte die innere Einheit von Staat und Kirche und damit auch des Prinzipats und des Pontifikats dadurch wieder herstellen, daß er umgekehrt wie Konstantin das Neue im Alten aufgehen ließ. Ihm war der altrömische Staat mit seiner römisch-hellenistischen Staatsreligion der einzig zu Recht bestehende, dem gegenüber er den christlichen Neuerungen jede Existenzberechtigung aberkannte. Er hielt es für seine Hauptaufgabe, eben als Pontifex Maximus die alte staatskirchliche Tradition wieder zu beleben und zu kräftigen. So unentwickelt auch bei ihm dasjenige war, was man historischen Sinn nennt, so historisch wollte er bei seinem ganzen Vorgehen verfahren. „Ich bin den von den Vätern überkommenen Satzungen gemäß Oberpriester“¹,

1) Wir geben die Citate aus Julian und den andern von uns beigezogenen Autoren stets in deutscher Übertragung, wenn es nicht auf die buchstäblich getreue Wiedergabe des Originals ankommt. Wo nichts Gegenteiliges bemerkt ist, rührt die Übersetzung von uns selbst her.

sagt er in einem oberhirtlichen Reskripte (Epist. 62, p. 584, 15 ff. ed. Hertlein), und auch sonst beruft er sich, wie wir noch sehen werden, in religiösen Dingen stets auf das Herkommen. Er wollte wieder ein Oberpontifex im alten, wahren Sinne des Wortes werden, d. h. ein Vertreter der Rechte der römisch-hellenischen Götter und ihnen wieder zu denjenigen verhelfen, welche sie verloren hatten. Somit stellt sich seine Religionspolitik, welche von der objektiven Geschichtschreibung als eine willkürliche Reaktion gekennzeichnet worden ist, für denjenigen, welcher sich mit Julian auf die Grundlage des heidnischen Pontifikats stellt, als eine berechtigte Restaurationspolitik dar. Darum nennt auch der Kaiser, dem die Kirchenväter den Satansnamen Apostata verliehen haben, seinerseits die Bekenner des neuen Glaubens in einem fort Apostaten. Und sie waren auch vom Rechtsstandpunkt des römischen Pontifex Maximus aus betrachtet thatsächlich Rebellen, die er, wenn es ihm anders mit der Erfüllung seiner geistlichen Amtspflichten wirklich ernst war, mit Liebe oder Gewalt wieder zu den alten Fahnen zurückführen mußte.

Allein dieser Rechtsstandpunkt war ein völlig veralteter. Weder Helios, dessen Gefolgsmann sich Julian zu nennen beliebte (s. oben S. 45), noch die Göttermutter, die er (s. or. V, p. 232, 27) anflehte, sie möge den Schandfleck der „Götterlosigkeit“ vom römischen Volke abwaschen, vermochten es zu hindern, daß ihr höchster Priester ein Episcopus in partibus infidelium war und blieb. Die ungeheure Menge von christlichen und heidnischen Unterthanen, welche die beiden Vorgänger des Kaisers durch kluge Verschleierung des in ihren höchsten Ämtern liegenden Gegensatzes noch notdürftig zusammenzuhalten versucht hatten, spaltete sich mit jäher Entschiedenheit in zwei unversöhnliche Teile, sobald der neue Imperator als Pontifex Maximus es für seine göttliche Mission hielt, die Verehrer der Gottesmutter und des dreieinigen Gottes wieder in die Tempel zurückzuführen, wo man gläubig den Hymnen auf die Göttermutter und die drei Hypostasen des Sonnengottes lauschte. An dem erforderlichen apostolischen Eifer liefs er es wahr-

haftig nicht fehlen. Er ging seinen heidnischen Priestern selbst mit gutem Beispiel voran und drängte sich förmlich zu den allerauffälligsten Bethätigungen seiner pontificalen Obliegenheiten. Zeuge des ist sein Misopogon, welchen man blofs aufzuschlagen braucht, um es begreiflich zu finden, wie Libanius (I, p. 394 ed. Reiske) von seinem kaiserlichen Schüler und Freunde sagen konnte, er habe sich nicht weniger gefreut, wenn man den Oberpriester, als wenn man den Kaiser in ihm verehrte. Denn in dieser Satire führt sich Julian geradezu in der Rolle als Oberpontifex ein und hält dem Senat der ungläubigen Antiochener (p. 467, 22 ff.) eine wahre Kapuzinerpredigt über ihre Abwendung vom alten Glauben und ihre Hinneigung zu den Galiläern. Kein Wunder, daß der Misopogon die von den Kirchenvätern am meisten citierte Schrift Julians ist. Für sie kam eben die beinahe zur Identifikation gewordene Synthese von Prinzipat und Pontifikat, die hierin ihren klassischen Ausdruck gefunden hat, am allerersten in Betracht. Sie wußten wohl, daß Julian, wenn die Götter seine inbrünstigen Gebete, ihn zu einem wahrhaft würdigen höchsten Oberpriester¹ zu machen (s. Frg. epist. p. 383, 8 ff.), erhört und ihm den Ausbau seiner geplanten Hierarchie ermöglicht hätten, dadurch auch thatsächlich das religiöse Oberhaupt der Welt geworden wäre. Nannte er sich doch bereits den „höchsten Oberpriester durch die Gnade der Götter“.

Allein die Gemeinde, die ihn aufrichtig als solchen verehrte, war nur eine sehr kleine und fristete, trotzdem ihr Bekenntnis das einzig staatlich anerkannte, orthodoxe war, gewissermaßen als Sekte nur noch eine kurze Scheinexistenz. Aus den Ruinen der römisch-hellenistischen Anschauungen sproßte kein neues religiöses Leben mehr hervor, und die

1) Sonst findet sich der Titel nur noch p. 590, 2 in dem sicher unechten Schreiben an Arsakes und in einigen Inschriften; nicht aber an der Spitze von echten Briefen und Edikten Julians. Hätte er an dieser Stelle den Pontifextitel gewohnheitsmäßig geführt, so müßte er z. B. auch in der Aufschrift des von Sokrates (Hist. eccl. III, 3) erhaltenen Schreibens an die Alexandriner: *Ἀυτοκράτωρ Ἰουλιανὸς Μέγιστος Σεβαστὸς Ἀλεξανδρέων τῷ δήμῳ* (Epist. 10, p. 488, 14 ff.) zugleich mit den übrigen hier genannten Titulaturen aufgeführt sein.

kurze Renaissance des Heidentums unter Julian hat es gerade deshalb nur zu der Bedeutung einer historisch interessanten Episode gebracht, weil ihr Begründer den Geist seiner Zeit verkennend sie mit nichts weiter als falsch verstandenen historischen Argumenten begründen und stützen konnte. Die „Abgefallenen“ waren bereits und blieben der hellenischen Häresie gegenüber die allein lebendige Kirche, wenn sie auch für die nächste Zeit der staatlichen Sanktion ermangelten. Die Niederlage, welche Julian in dem von ihm heraufbeschworenen Kulturkampf als Pontifex Maximus erlitt, war schon besiegelt, noch ehe er als Imperator gegen die Perser fiel. Die durch Konstantin und Konstantius gekräftigte christliche Kirche gewann unter seiner kurzen Regierung durch die erzwungene Abdrängung vom Staat und die dadurch herbeigeführte Isolierung nur noch mehr an innerer Stärke, Selbständigkeit und Organisation, und dasselbe vierte Jahrhundert, in welchem Julian sich den ersten Platz in seiner erträumten römisch-hellenistischen Hierarchie zu erkämpfen suchte, sah die Ansprüche des römischen Bischofstuhls auf den Primat über die bereits weltumfassende allgemeine christliche Kirche immer mehr zur Ausbildung gelangen.

