

Eine Encyklika Julians des Abtrünnigen und ihre Vorläufer.

(Schluß 1.)

Von

J. R. Asmus.

Wir haben im Vorstehenden gezeigt, daß sich in den beiden von uns zu einem Erlaß zusammengeführten Brieffragmenten Beziehungen zu der Galiläerschrift nachweisen lassen, wodurch ihre Zusammengehörigkeit erst recht ersichtlich wird, zumal da sich, wie wir ebenfalls sahen, auch sehr gut passendes Füllmaterial für die zwischen den beiden Bruchstücken klaffende Lücke aus der Streitschrift gewinnen liefs. Es stellte sich auch heraus, daß sich an zwei Stellen des Erlasses sogar direkte Hinweisungen auf dieses Werk finden. Damit ist aber auch für die Datierung der Galiläerschrift etwas erwiesen: Sie ist sicherlich später als der Erlaß an Theodoros. Da wir aber oben für diesen die Zeit vom Januar bis 5. März 363 als mögliche Abfassungszeit gefunden haben, so würde sich für das Erscheinen der Galiläerschrift auf jeden Fall kein früherer Termin als der Januar des Jahres 363 ergeben. Nimmt man hiezu den Bericht des Libanius im Epitaphios (I, p. 581, 14 ff.), wonach Julian im Winter 362 auf 363 erst an die Abfassung seines Werkes herantrat (*ἐπιθέμενος ταῖς βίβλοις*), so wird man geneigt sein, die Angabe des Hieronymus Epist. LXX

1) S. oben S. 45.

(I, p. 427 E ed. Vall.), er habe es „auf dem parthischen Feldzuge ausgespieen“, eher in dem nächstliegenden Sinne, d. h. von der Zeit nach dem Abmarsch von Antiochia am 5. März 363 zu deuten, wie dies bereits von Teuffel (in Paulys Realencykl. IV, p. 416) geschehen ist (vgl. dagegen Neumann, Proleg., p. 6 ff.; Schwarz a. a. O. S. 13). Auf Grund der nachgewiesenen Beziehungen zwischen dem Erlasse und der Galiläerschrift sind wir zu der Annahme berechtigt, daß auch die Encyklika über das gesamte Religionswesen, die ja nur eine weitere Ausführung von jenem sein sollte, in einem sehr nahen, ergänzenden Verhältnis zu dieser stand. Die Streitschrift enthielt eben die negativ-theoretische Grundlage für den positiv-praktischen Inhalt der Encyklika. Wo wir daher in dem Erlasse Verweisungen mit positiv-praktischem Thema vorfinden, haben wir nicht mehr an die Galiläerschrift, sondern an die Encyklika zu denken: es liegen dann eben bloße Wiederholungen der eingangs desselben stehenden allgemeinen Verweisung auf diese vor¹.

Dies ist bei der dritten Verweisung p. 382, 17 ff. der Fall, wo der Oberpontifex schreibt: „Wie man die Priester ehren und verehren muß, wird von mir anderweitig ausgeführt werden.“ Mit dieser anderweitigen Ausführung kann nur die Encyklika gemeint sein. Denn ihre verkleinerte Vorausgabe, der Erlaß an Theodoros, erörtert ja als ersten Hauptpunkt p. 381, 9 ff. die Frage: „Wie ein Priester beschaffen sein muß, um mit Recht geehrt zu werden.“ Für das Wenige, was Julian p. 380, 17—382, 18 über die Ehrung der Priester vorbringt, beruft er sich p. 382, 5 ff. auf einen Ausspruch des Didymäischen Apollo. Durch dieses Citat wird unser Erlaß mit einem neuen Werke des Kaisers in Beziehung gebracht, nämlich mit dem 62. Briefe, in welchem p. 584, 6 ff. ganz dieselben Verse wieder-

1) Kellerbauer a. a. O. S. 42, 34 bezieht die drei Verweisungen p. 292 B. 298 A. 304 A ed. Spanh. — es ist unsere erste, dritte und vierte — unrichtig auf „ein ausführliches liturgisches Werk, das er (d. h. Julian) unter der Feder habe“. Die zweite Verweisung berücksichtigt er überhaupt nicht.