Die julianische Hierarchie ist in den Fundamenten stecken geblieben. Die Geschichtschreiber und die Kirchenväter bieten daher nicht sowohl eine zusammenfassende Darstellung einer von dem Kaiser als Pontifex Maximus durchgeführten originellen Kirchenorganisation als eine lose Aufzählung einzelner Fälle, wo er seine Ideen in die That umsetzte. Die beste Darlegung dieser Pläne und Entwürfe verdankt man vielmehr Julian selbst. Er hat sie in verschiedenen Erlässen niedergelegt, die uns noch unter den Resten seiner Werke erhalten sind. Es ist selbstverständlich, daß diese urkundlichen Quellen von all den vielen älteren und neueren Darstellungen der julianischen Reaktion mehr oder minder ausgiebig verwertet worden sind, daß also inhaltlich nicht mehr viel Neues über die einzelnen vorzubringen übrig bleibt. Dem ist aber nicht so hinsichtlich der formal-litterarischen Seite dieser Schriftstücke. Hier erwarten denjenigen, dem

es um die Förderung der Kenntnis des litterarischen Nachlasses und damit der wichtigsten Grundlage unseres Wissens von dem Kaiser zu thun ist, noch manche ungelöste Aufgaben. Es handelt sich hiebei um die Rekonstruktion der ursprünglichen Form der oberhirtlichen Erlasse Julians, um ihre örtliche und zeitliche Datierung und endlich um ihre Einreihung in die ganze kirchenpolitische Schriftstellerei des Kaisers. Eine dahin zielende Untersuchung kann daher nicht rein formaler Natur sein: sie wird nur dann fruchtbar ausfallen, wenn sie über der Würdigung des Einzelnen in der äusseren Form den Überblick über die näheren und ferneren Beziehungen der Untersuchungsobjekte mit verwandten litterarischen Hervorbringungen Julians nicht verliert und stets die grossen politischen Ziele im Auge behält, welche der gekrönte Oberpriester bei dieser Gattung seiner Schriftstellerei verfolgte. Die von uns im Folgenden behandelten Repräsentanten dieser merkwürdigen Litteraturgattung, die man schon passend Restaurationsedikte genannt hat, sind nun sehr mannigfaltiger Art sowohl ihrem äusseren Erhaltungszustand nach als auch in inhaltlicher Beziehung. Wir beginnen mit der kritischen Analyse des umfangreichsten und interessantesten von allen.

Unter Julians Werken befindet sich ein grosses Fragment, welches zuerst von Petavius als ein selbständiges Schriftstück erkannt worden ist. Es ist das Bruchstück p. 288 A—305 D ed. Spanh., das früher im Texte des Briefes an Themistius, p. 256 C zwischen den Worten: τὸ δὲ λεγόμενον und καὶ πεποιήσασι stand und jetzt in der Hertleinschen Ausgabe, p. 371 ff. als „Fragmentum epistolae“ auf das Schreiben an die Athener folgt (vgl. Fabricius, *Bibl. Graec. cur. Harless*, vol. VI, p. 728 und Hertleins *Praefatio*, p. III) ¹. Die Anfangs- und die Schlusspartie des Schrei-

1) Einzelne von den im Folgenden behandelten litterarhistorischen Einzelheiten haben wir schon in den Arbeiten: „Gregorius von Nazianz und sein Verhältnis zum Cynismus“ (*Theol. Stud. u. Krit.*, Jahrg. 1894, S. 314 ff.), „Theodorets Therapeutik und ihr Verhältnis zu Julian“ (*Byz. Zeitschr.*, Bd. III [1894]) und „Ist die pseudojustinische *Cohortatio ad Graecos* eine Streitschrift gegen Julian?“ (*Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie* XXXVIII [1895]) gestreift.

bens, das seinem Stil nach ein großer Brief¹ gewesen sein muß, fehlen, und es finden sich auch in den erhaltenen Resten viele Lücken, Verderbnisse und Interpolationen. Trotzdem kann man sich von dem ursprünglichen Ganzen noch ein ziemlich klares Bild machen. Das Hauptthema lautet, leider unvollständig erhalten, p. 381, 9 ff.: „Wie muß ein Priester beschaffen sein, um sowohl selbst mit Recht geehrt zu werden . . .“ und wird im Vorausgehenden von p. 372, 1 an und im Folgenden mit mancherlei Abschweifungen bis p. 390, 18 ausführlich behandelt. Julian bezeichnet diese Frage auch selbst p. 381, 7 ff. als „den längst erstrebten Ausgangspunkt“, und es fragt sich nun bloß, wie der ausgefallene zweite Teil des Problems zu ergänzen ist. Hiebei sind zwei Sätze besonders zu beachten. Ganz am Anfang heißt es p. 372, 3 ff.: „Da aber das priesterliche Leben würdiger sein muß als das bürgerliche, so muß man die Leute zu jenem hinleiten und sie darüber belehren“, und der Schluß beginnt p. 390, 19 ff. mit den Worten: „Es wäre nun wohl recht gewesen, wenn vor diesem ausgeführt worden wäre, woher und auf welche Weise man die Priester nehmen und schaffen soll; es ist aber auch nicht unpassend, wenn meine Abhandlung damit schließt.“ Hieraus kann man entnehmen, daß der Kaiser in dem ursprünglich ersten Hauptteil über das zum priesterlichen Beruf am besten geeignete Material handeln wollte. Dann aber änderte er seine Disposition und machte die Frage der priesterlichen Erziehung zum ersten Hauptgegenstand, und zwar so ausführlich, daß er für den andern keinen genügenden Raum mehr übrig behielt und ihn deshalb am Ende kurz abthun mußte².

1) Früher liefs man es unentschieden, ob eine Rede oder ein Brief hier vorliege. So u. a. Oheim a. a. O. § 23, 61; Ullmann, Gregorius von Nazianz (Darmstadt 1825), S. 528, 2; Schlosser, Universalhist. Übersicht der Gesch. der alten Welt III, 2, S. 411. Straufs a. a. O. S. 66, 37 und Rode a. a. O. S. 46, 14 lassen die Frage auch noch offen.

2) Hertlein schlägt zur Ergänzung der hinter den Worten S. 381, 9 ff. *ὁποῖός τις ὄν ὁ ἱερεὺς αὐτός τε δικαίως τιμηθήσεται* . . . von Reiske (s. Hercher, Epistolographi graeci p. XLV und Hertlein, Praef.

Über den Adressaten unseres Briefes können wir bei dem Fehlen des Anfangs nur einen annähernd bestimmten Bescheid aus dem Inhalte ¹ selbst geben. Dieser legt schon an und für sich die Annahme einer priesterlichen Adresse nahe, und bei näherem Zusehen verrät sich das Schreiben an einer Stelle (p. 376, 20 ff.: *ἡμεῖς οὖν οἱ ταῦτα εἰπόντες καὶ διατάξαντες* ²) auch in der That als ein *διάταγμα* oder Reskript, das der Kaiser als *ἀρχιερεὺς μέγιστος* (s. p. 383, 8 ff.) oder Pontifex Maximus an einen einzelnen Priester (s. p. 382, 25 ³) ergehen läßt. Dieser soll danach die andern, ihm unterstellten Priester in den Städten und auf dem flachen Lande in offizieller Weise (s. p. 383, 3 ff.) über die Frage: „Wie der Priester beschaffen sein soll“, belehren. Den Namen des Adressaten teilt das Fragment nicht mit; wir erfahren jedoch, daß er von Julian mit einer wichtigen, in der fehlenden Anfangspartie wohl präziser bestimmten, priesterlichen Funktion (s. p. 383, 1 *τὴν λειτουργίαν ταύτην* und p. 383, 3 *τοσοῦτου πράγματος*) betraut ist, ferner, daß er das Vertrauen des Kaisers im höchsten Maße besitzt; denn der

p. VII) und Cobet (Mnemosyne VIII, p. 364 ff.) festgestellten Lücke: *καὶ τοὺς θεοὺς τιμᾶσθαι ποιήσει* vor. Wir würden eher: *καὶ τοὺς ἱερέας τῆς ἱερατικῆς λειτουργίας ἀξίους ποιήσει* oder: *τοὺς ἱερέας τῆς ἱεροσύνης ἀξίους ἀποφανεῖ* (vgl. p. 381, 13 ff.) erwarten.

1) Fabricius a. a. O. giebt diesen mit den Worten: „de humanitate colenda et liberalitate honorandisque imaginibus et sacerdotibus et quaenam legenda sint et quaenam vita ducenda sacerdoti“ wieder. Cobet a. a. O. S. 344 sagt kurz: „de ordinandis sacris et sacrorum antistitibus“. Eine gute, ausführliche Inhaltsangabe bietet Mücke a. a. O. S. 96 ff.

2) Der Ausdruck *διάταγμα* im Sinne von „Erlaß, Verordnung“ findet sich bei Julian or. II, p. 112, 15; epist. 26, p. 514, 23; epist. 52, p. 561, 8. 22. Vgl. Heyler, *Juliani imperatoris epistolae* (Moguntiae 1828), p. 279, wo unsere Stelle nachzutragen wäre.

3) De La Bastie a. a. O. S. 115 denkt an einen gewöhnlichen Priester: „à un prêtre des faux dieux“, Ranke a. a. O. S. 110, 3 mit größerer Wahrscheinlichkeit an einen Oberpriester. Mücke a. a. O. nennt das Fragment den „Überrest einer Instruktion . . ., welche er (d. h. Julian) für die hellenischen Priester zur Regelung ihrer amtlichen Verpflichtungen und ihres ganzen Lebenswandels ausarbeitete“. Inwieweit diese Bezeichnung richtig ist, s. unten S. 59.

Lehrer Julians und die Götter bürgen ihm für seine Würdigkeit (s. p. 382, 27 ff.: τοῦ καθ' ἡγεμόνος κτλ.). Der Briefempfänger, von welchem der Kaiser p. 382, 25 ff. noch ausdrücklich versichert, er bedürfe für seine Person keiner Belehrung mehr über den zu behandelnden Gegenstand, wird wohl, nach diesen Angaben zu schliessen, ein Oberpriester einer Provinz gewesen sein, so daß unser Erlaß gewissermaßen als ein kaiserlicher Hirtenbrief¹ zu betrachten ist. Um welche Provinz es sich handelt, ist bei dem völligen Mangel aller direkten lokalen Beziehungen nicht zu ermitteln.

Wir wenden uns daher gleich zu der Zeit der Abfassung unseres Reskriptes. Auch hierüber sind uns bloß Vermutungen aus dem Inhalt möglich, da mit der Schluspartie auch zugleich die Subskription mit dem Datum verloren gegangen ist². Danach läßt sich wenigstens der terminus post quem bestimmen. Julian erwähnt nämlich in einer Digression über die Götterbilder p. 379, 22 ff. die dreimalige Zerstörung des jüdischen Tempels zu Jerusalem und die Thatsache, daß dieser auch jetzt noch nicht aufgerichtet sei trotz seines Versuchs, dieses zu thun. Da der Restaurationsversuch des Kaisers nach Ammian XXIII, 1 und Sokrates, Hist. eccl. III, 20 in den Anfang des Januars 363 fällt, müßte also das Fragment nach diesem Zeitpunkte verfaßt sein. Als terminus ante quem ist wohl Julians Aufbruch von Antiochia am 5. März 363 anzunehmen. Wir hätten dann mit dieser Datierung auch gleichzeitig den Ort der Abfassung, nämlich Antiochia, festgestellt. Hiedurch wird es wahrscheinlich, daß der Amtsbereich des Adressaten in Asien lag, eine Annahme, die auch durch die p. 382, 5 ff.

1) Gibbon, The history of the decline and fall of the Roman empire ch. XXIII (vol. IV p. 88 der Londoner Ausgabe vom Jahre 1813) nennt unser Fragment zusammen mit Epist. 49. 62. 63 „pastoral letters“. Kellerbauer a. a. O. S. 7 bezeichnet es als „ein oberhirtliches Rundschreiben“.

2) Die vollständige Unterschrift mit Ort und Datum ist auffallenderweise nur noch in dem Bostrenerbrief S. 562, 24 ff. erhalten.

vorkommende Berufung auf den Didymäischen Apollo nahegelegt wird ¹.

Um weiteren Aufschluss über die bis jetzt von uns berührten Punkte zu gewinnen, müssen wir uns nach ähnlichen Schriftwerken Julians umsehen, in welchen der Hauptgegenstand des großen Fragmentes gleichfalls behandelt wird. Hier fällt unser Blick nach kurzem Suchen auf ein kleineres Bruchstück, auf den am Ende verstümmelten 63. Brief. In diesem Schreiben erteilt der Kaiser einem priesterlichen Adressaten einen ihm sehr am Herzen liegenden Auftrag, den er p. 585, 17 ff. allgemein als „eine ihm liebe, allen Menschen aber überall sehr nützliche Angelegenheit“ bezeichnet. Er bestimmt dieselbe aber p. 586, 10 ff. noch genauer und sagt: „Was ist nun dies, was ich dir jetzt aufzutragen vorgebe? Das gesamte Religionswesen ² in Asien zu verwalten (*ἄρχειν τῶν περὶ τὴν Ἀσίαν ἱερῶν ἀπάντων*), indem du über die Priester in jeder Stadt die Aufsicht führst und jedem, was ihm geziemt, zuweisest.“ Auch hier handelt es sich also um eine offizielle Beaufsichtigung und Belehrung der Priester einer Provinz durch einen Oberpriester, aber es ergeben sich außerdem noch weitere speziellere Berührungspunkte mit dem großen Brieffragmente. Es wird nämlich bei der Erörterung der unerläßlichen priesterlichen Tugenden hier (p. 586, 14) wie dort (p. 372, 9 ff.) ein starkes Gewicht auf die Menschenfreundlichkeit (*φιλανθρωπία*) gelegt, nur mit dem Unterschied, daß in dem kleinen Bruchstück dieser Gesichtspunkt nur allgemein angedeutet, in dem großen dagegen im besondern ausgeführt wird. Ferner atmen beide Schriftstücke den Geist einer streng konservativen Gesinnung gegenüber den herkömmlichen Bräuchen auf religiösem Gebiete (*πάτριοι νόμοι*; vgl. p. 587, 5 ff. mit p. 387, 16 ff.).