kehren. Diese zufällige Übereinstimmung ist es aber nicht, was uns dieses Schreiben interessant macht, sondern der Zusammenhang, in welchem der göttliche Ausspruch vorkommt: Durch diesen wird nämlich unsere Vorstellung von der Encyklika nach der durch die oben angeführte Verweisung angedeuteten Seite in erwünschter Weise erweitert. Der Brief, von dem die Anfangspartie nebst der Subskription fehlt, ist ein Straferlass gegen einen im Verdacht des heimlichen Einverständnisses mit den Bischöfen der Galiläer stehenden politischen Beamten¹ wegen vorschneller körperlicher Züchtigung eines angeblich unwürdigen Priesters². Auch dieses Schriftstück ist von dem Kaiser in seiner Eigenschaft als μέγας ἀρχιερέως verfaßt (s. p. 584, 15 ff.), ebenso wie der Erlaß an Theodoros, und reiht sich dadurch in die Klasse seiner kirchenpolitischen Schriften ein. Julian deutet p. 583, 22 ff. an, er sei zum Einschreiten gegen den Adressaten durch eine (wohl in der verlorenen Einleitung näher beleuchtete)

1) Ullmann a. a. O. S. 531, 3, Neander a. a. O. S. 133 und Hasenclever, Die letzte Reaktion der antiken Welt unter Julianus dem Abtrünnigen (Aus Geschichte und Kunst des Christentums I), Braunschweig 1890, S. 51 nennen den Adressaten einen „weltlichen“ bzw. „städtischen Beamten“, Semisch, Julian der Abtrünnige, Breslau 1862, S. 55 denkt an einen „Prokonsul“ und Schwarz a. a. O. S. 13 an einen „praeses provinciae“. La Blèterie, Vie de l'empereur Julien (Amsterdam 1735), S. 168, Rode a. a. O. S. 48, Mücke a. a. O. S. 100 und Kellerbauer a. a. O. S. 7 wollen in ihm einen Priester erblicken.

2) Von der Kränkung eines Priesters und damit auch des Oberpontifex als des höchsten Oberpriesters ist auch in dem neugefundenen Brief an den Oberpriester Theodoros (3* s. Rhein. Mus., N. F. 42, S. 24 ff.), auf welchen wir unten noch näher eingehen werden, die Rede: Hier ist der Verklagte ein ἡγεμὼν τῆς Ἑλλάδος. Da sich in dem ebenfalls noch genauer zu behandelnden 49. Briefe (s. unten S. 228 ff.) p. 554, 23 ff. besondere Vorschriften über den Verkehr der Priester mit den ἡγεμόνες finden, so hat man vielleicht auch in dem 62. Briefe an einen solchen ἡγεμὼν zu denken. Über diesen Titel s. Heyler a. a. O. S. 296 zu epist. 28 und neuerdings Largajolli a. a. O. S. 303, 1. 319. 324. Dieser Gelehrte übersetzt ihn mit „vicario“ und „governatore“, Ullmann a. a. O. S. 531 mit „Präfekt“ und Mücke a. a. O. S. 98 mit „kommandierender General“.

Bitte des Oberpriesters der Stadt veranlaßt worden, in welcher jener wohnte. Es galt also hier, in einem Spezialfall die Grundsätze darzulegen, welche der Kaiser hinsichtlich der Ehrung der Priester vertrat. Das Bruchstück beginnt p. 583, 6 ff. mit der rhetorischen Frage, ob denn dem Priester nicht ebenso viel Ehre erwiesen werden solle, wie sie den hölzernen (Götterbildern) zukäme? Genau derselbe Gedanke findet sich auch in dem Erlaß an Theodoros, wo es p. 381, 17 ff. heißt: „Denn es ist ungereimt, wenn wir die Steine, aus welchen die Altäre gemacht sind, deswegen, weil sie den Göttern geheiligt sind . . .¹, lieben, einen den Göttern geweihten Mann aber nicht für verehrungswürdig halten sollten“². Der Brief fährt p. 583, 8 ff. mit der Erwägung fort: „Gesetzt, es habe eventuell ein unwürdiger Mensch sich das Priesteramt angemafst, müßte man ihn dann nicht so lange schonen, bis man sich von seiner Schlechtigkeit völlig überzeugt habe u. s. w.“ Auch dieser Unterstellung gönnt der Erlaß p. 381, 24 ff. (vgl. p. 381, 11 ff.) Raum, indem Julian hier von dem unwürdigen Priester sagt: „Ich sage, man muß einen solchen Mann überführen . . ., bis