Der Adressat des 63. Briefes ist nach der Überschrift ein Oberpriester mit Namen Theodoros. Ob er schon vor-

1) Bezüglich der Abfassungszeit vgl. auch Schwarz, *De vita et scriptis Juliani imperatoris*. Diss. Bonn 1888. p. 14.

2) Betreffs der Übersetzung s. unten S. 59, 1.

her als Amtsbereich Asien hatte, oder diese Provinz ihm zugleich mit dem besonderen Auftrag in dem Schreiben erst angewiesen wurde, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Wir erfahren von ihm weiterhin p. 585, 8, daß er dem Kaiser durch ihren gemeinsamen Lehrer (*ὁ κοινὸς καθηγημάτων*) empfohlen ist und sein volles Vertrauen hinsichtlich der Durchführung der ihm übertragenen Aufgabe genießt (p. 585, 19).

Julian wurde durch diese Empfehlung schon im Westen auf Theodoros aufmerksam (s. p. 585, 9ff.: *χρόνος δὲ οὐ βραχύς, ὅτε διατρέβων ἔτι κατὰ τὴν ἐσπέραν, ἐπειδὴ σε λίαν ἀρέσκειν ἐπυθόμην αὐτῷ, φίλον ἐνόμισα*), woraus man höchstens schliessen kann, daß der Brief im Osten, d. h. in Asien, genauer in Antiochia, geschrieben ist. Für die Abfassungszeit giebt der Inhalt desselben, auf welchen wir auch hier angewiesen sind, von dem durch den wahrscheinlichen Abfassungsort gegebenen abgesehen, keinen festen Bestimmungspunkt¹. Es ist uns daher nicht verständlich, wenn Schwarz a. a. O. S. 10ff. den oben griechisch mitgeteilten Satz: „Es ist aber eine nicht geringe Zeit her, als ich noch im Westen weilend dich für meinen Freund zu halten begann u. s. w.“, mit ausdrücklichem Hinweis auf das Wörtchen *ἔτι* für die Datierung des 63. Briefes verwerten will und diesen so in den Anfang des Jahres 362 hinaufrückt. Denn der genannte Passus ist doch lediglich nur für das Alter der zwischen dem Kaiser und dem Oberpriester bestehenden Freundschaft von Belang².

Überblickt man all diese Einzelheiten, die wir hisher aus dem Brief an Theodoros mitgeteilt haben, so springt so-

1) Largajolli a. a. O. S. 318 verlegt den Brief übereinstimmend mit Rode, a. a. O. S. 46, 14 wegen des darin herrschenden hoffnungsfreudigen Tones in die Anfangszeit von Julians Regierung.

2) Unverständlich ist uns auch, wie die alte Spanheimsche Übersetzung „non diu vero est“ für *χρόνος δὲ οὐ βραχύς* von Heyler (a. a. O. S. 130), der doch S. 471 nach dem Vorgange von De La Blèterie die von diesem Gelehrten herrührende Übertragung dieses Briefes tadelt, und sogar von Hercher a. a. O. S. 382 unverändert übernommen werden konnte.

fort in die Augen, daß sie sämtlich auch auf den Adressaten des großen Brieffragmentes passen. Es bleiben jedoch noch einige besonders zu bezeichnende zu nennen: In beiden Schriftstücken wird fast mit denselben Worten die Herrlichkeit des Priesteramtes gepriesen und auf die großen Belohnungen hingewiesen, die des Priesters im Jenseits harren (vgl. Epist. 63, p. 586, 2 ff. mit Frg. epist. p. 383, 11 ff.). In beiden will ferner Julian seine Meinungsäußerung nicht als Befehle, sondern als bloße Ratschläge an einen ohnehin gut Berathenen betrachtet wissen (vgl. Epist. 63, p. 586, 21 mit Frg. epist. p. 383, 7), und in beiden verwahrt er sich endlich ausdrücklich gegen die Unterstellung, als ob er seine eigenen subjektiven Gedanken an Stelle der göttlichen Gebote vortrage (vgl. Epist. 63, p. 587, 1 ff. mit Frg. epist. p. 382, 19 ff.).

Angesichts dieser auffallenden Übereinstimmungen ist die Annahme wohl nicht zu kühn, der Oberpriester Theodoros sei auch der Adressat des großen Brieffragmentes. Aber in welchem Verhältnisse müßten dann die beiden Reskripte zu einander stehen? Sollte etwa das große Fragment eine spätere Ausführung des kleineren sein? Man könnte leicht auf diese Vermutung verfallen, um so eher, als dieses letztere sich p. 586, 21 ff. thatsächlich als eine vorläufige, rein persönliche Unterweisung darstellt, der in kurzer Zeit eine eingehendere, an alle Oberpriester insgesamt gerichtete Encyklika des Pontifex Maximus über das gesamte Religionswesen (s. p. 586, 19: *συντάξει περὶ τῶν ἱερῶν ἀπάντων*¹ ἐντελέστερον) folgen soll. Heyler a. a. O. S. 475 und Rode a. a. O. S. 46, 14 möchten diese Encyklika in dem großen Bruchstücke erblicken, allein dies verbietet sich schon dadurch, daß dieses Schreiben ja, wie wir gesehen haben, an einen einzelnen Mann gerichtet ist; es sind aber auch andere Gründe vorhanden, welche dieser Annahme entgegenstehen. (Über Mücke s. oben S. 55, 3.) Das große Brieffragment kann nämlich seinem

1) Wir lassen es dahingestellt, ob die gegebene Übertragung die allein richtige ist. Man könnte wohl auch übersetzen: „über die gesamten Heiligtümer“.

Inhalt nach keineswegs als eine derartige umfassende Verfügung angesehen werden und giebt sich auch selbst an mehr als einer Stelle als eine bloß provisorische, nicht aber als eine abschließende Darstellung der darin behandelten Fragen. Es finden sich auch vielfach Digressionen und Verweisungen auf anderweitige Erörterung kurz angedeuteter Themata (s. p. 376, 6 ff. 380, 13 ff. 382, 16 ff. 389, 18 ff.), auf welche wir später (S. 68 ff.) noch näher eingehen werden, und in der Schluspartie gesteht Julian p. 390, 19 ff. mit den schon oben (S. 54) mitgeteilten Worten: „Es wäre nun wohl recht gewesen, wenn vor diesem ausgeführt worden wäre u. s. w.“ selbst den auch so leicht in die Augen fallenden flüchtigen, improvisierten Charakter seiner Darstellung zu. Wenn wir mithin auch die Identität des großen Fragmentes mit der in dem 63. Brief in Aussicht gestellten Encyklika bestreiten müssen, so wollen wir doch nicht verschweigen, daß diese dem Kaiser, als er an dem großen Fragmente schrieb, wohl schon vorgeschwebt haben mag. So wenigstens, glauben wir, erklärt es sich, wenn er hier p. 372, 20 u. ö. gelegentlich die zweite Person Pluralis in der Anrede gebraucht, wie wenn er mehrere und nicht bloß einen Adressaten im Auge hätte.

Soll man nun aber etwa glauben, Julian habe an einen und denselben Oberpriester zweimal über Gegenstände geschrieben, die in der versprochenen Encyklika erst recht noch einmal behandelt werden sollten? Diese Annahme ist von vornherein sehr unwahrscheinlich. Versuchen wir es daher mit einer andern, die durch den Erhaltungszustand der beiden Bruchstücke von selbst nahegelegt wird! Dem großen Fragmente fehlt der Anfang, dem kleinen der Schluß, beide zeigen eine bis ins Einzelste gehende Verwandtschaft: vielleicht liegt in dem 63. Brief die Anfangspartie des großen Brieffragmentes vor, wenn auch bei der weitgreifenden Textverderbnis die Erzielung eines glatten Zusammenschlusses schon auf den ersten Blick für ausgeschlossen gelten muß. Das stärkste Bedenken, das man gegen diese bereits von Riske (s. Hertleins *Adnotatio critica*, p. 588 zu Zeile 12) allerdings ohne alle Begründung ausgesprochene Annahme

hegen könnte, gründet sich auf die in den beiden Fragmenten vorkommenden Ähnlichkeiten und Wiederholungen. Es fragt sich daher zunächst, ob diese auch zu erklären sind und nicht allzu störend und belästigend wirken. In dem 63. Brief wird der dem Adressaten erteilte Auftrag nur ganz allgemein¹ angedeutet, ohne im einzelnen genauer erörtert zu werden; vielmehr verliert sich der Kaiser p. 586, 21 ff. sofort in eine weitschweifige Digression über die Beobachtung der hergebrachten sakralen Bräuche. Es war daher geradezu geboten, nach Erledigung dieser durch eine sehr heftige Polemik gegen die indifferenten Hellenen², die engherzigen Juden und die götterlosen³ Galiläer weit abirrenden Auseinandersetzung, mit deren ersten Sätzen das Schreiben abbricht, wieder auf den Ausgangspunkt zurückzugreifen, um den Leser wieder in den Zusammenhang des Ganzen zu bringen. Nun beginnt aber auffallenderweise das grofse Fragment mit einem Ausfall auf die Galiläer, welcher p. 371, 16 ff. mit der Wendung schließt: „Jedoch hierüber genügt es, soviel zu bemerken; wovon ich aber ausgegangen bin, dazu will ich wieder zurückkehren.“ Hierauf thut Julian die Wichtigkeit des „Rechtthuns“ (*δικαιοπραγία*, p. 371, 19 ff.) für einen Priester dar und betont, die Priester müfsten nicht blofs die staatlichen, sondern noch weit mehr die kirchlichen Gesetze befolgen und durch Belehrung hierüber Propaganda für das wahre priesterliche Leben machen. Dann würden, fährt er fort, schon die Besseren ihnen folgen (p. 372, 6 ff.: *ἐπιίξω δὲ τοὺς ἐπιεικεῖς φύσει καὶ σπουδαίους*). Die

1) Schlosser a. a. O. III, 3, S. 72 ff. sagt: „Der an den Oberpriester Theodoros gerichtete Brief bleibt mehr bei den gewöhnlichen sophistischen Gemeinplätzen stehen und gleicht einem zur Übung des Stils über eine gewisse Materie geschriebenen Aufsatz.“

2) Wir gebrauchen hier und im Folgenden stets statt der sonst in der theologischen Sprache üblichen Ausdrücke „Heiden“ und „Christen“ absichtlich die Bezeichnungen „Hellenen“ und „Galiläer“, weil diese und besonders die letztere für Julian und die Kirchenväter seiner Zeit charakteristisch sind (siehe auch Teuffel, Julianus und seine Beurteiler a. a. O. S. 168 Anm.).

3) So müfste man eigentlich vom Standpunkt des hellenischen Polytheismus konsequenterweise sagen (vgl. auch Schultze a. a. O. S. 51).

Priester müßten sich vor allem der Menschenfreundlichkeit (*φιλανθρωπία*) befleißigen, einer Tugend, welche auch die Pflicht der „schonenden Zurechtweisung“ der Fehlenden in sich schliesse. So, wie das Thema von den priesterlichen Tugenden hier wieder aufgegriffen wird, hatte es der Kaiser vor dem polemischen Exkurs in dem 63. Brief verlassen. Dort hatte er p. 586, 13 ff. unter anderem die *ἐπιείκεια* gepaart mit der *φιλανθρωπία* als die Kardinaltugenden eines Priesters anempfohlen und bezüglich der „Menschenfreundlichkeit“ p. 586, 15 ff. noch hinzugefügt, der Ungerechte, Gottlose und Freche müsse entweder freimütig belehrt oder nachdrücklich zurechtgewiesen werden. Es handelt sich also bei dieser Übereinstimmung nicht um eine störende Wiederholung, vielmehr um eine vortrefflich passende, durch eine lange Abschweifung völlig motivierte Wiederaufnahme eines fallen gelassenen Themas. Julian macht auch p. 382, 24 ff. nach abermaligen, wiederholten Digressionen noch einmal ausdrücklich das zu erörternde Hauptthema namhaft, von dem er bisher (p. 371, 19 ff.) bloß einiges vorläufig vorweggenommen hatte. An dieser Stelle, wo die eigentliche Erörterung erst recht anheben soll, ist es denn auch nicht zu verwundern, wenn der Kaiser den ihm persönlich unbekanntem (s. p. 585, 11 ff.) Theodoros noch einmal seines ganz besonderen Vertrauens versichert, ihm die Gründe desselben mitteilt und seine Zuversicht für die Übernahme des erteilten Auftrages zu stärken sucht. Auf diesen selbst wird mit den schon oben (S. 55) mitgeteilten zurückweisenden Ausdrücken p. 383, 1. 3: *τὴν λειτουργίαν ταύτην* und *τοσοῦτου πράγματος* als etwas bereits Bekanntes Bezug genommen.

Hiemit haben wir wahrscheinlich zu machen versucht, daß der 63. Brief und das große Fragment als Anfangs- und Endstücke eines großen Erlasses des gekrönten Oberpontifex an den Oberpriester von Asien, Theodoros, zu betrachten sind. Dieser Erlaß beginnt mit der Übertragung der Oberaufsicht über das gesamte Religionswesen in Asien an Theodoros und handelt, da dieses Amt auch die Beaufsichtigung und Unterweisung der Priesterschaft in sich begreift, von den priesterlichen Tugenden. Es ist jedoch

keine definitive Fassung, die wir hier vor uns haben, sondern blofs eine provisorische Behandlung der einschlägigen Fragen in Form eines Spezialerlasses an einen einzelnen Oberpriester, der denselben gewissermaßen als Vorempfang erhält für eine grofse, an alle Oberpriester gerichtete Encyklika über das gesamte Religionswesen.