1) Diese Ausführung steht mit ihrer Forderung der Bilderverehrung in schreiendem Gegensatz zu der von Julian als Cäsar im Jahr 356 mitunterzeichneten Verordnung Cod. Theod. IX, 16, 6: „Poena capitis subiugari praecipimus eos, quos operam sacrificiis dare vel colere simulacra constiterit“. Vgl. Schultze a. a. O. S. 85, 3 und die Bemerkung Gibbons a. a. O. S. 13, 1.

2) Wenn Hertlein auf diese Übereinstimmung geachtet hätte, würde er sicher die Reiskesche Erklärung des von uns oben an erster Stelle mitgeteilten Passus nicht in seiner Adnotatio critica abgedruckt haben. Sie schließt sich an den p. 583, 6 vorkommenden Ausdruck *τοῖς ξύλοις* an und lautet: „Tribuimus hoc arboribus aegrotis, ut non statim eas excindamus, sed otium illis damus respirandi et rursus convalescendi.“ Diese *ξύλα* sind aber doch offenbar identisch mit *ξύανα*. Ein solches *ξύανον* war z. B. nach dem Zeugnis des Theodoret (Hist. eccl. III, 7) und des Chrysostomos (p. 725 ed. Morell. s. Jähne a. a. O. S. 27, 84) das Bild des daphnäischen Apollo, von welchem im Misopogon p. 466, 22 ff. die Rede ist, und welches Julian höchst wahrscheinlich auch in dem Erlaß an Theodoros p. 379, 2 ff. im Auge hat. S. unten S. 226 ff.

man ihn aber überführt hat, soll man ihn nicht entehren“¹.

Weiterhin wird in dem Brief p. 583, 15 ff. dem Adressaten Unkenntnis des Unterschieds zwischen einem Priester und einem Privatmann vorgeworfen, und auch dieses Unterschieds gedenkt der Erlafs p. 380, 23 ff. ausführlich, und zwar mit Bezugnahme auf die Achäer, welche ihrem Könige geboten, den Priester zu scheuen, obwohl dieser sein Feind war. Hiemit ist offenbar die Stelle aus Homers Ilias α , 24 gemeint:

„Und einstimmig gebot beifälliger Ruf der Achäer,
Phöbus' Priester zu scheu'n“ u. s. w.;

es wird demnach hier zunächst Homer²) und dann erst, wie

1) S. die treffende Bemerkung Hasenclevers a. a. O. S. 50 ff.: „Betreffs seiner (d. h. Julians) ganzen Auffassung des Christentums ist es wirklich eine tragische Ironie, wie jener Mann, der das Christentum unterdrücken wollte, gerade das aus demselben entlehnte, was als seinem innersten Wesen völlig widersprechendes Element aus dem Judentum wieder eingedrungen war, nämlich die Hierarchie, den zwischen Gott und Menschen vermittelnden Priesterstand, dem eine selbst bei subjektiver Unwürdigkeit hoch zu verehrende objektive Würde zukommt.“ Derselbe Verfasser sagt S. 51 bezüglich der julianischen Ausführungen über die Würde des Priesters: „Man sieht, diese Worte könnte gerade so gut ein römischer Papst geschrieben haben.“

2) Es liegt hier eine Probe der von Julian schon vor seinem Abfall sehr geschätzten, Or. II, p. 63, 16 von ihm sogenannten *Ὅμηρικὴ παιδεία* vor, die ihm durch den Unterricht des Mardonius vertraut geworden war. Als Pontifex Maximus war es sein Hauptbestreben in dem Kampf um die Schule, den er zugleich mit dem Kirchenstreit begann, diese homerische Erziehung an Stelle der christlichen zu setzen. Die durch ein besonderes Gesetz (Cod. Theod. XIII, 3, 5: übersetzt von Mücke a. a. O. S. 81 und Bartenstein a. a. O. S. 21) der unmittelbaren Aufsicht des Oberpontifex unterstellten Grammatiker und Rhetoren sollten die homerischen Gedichte, die ihm, wie seine drei ersten Reden (vgl. bes. Or. II, p. 164, 14) bezeugen, Bibel und Schulbuch zugleich waren, nach dem Rhetorenedikt (epist. 42, p. 544, 7 ff.: übersetzt von Holzwarth a. a. O. S. 54 ff) zu schließsen, gewissermaßen als Katechismus der religiösen Sittenlehren ihrem Unterricht zugrunde legen. Daher die fanatischen Ausfälle auf Homer bei den Kirchenvätern, besonders bei Gregorius von Nazianz: Für sie identi-