Wenn wir nun auch daran verzweifeln müssen, den Teil unseres Erlasses, welcher einst zwischen den beiden Bruchstücken stand, dem Wortlaute nach wieder herzustellen, so ist es doch keineswegs eine müßige Frage, worüber in der Lücke wohl gehandelt worden sein mag. Dafs es ein polemischer Exkurs gegen die Galiläer war, der die Lücke füllte, haben wir schon oben S. 61 angedeutet. Wir erwähnten ferner, dafs Julian p. 587, 1 ff. und p. 382, 19 ff. sich bemüht sieht, seine Meinungsäußerungen über kirchliche Dinge gegen den Verdacht der Subjektivität und Eigenmächtigkeit zu verteidigen, und dafs er deshalb sein Festhalten an den hergebrachten Gebräuchen nachdrücklich betont. Er erachtet es für nötig, dies in dem grofsen Fragment ein zweites Mal zu thun, weil ihn die erste Erklärung hierüber zu der jetzt so verdorbenen Digression über die Beobachtung der *πάτριoi νόμοι* verleitete. Nachdem er p. 587, 1 ff. die Notwendigkeit einer strikten Observanz in kirchlichen Dingen hervorgehoben, beklagt er zunächst, dafs bei den Hellenen alle Scheu vor den Göttern geschwunden sei, während die Juden eher ihr Leben preisgäben, als eines ihrer Speisegebote zu übertreten, und stellt dann den Juden p. 588, 11 ff. die Galiläer gegenüber. Das grofse Bruchstück fängt mit dem vorn verstümmelten Satze an: „Nur wenn sie Leute beim Ungehorsam gegen den Kaiser ertappen, züchtigen sie dieselben sofort“, und fährt dann mit den mannigfachen Strafen fort, welche den „Gottlosen“ (d. h. den Galiläern) von ihrem bösen Dämon, der sie verfolgt, auferlegt werden. Diese Gegenüberstellung der Gottlosen und derer, welche sich gegen den Kaiser vergehen, deutet darauf hin, dafs in der Lücke kurz vorher von der Beobachtung bzw. Nichtbeobachtung der staatlichen und kirchlichen Gesetze die Rede war und behauptet wurde, es sei

die Aufgabe der politischen Beamten (s. p. 371, 20: *οἱ ἐπίτροποι τῶν πόλεων* sind doch wohl als Subjekt zu dem einleitenden Satze des grossen Fragmentes zu denken), sich blofs um jene, nicht aber auch um diese zu bekümmern. Einen solchen Gedanken brauchte Julian, um von der Beobachtung der *πάτριοι νόμοι*, bei welcher er allzu lange verweilt hatte, zu dem Nachweis überzuleiten, dafs es eine Hauptobligenheit der Priester sei, die Leute wieder zur Heilighaltung der religiösen Gebote zurückzuführen (s. p. 372, 1); denn der ganze Erlafs soll ja nichts anderes sein als eine kurze Darstellung der priesterlichen Pflichten. Da aber die Zurückführung zum alten Kult, von der grossen Menge der religiös-indifferenten Hellenen (s. p. 587, 11) abgesehen, dem Pontifex Maximus vor allem bei den Galiläern nötig erscheinen mußte, welche sich „nicht mehr den Göttern zuwandten“ (p. 371, 5), sondern im Gegenteil von den ewigen und Heil spendenden Göttern abgefallen waren“ (p. 371, 16), so muß die verlorene Partie von der Stellung der Galiläer zu den hergebrachten religiösen Gebräuchen gehandelt haben. Nach dem noch vorhandenen Anfang der Erörterung über die religiöse Tradition ist wohl anzunehmen, dafs in dem fehlenden Teil die Galiläer mit stetem, vergleichendem Rückblick auf die Juden und die Hellenen kritisiert wurden.

Empfehlen sich diese Vermutungen, deren Folgerichtigkeit man nicht bestreiten wird, schon durch einen hohen Grad von innerer Wahrscheinlichkeit, so fehlt es ihnen auch nicht an äufseren Stützen. Man braucht nämlich unter dem, was von Julians kirchenpolitischer Schriftstellerei erhalten ist, gar nicht lange nach geeignetem Füllmaterial für die vorhandene Lücke zu suchen. Wie wir schon oben (S. 59. 63) bemerkt haben, ist unser Reskript ein Vorläufer einer Encyklika über das gesamte Religionswesen. Ohne Zweifel würde daher diese Schrift, die das kirchenpolitische Programm der julianischen Regierung enthalten mußte, die nächstliegende und ausgiebigste Quelle für unsern Zweck abgeben, wenn sie noch erhalten wäre. Da sie jedoch verloren ist, müssen wir uns an dasjenige Werk des kaiserlichen Pontifex Maximus halten, worin am ausführlichsten

Gedanken erörtert werden, die mit dem in dem Erlaß an Theodoros behandelten in einer gewissen Beziehung stehen: Wir meinen Julians Schrift gegen die Galiläer¹. Hierin wird ein guter Teil dessen, was in der versprochenen Encyklika positiv ausgeführt werden mußte, negativ-kritisch begründet. Die Streitschrift berührt sich in vielen Punkten mit dem, was in dem Erlasse von der Erörterung über die hergebrachten Gebräuche noch erhalten ist. Der Kaiser giebt hier p. 587, 11 ff. und p. 587, 19 ff. bedauernd zu, die Hellenen seien nachlässig gegenüber den Göttern und leichtfertig in der Haltung ihrer Gebote, die sie vollständig vergessen hätten. Dasselbe Zugeständnis macht er contra Galil. p. 43 B. 238 B. Darauf wirft er den Galiläern p. 587, 14 ff. „ unreine Schwelgerei “ vor, „ wodurch alle Scheu vor den Höheren geschwunden sei “, und bewundert die Juden wegen ihres zähen Festhaltens an ihren Speisegeboten². Unter anderm führt er hier auch das Verbot des Schweinefleisches an (p. 587, 18)³. Ganz in demselben Sinne leitet er in der Galiläerschrift p. 314 C eine Vergleichung des galiläischen und des jüdischen Lebenswandels mit der Frage ein: „ Warum seid ihr in eurer Lebensweise nicht rein wie die Juden ... und erklärt, man müsse alles essen wie das Kraut des Gartens? “ und kommt dann p. 314 D auf das Gesicht des Petrus auf dem Dach des Gerbers zu sprechen, um den Ausspruch: „ Was Gott gereinigt hat, das mache du nicht gemein “ (Apg. 10, 15), ironisch mit der mosaischen Vorschrift betreffs der unreinen vierfüßigen Tiere in Verbindung zu bringen, die nicht Klauen spalten und wiederkauen (Lev.

1) Wir citieren dieselbe mit den cyrillischen Seitenzahlen und -Buchstaben nach der deutschen Übersetzung von Neumann, Kaiser Julians Bücher gegen die Christen. Leipzig 1880. — Die von uns weiter unten genannten Prolegomena Neumanns finden sich in dem Werke: Juliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt. Lipsiae 1880.

2) Spanheim praef. [p. 31] vergleicht hiemit den Anfang des großen Brieffragments, weil hier die Standhaftigkeit der Galiläer hervorgehoben wird; von dem Zusammenhang der beiden Stücke ahnt er aber nichts.

3) S. die Übersetzung der Stelle bei Holzwarth a. a. O. S. 85.

11, 3). Dabei sagt er unter anderm mit beifsendem Spott: „Wenn nun das Schwein seit dem Gesicht des Petrus die Eigenschaft des Wiederkäuens angenommen hat, so wollen wir dem Petrus folgen.“ Übereinstimmend hiermit ruft er den Galiläern p. 238 D zu: „Von unserer Religion (habt ihr) sowohl die fromme Scheu gegen die gesamte höhere Natur als die Anhänglichkeit an das von den Vätern Überkommene aufgegeben und euch allein die Freiheit zunutze gemacht, alles wie Gartenkraut zu genießen“¹ und p. 238 BC rühmt er von den Hebräern: „(sie) haben peinlich strenge Gebräuche beim Gottesdienst, einen peinlich geregelten Kultus und unzählige Vorschriften, die Wandel und Grundsätze eines Priesters fordern“ (vgl. p. 202 A). Ja, von Cyrill p. 298 A ff. erfährt man, daß der Kaiser behauptet, „die Juden hätten nicht andere Bräuche und Gesetze als die Hellenen, sondern dieselben“. Er fügt hier (vgl. p. 306 B. 238 C) ergänzend hinzu: „abgesehen von der Leugnung anderer Götter“ und räumt p. 96 C indirekt ein, die Juden hätten in Übereinstimmung mit den Hellenen die richtige Meinung über ihren höchsten Gott, wenn man auch in der mosaïschen Kosmogonie den unmittelbaren Welterschöpfer vermisste. Dagegen schickt sich Julian aber p. 99 E zu einer schneidenden Kritik der jüdischen Meinung an, „der Schöpfer dieser Welt habe sich das Volk der Hebräer auserwählt“, und kommt dabei p. 100 C ff. zu dem Schlusse: „Es ziemt sich demgemäß, den Gott der Juden nicht für den Schöpfer der ganzen Welt und den Herrn aller Dinge zu halten, vielmehr muß er . . . eingeschränkt sein und bei seiner beschränkten Herrschaft auf einer Stufe mit den übrigen (Volks-)Göttern gedacht werden. All diese Gedanken kehren in dem leider sehr verdorbenen Schlufsabsatz des ersten

1) Dieses Bibelcitat (Gen. 9, 3) kommt auch in Julians sechster Rede vor, wo er S. 249, 26 ff. zu dem Pseudocyniker sagt: „Du bist ja ein Ägypter, aber keiner von den heiligen, sondern von den alles essenden, denen es Gesetz ist, alles wie Gartenkraut zu essen. Du kennst, denk' ich, die Worte der Galiläer“. Mit den „heiligen“ Ägyptern werden hier wohl christliche Anachoreten und Asketen gemeint sein, die auch in unserem Erlasse S. 371, 9 ff. kritisiert werden.

Teils unseres Erlasses wieder: Es wird hier den Juden¹ einerseits eine wenigstens teilweise mit dem hellenischen Kult harmonierende Verehrung des die sichtbare Welt überwachen- den Gottes und eine hierauf gegründete strenge Beobachtung seiner Gebote nachgerühmt, andererseits aber ihnen ihr exklusiver Monotheismus als barbarische Prahlerei und Ver- rücktheit vorgehalten.

Bedarf es noch eines weiteren Beweises, daß aus der Galiläerschrift der Faden in dem Erlasse da weiter ge- sponnen werden kann, wo er hier abreißt? Muß man nicht mit folgerichtiger Notwendigkeit schließen, daß in der Lücke zwischen den beiden Brieffragmenten das Verhalten der Galiläer zur religiösen Tradition genau in derselben Weise dargestellt und beurteilt war wie in der Streitschrift? Diese Charakteristik und Kritik läuft aber auf die Frage hinaus, die Julian hier im Eingang p. 43 A an „die Leute richtet, die weder Hellenen noch Juden sind, sondern zur Sekte der Galiläer gehören: weshalb sie dem hellenischen Glauben den jüdischen vorgezogen haben, und ferner, warum sie denn nicht einmal den Juden treu bleiben, sondern auch von diesen sich losgesagt und einen Weg für sich einge- schlagen haben“. Die Antwort lautet an derselben Stelle: „Sie haben verworfen, was an schönen und bedeutsamen Lehren bei uns Hellenen und bei den auf Mose zurück- gehenden Hebräern sich findet, von beiden aber für sich aufgehoben, was diesen Völkern wie ein unheilvoller Dämon (— auch in dem Erlasse p. 371, 5 ff. werden die Galiläer von bösen Dämonen verfolgt —) sich angeheftet hat, die Gottlosigkeit² von der Leichtfertigkeit der Juden, ein leicht- sinniges und lockeres Leben von unserer Sorglosigkeit und Gemeinheit“. Dieselbe Ansicht faßt der Kaiser p 238 B mit den Worten: „So jemand die Wahrheit über euch er-

1) Holzwarth a. a. O. S. 34 bezieht diese Stelle fälschlich auf die Christen.

2) Danach wird wohl Epist. 63, p. 588, 12 hinter den Worten: *οἱ δὲ ἐκ τῆς Γαλιλαίας δυσσεβείας ὡσπερ τι νόσημα τῷ βίῳ τὴν ἐαυτῶν* das Substantivum: *ἀθεότητα* zu ergänzen sein.

kunden wollte, würde sich ihm euer gottloses Wesen als ein Gemisch aus der jüdischen Frechheit und der hellenischen Indifferenz und Gemeinheit erweisen“ (vgl. p. 202 A) kurz und scharf zusammen. Vielleicht verfehlte er am Schlusse dieser kritischen Beleuchtung des Verhältnisses der Galiläer zu der religiösen Tradition auch nicht, seine Widersacher daran zu erinnern, wie viel besser es um sie stünde, wenn sie „wenigstens bei den Meinungen der Hebräer geblieben wären“, wie er es p. 201 E zu thun beliebt und dabei (p. 202 A) Gelegenheit nimmt, die „milden und humanen Gesetze“ der Hellenen (vgl. p. 168 B 184 BC) dem „harten und unerbittlichen, vielfach rohen und barbarischen Gesetze“ des Judengottes gegenüber rühmend hervorzuheben. Ein derartiger Gedanke hätte wenigstens einen Übergang zu dem jetzigen Anfang des großen Fragmentes abgegeben, wo, wie schon oben S. 63 ff. bemerkt, betont wird, daß die politischen Beamten sich in religiösen Fragen tolerant verhalten und die Bestrafung derartiger Vergehen den bösen Dämonen überlassen (vgl. contra Galil. p. 224 E).