wir schon oben bemerkten, Apollo als Autorität für das Gebot der Priesterverehrung citiert. Ist es nun nicht auffallend, wenn in dem Straferlass p. 584, 1 ff. die Berufung auf den Gott mit den Worten eingeleitet wird: „Aber da Dir der Ausspruch bei Homer fabelhaft erschienen ist, so höre auf die Orakelsprüche des Didymäischen Gebieters“? Dies setzt doch sicherlich eine Bezugnahme auf ein Schreiben Julians voraus, worin dieser sich blofs auf Homer, und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach auf die in dem Erlafs an Theodoros genannte Stelle berief. Der Adressat, dem dasselbe wohl durch den Oberpriester seiner Stadt zur Kenntnis gebracht wurde, mag sich dann nach Art der Galiläer über die darin beigezogenen Verse als ein nicht maßgebendes Citat abfällig geäußert haben, so dafs es der Oberpriester hören und dem Kaiser mitteilen konnte. Das von dem Adressaten des Straferlasses kritisierte Schreiben Julians kann aber keineswegs mit dem Erlafs an Theodoros identisch gewesen sein; denn dieser war ja nur an den Oberpriester allein gerichtet und enthielt, was das Ausschlaggebende ist, schon den Ausspruch des Apollo, der in dem Straferlass als etwas Neues mitgeteilt wird. Da die viel ausgeführtere Encyklika den Gott wohl erst recht zum Worte kommen liefs, so ist auch bei ihr an eine Identität mit dem fraglichen Schreiben nicht zu denken. Dies mufs daher ein selbständiges, der Strafverfügung, dem Erlafs an Theodoros und der Encyklika zeitlich vorausgehendes Schriftstück gewesen sein.

Was nun die genauere Datierung des Straferlasses anbelangt, so kann man hiefür den Umstand nicht verwerten, dafs die Encyklika in demselben nicht erwähnt wird. Denn am Anfang fehlt ein so beträchtliches Stück — im Codex Parisinus 2964 gehen nach Hertleins Angabe zu p. 583, 5 zwei leere Seiten voraus —, dafs für eine solche Erwähnung sicherlich Platz genug vorhanden gewesen wäre. Allein derselbe Grund, der uns bestimmte, das aus der Strafverfügung

fizierte sich eben die homerische Poesie mit dem Lehrstoff der hellenischen Staatsschule. S. auch unten S. 230 ff.

zu erschließende Schreiben zeitlich vor den Erlafs an Theodoros und damit auch vor die Encyklika zu setzen, veranlaßt uns, dies auch bei der Strafverfügung selbst zu thun. Vielleicht ergibt sich aber ein weiterer Anhaltspunkt zur Datierung aus den Worten, mit welchen es der Kaiser p. 584, 14 ff. begründet, daß er gerade den Didymäischen Apollo citiert. Er sagt hier nämlich: „Da ich nach den herkömmlichen Satzungen Oberpontifex bin, zur Zeit aber die Vorstandschaft des Didymäischen Orakels erlangt habe.“ Wann Julian diese erlangte, wissen wir freilich nicht mehr, aber seine Beziehungen zum Didymäischen Apollo werden auch von Sozomenos, Hist. eccl. V, c. 20, col. 1280 A (T. 67 bei Migne) gestreift, wo es heißt: „Ich glaube aber, daß der Kaiser infolge der Ereignisse in Daphne wegen des Märtyrers Babylas auf die Kunde, es befänden sich zu Ehren der Märtyrer in der Nähe des Didymäischen Apollotempels vor Milet Gebethäuser, an den Statthalter von Karien schrieb, er solle, falls die Gebäude bereits ein Dach und einen heiligen Tisch besäßen, sie niederbrennen, wenn sie aber erst halb vollendet seien, sie bis auf den Grund niederreißen lassen.“ Wir haben hier sicherlich eine von Antiochia aus erlassene Verfügung vor uns, die später fällt als die Ereignisse von Daphne. Diese auch im Misopogon p. 466, 13 ff. erwähnten Begebenheiten fallen aber auf den 22. Oktober des Jahres 362 (s. Schwarz a. a. O., S. 13). Die Fürsorge für den Tempel, wie sie hier zutage tritt, läßt darauf schließen, daß Julian damals die Vorstandschaft des Orakels schon inne hatte. Diese muß von ihm demnach vor der angegebenen Zeit übernommen worden sein, wobei man aber über den Anfang des Juli 362 wohl nicht zurückgehen darf, da das Interesse des Kaisers für das in Kleinasien gelegene Orakel wohl erst in Antiochia lebendig geworden sein wird. Der Straferlaf ist demnach in Antiochia nach der Übernahme der Vorstandschaft des Didymäischen Apollo-Orakels und vor der Abfassung des Erlasses an Theodoros verfaßt. Genauere Zeitbestimmungen lassen sich nicht feststellen. So viel von dem Straferlaf! Die nähere Betrachtung desselben hat uns an einem Beispiel

gezeigt, wie Julian durch einen Spezialfall angeregt, allmählich fortschreitend für die von ihm in Aussicht gestellte Encyklika über das gesamte Religionswesen Material gewinnt. Zu dem Bilde, das wir uns von derselben machen müssen, werden auch durch die p. 583, 17 ff. und p. 584 ff. 17 ff. mitgeteilten Bestimmungen über das Benehmen der Beamten gegenüber den Priestern und die Bestrafungsart des gemeinsregelten Adressaten¹ einzelne weitere Züge hinzugefügt.

Auf die Encyklika bezieht sich ohne Zweifel auch die vierte Verweisung des Erlasses an Theodoros. Denn auch hier (p. 389, 18 ff.) handelt es sich um eine Erörterung eines positiv-praktischen Themas, nämlich über die Lebensführung des Priesters. Dies wird aber nicht bloß durch die Form der Verweisung nahe gelegt. Wenn nämlich der Kaiser hier sagt: „Auch hierüber wird von uns eingehender gehandelt werden. Jetzt aber schreibe ich bloß zur Probe an Dich darüber“, so paßt diese Äußerung sehr gut zu der ausdrücklichen Verweisung auf die Encyklika p. 586, 18 ff., wo es heißt: „Alles, was ich gemeinsam über das gesamte Religionswesen vollständiger zusammenstellen muß, wirst Du in Bälde mit den andern erfahren, aber vorläufig will ich Dir einiges Wenige als Ratgeber mitteilen.“ In der That kann ja auch mit einer Ausführung über die priesterliche Lebensführung nichts anderes gemeint sein als die Behandlung des wesentlichsten Teils der Frage: „Wie muß ein Priester beschaffen sein, um mit Recht geehrt zu werden?“ Und diese Frage bildet doch das Hauptthema des Erlasses an Theodoros. Über die Lebensführung des Priesters hat sich jedoch Julian nicht bloß hier ausgelassen: in dem Schreiben an Arsakios, den Oberpriester von Galatien², liegt uns ebenfalls eine oberhirtliche Spezial-

1) „Eine Art von Exkommunikation“ nennen es Neander a. a. O. S. 133, Schultze a. a. O. S. 17 und Kellerbauer a. a. O. S. 7, während Ullmann a. a. O. S. 532 Anm. den Ausdruck „Kirchenbann“ gebraucht.

2) S. die Übersetzung von Holzwarth a. a. O. S. 86 ff.; vgl. Neander a. a. O. S. 130 ff. Largajolli nennt das Schreiben a. a. O. S. 317: „una vera e propria pastorale“.

verfügung (epist. 49) hierüber vor, worin das „priesterliche Leben“ zwar viel weniger ausführlich aber doch in den meisten Punkten mit dem größeren Erlasse übereinstimmend behandelt wird. Einige verwandte Bemerkungen enthält auch der Misopogon, in welcher Schrift sich, wie schon oben bemerkt, der Kaiser in der Rolle des Pontifex Maximus gefällt. Was diese drei Quellen überhaupt bieten, von dem kann mit Wahrscheinlichkeit, was sie übereinstimmend bieten, von dem kann wohl mit Sicherheit angenommen werden, daß es auch in der Encyklika Aufnahme fand.

Das Schreiben an Arsakios beginnt p. 552, 22 ff. mit dem Geständnis, daß der „Hellenismus“ der „Gottlosigkeit“ gegenüber noch nicht die gewünschten Fortschritte mache; man müsse sich daher diejenigen Mittel, welche dieser zur Macht verholffen hätten, auch hellenischerseits bedienen. Als solche nachahmenswerte Tugenden, die von den Hellenen bisher zu sehr vernachlässigt worden seien, empfiehlt der Kaiser sodann die Würdigkeit in der Lebensführung (*ἡ σεμνότης κατὰ τὸν βίον* p. 553, 7 ff.) und die Menschenfreundlichkeit gegenüber den Fremden, welche von den Galiläern nur zum Schein, nicht aus Überzeugung gepflegt würden¹. Derselbe verstimmte Grundton zieht auch durch den Erlaß an Theodoros und durch den Misopogon hindurch. Mit dem ersteren hat aber das Schreiben an Arsakios noch das gemein, daß Julian auch hier p. 553, 9 ff. (vgl. p. 586, 15 ff., 372, 4 ff.), ehe er zum Einzelnen übergeht, den Oberpriester auffordert, alle ihm unterstehenden Priester entweder zu einem würdigen priesterlichen Lebenswandel hinzuleiten, oder sie im Weigerungsfalle zu bestrafen. Wir heben diese Ähnlichkeit der Komposition deshalb be-

1) Als weiteres Propagandamittel der Galiläer nennt Julian hier p. 553, 6 ff. noch „die Fürsorge für die Begräbnisse der Toten“. Man wird hiedurch an das große Interesse erinnert, welches der Kaiser diesem Gegenstande zuwandte, wie die beiden noch erhaltenen Erlasse, Epist. 77 u. Cod. Theod. IX, 17, 5 bezeugen. Vgl. Mommsen im Hermes VIII, p. 172. Daß das Begräbniswesen wegen der vielen damit verbundenen religiösen Zeremonien ebenfalls in das Rescript des Pontifex Maximus gehörte, wurde bereits oben bemerkt.

sonders hervor, weil auch in ihr eine gewisse Bestätigung für die Richtigkeit der von uns vorgenommenen Zusammenfügung des 63. Briefes und des großen Brieffragmentes liegt. Eine fernere Ähnlichkeit der beiden Erlasse besteht darin, daß der Kaiser hier (p. 554, 20 ff.) wie dort (p. 585, 18 ff.) den Adressaten versichert, wie sehr ihn die richtige Ausführung seines Auftrages erfreuen würde. Die erste Vorschrift, welche Arsakios seinen Priestern zur Führung eines würdigen Lebenswandels machen soll, ist (p. 553, 17) das Verbot des Theaterbesuchs. Dieses Verbot kehrt in dem Erlaß an Theodoros, worin p. 372, 3 ff. und p. 383, 21 ff. eine ernste, würdige Lebensführung geboten wird, und ebenso im Misopogon p. 436, 17 ff. wieder. In der Satire thut sich der gekrönte Oberpontifex p. 437, 7 ff. noch ganz besonders darauf etwas zugute, daß er sich von den Zirkusspielen fernhalte, und es ist interessant, daß auch dieser Punkt in dem Erlaß an Theodoros p. 390, 11 ff. gestreift wird.

In dem Brief an Arsakios folgt dann p. 553, 18 ff. das Verbot, in einer Schenke zu trinken oder irgend ein schimpfliches und schmähliches Handwerk oder Gewerbe zu betreiben: Diese Vorschrift ist in dem Erlasse bloß allgemein angedeutet, wenn es hier p. 385, 11 heißt: „Die Priester müssen aber rein sein . . . von unreinen Werken und lasterhaften Handlungen . . . es ist daher für uns . . . jeder unanständige Verkehr auszuschließen¹.“ Hierher gehört wohl auch die Bestimmung p. 388, 8, daß der Priester als solcher nicht auf den Markt gehen soll. Endlich enthält das Schreiben an Arsakios noch eine genaue zeremonielle Anweisung für das Benehmen des Priesters den Präfekten gegenüber, welche von demselben Grundsatz der Überordnung der geistlichen über die weltlichen Behörden ausgeht, wie dies in dem Erlasse an Theodoros p. 380, 23 ff., 388,

1) Man kann hiemit die Beschlüsse des Konzils von Elvira im Jahre 306 vergleichen, die sich u. a. auch mit den Wagenlenkern und den Pantomimen beschäftigen und ihre Aufnahme in die christliche Gemeinschaft nur dann gestatten, wenn sie ihr Gewerbe aufgegeben haben. S. Schultze a. a. O. S. 104 ff.

8 ff. und in der Strafverfügung über das Verhältnis beider Bemerkte. In dem Erlasse an Arsakios sowohl, p. 554, 23 ff., als auch in demjenigen an Theodoros, p. 388, 8 ff., wird der Verkehr des Priesters mit den politischen Beamten auf den Tempel beschränkt und auch hier dem ersteren alle überflüssige Zuvorkommenheit dem letzteren gegenüber untersagt. Denn sobald ein Präfekt die Schwelle des heiligen Bezirks erreicht hat, so heisst es in dem Schreiben an Arsakios p. 555, 2 ff. übereinstimmend mit der in dem Straferlasse p. 583, 15 gegebenen Andeutung, so ist er ein Privatmann (*ιδιώτης*) und der Priester sein Gebieter¹. Der Kaiser beruft sich p. 555, 4 hiefür auf eine göttliche Satzung, ohne sie zu nennen: Es werden aber damit wohl dieselben Sprüche des Didymäischen Apollo gemeint sein, die er auch an den oben S. 221 genannten Stellen zu demselben Zwecke beizieht.

Was nun die Pflege der Menschenfreundlichkeit gegenüber den Fremden betrifft, so schreibt der Brief an Arsakios p. 553, 21 ff. vor, in jeder Stadt viele Fremdenherbergen einzurichten, und zwar nicht blofs für die Hellenen, sondern für alle Bedürftigen schlechtweg. Über diesen Punkt verbreitet sich Julian in dem Erlafs an Theodoros p. 374, 22 ff. unter Berufung auf den Kult des Zeus Xenios bei den Hellenen, wobei er jedoch bemerkt, diese seien thatsächlich zur Zeit ungastlicher als die Skythen und hätten, wie es scheine, das homerische Wort Od. § 57 ff.:

„Denn dem Zeus gehöret ein jeder
Fremdling und Darbender an, und die Gab' ist klein auch erfreulich“

1) Wie sehr es dem Kaiser mit diesem Grundsatz ernst war, beweist sein 64. Brief, worin er den Bewohnern von Byzanz verbietet, ihm bei seinem Erscheinen im Tempel Beifall zu klatschen. Dies Verbot bezieht sich auf seine Ehrung als Kaiser. Als Oberpontifex liefs er sich, wie man aus einer Stelle des Misopogon ersehen kann, schon einige Auszeichnung gefallen. Hier sagt er nämlich p. 467, 15 ff. selbst: „Bei meinem Eintritt in den Tempel (des Zeus Kassios in Daphne) traf ich weder Räucherwerk noch Opferkuchen noch Opfertiere. Im ersten Augenblick war ich verwundert und glaubte, ich sei ausserhalb des heiligen Bezirks, und ihr wartet, um mir die Ehre des Oberpriesters anzuthun, auf ein Zeichen von mir.“

ganz vergessen. Von den Darbenden hatte er schon vorher p. 374, 7 ff. gesagt, man müsse ihnen allen ohne Ausnahme zur Linderung ihrer Not von dem Seinigen mitteilen, ja nicht einmal den Feinden und den Eingekerkerten dürfe man die Unterstützung entziehen, da sie auch Menschen seien und sich des Schutzes des Zeus Hetaireios und Homognios erfreuten (s. p. 375, 3 ff.). Auch das Schreiben an Arsakios beruft sich p. 554, 16 ff. in seiner Mahnung zur Menschenfreundlichkeit auf den „gastlichen“ Zeus, und zwar mit denselben Worten des Eumaios, die wir eben mitteilten¹. Julian fordert den Oberpriester von Galatien noch ausdrücklich deswegen auf, die Hellenen auf diese