Wir sind bei der Umschau nach Füllmaterial für die Lücke des Erlasses an Theodoros schon durch die bloße Analyse seines Inhaltes auf die Galiläerschrift hingeführt worden. Es finden sich aber auch in dem großen Bruchstücke ganz direkte Hinweise auf dieselbe. Von den bereits oben berührten Verweisungen bezieht sich die erste p. 376, 7 ff. auf das Thema: „Daß die Erfahrung für die gleichzeitige Entstehung vieler Menschen spricht“, und dasselbe wird hier nur durch den Hinweis auf zwei Schwierigkeiten gestreift, welche der Annahme nur eines Urpaares entgegenstehen. Gegen wen er hier polemisiert, verrät Julian nicht, sondern er braucht p. 375, 13 bezüglich der genannten Hypothese nur die ganz unbestimmte Wendung: „Wie von einigen behauptet wird“. Offenbar meint er aber damit die Juden, was, von allem andern abgesehen, auch daraus hervorgeht, daß p. 372, 24 ff. die mosaische Anthropogonie, speziell die Lehre von der Bekleidung der ersten Menschen, einer Kritik unterzogen wird. An unserer Stelle (p. 376, 7 ff.) macht nun der Kaiser gegen die jüdische Schöpfungs-

theorie erstens geltend, daß sich auf Grund derselben die Verschiedenheit der Sitten und Gebräuche und zweitens die kolossale Ausbreitung des Menschengeschlechts über die ganze Erde nicht begreifen lasse, wobei er mit einem für die Juden doppelt kränkenden Gleichnis hinzufügt: „οὐδὲ εἰ ἅμα πολλὰ καθάπερ αἱ σῆες ἔτικτον αὐτοῖς αἱ γυναικες“. Des weiteren hebt er p. 375, 23 ff. noch besonders hervor, diese Ansicht stehe auch mit der von den alten Theurgen überlieferten Lehre der Götter selbst in Widerspruch, wonach das Menschengeschlecht von mehreren einzelnen Menschen abstamme: diese seien verschiedenen Stammgöttern¹ zugeteilt gewesen, und von diesen hervorgebracht, hätten sie von dem Weltschöpfer ihre Seelen von Ewigkeit her empfangen.

Man sieht sofort ein, für eine solch rein theoretische Auseinandersetzung war in der Encyklika über das gesamte Religionswesen, an welche man, verleitet durch den Eingang des Erlasses, bei dieser Verweisung zunächst denken könnte, kein Raum. Wohl aber in der Galiläerschrift. Hier kehrt die Polemik gegen die mosaische Kosmogonie in weit ausgeführterer Gestalt wieder. Julian verweist p. 75 A ff. die Geschichte von der Erschaffung des Adam und der Eva kurzerhand in das Reich der Fabel, um dann im zweiten Teil des ersten Buches zu zeigen (p. 96 C ff., vgl. Neumann, Proleg. p. 117), wie viel bessere Ansichten die Hellenen über die Erschaffung der Welt und des Menschen hätten als die Juden (s. p. 57 E ff.). Weiterhin (p. 99 D ff., vgl. Neumann a. a. O.) setzt er auseinander, es gebe eine Vielheit von niederen Göttern, und einer von diesen sei der Judengott; nur durch die Annahme mehrerer niederer Götter sei die Verschiedenheit der Sitten zu begründen, welche sich bei den verschiedenen Völkern zeige. Die in dem Erlasse an Theodoros aufgeworfene Spezialfrage, ob ein oder mehrere Urpaare anzunehmen seien, wird hier, in der Galiläer-

1) Über diese Theorie vgl. Naville, Julien l'Apostat et sa philosophie du polythéisme (Neuchâtel 1877), p. 83, und Straufs a. a. O. S. 24 ff. Anm. 22.

schrift, wie man sieht, von einem rein theologischen und nicht vom anthropologischen Standpunkt aus betrachtet und so in die Frage verwandelt, ob ein oder mehrere Schöpfer vorauszusetzen seien. Die Antwort bleibt aber implicite auch hier die gleiche. Denn da der Kaiser p. 100 C zu dem Ergebnis kommt, der „Gott der Juden sei nicht für den Schöpfer der ganzen Welt und den Herrn aller Dinge zu halten“, so kann auch das von ihm geschaffene Urpaar nicht das Urpaar überhaupt, sondern nur das Urpaar des von ihm als Stamm- und Teilgott auserkorenen Volkes Israel sein. Dies ist die anthropologische Schlußfolgerung aus den im Verlauf der langen Auseinandersetzung über die Stammgötter p. 115 D ff. in so ausgiebiger Fülle gegebenen theologischen Prämissen. Positiv lautet der Bescheid der Galiläerschrift auf die in dem Erlaß aufgeworfene Frage nach dem Ursprung des Menschengeschlechts p. 115 D: „Unsere Gesinnungsgenossen erklären den Schöpfer für den gemeinsamen Vater und König aller und lassen ihn im übrigen die Völker an Volks- und Stadtgottheiten verteilen, von denen jede ihren Teil ihrer Natur angemessen verwaltet. Denn bei dem Vater ist alles vollkommen und alles vereint, dagegen waltet bei jedem Teilgott ein anderes Vermögen vor.“ Da Julian p. 116 A mit den Worten: „Wenn . . . seit unvordenklichen Zeiten die Erfahrung für unsere Darstellung Zeugnis ablegt“ seinen Beweis als einen Erfahrungsbeweis hinzustellen versucht, er aber einen solchen Erfahrungsbeweis auch in der ersten Verweisung des Erlasses (s. oben S. 68) in Aussicht stellt, so dürfte nach all dem Gesagten wohl darüber kein Zweifel mehr obwalten, daß an dieser Stelle auf die Galiläerschrift hingewiesen wird.

Bei der zweiten Verweisung bedarf es hierfür keines eingehenden Beweises. Wenn es hier p. 380, 13 ff. heißt: „Es ist jedoch besser, hierüber im besonderen zu handeln, um wie viel schlechtere Lehrer der Reden über die Gottheit diese (d. h. die p. 379, 23. 30 genannten jüdischen Propheten) im Vergleich zu den unsrigen sind“, so braucht man nur die Einleitung der Galiläerschrift aufzuschlagen, um zu finden, daß der Kaiser das nämliche Thema hier aus-

führlieh behandelt. Er sagt hier p. 43 A: „Dann will ich die Aussagen der Hellenen und Hebräer über die Gottheit einander gegenüberstellen“, und er kommt auch im weiteren Verlaufe durchaus zu dem in der zweiten Verweisung des Erlasses verheißenen Resultat, daß eben die Hellenen erhabeneren Vorstellungen von der Gottheit hätten als die Juden. Der Zusammenhang des großen Brieffragmentes mit der Galiläerschrift ist an dieser Stelle so evident, daß ihn bereits Fabricius a. a. O. S. 728 erkannte. Die zweite Verweisung ist auch deshalb interessant, weil sie mit der ersten in einem innigen Zusammenhange steht. Denn durch das seinem Inhalte nach übergeordnete Thema von den Gottesvorstellungen bei den Hellenen und den Juden ist die theologisch-deduktive Methode für die Behandlung des untergeordneten Themas vom Ursprung des Menschen schon von vornherein vorgezeichnet.

(Schluß folgt.)
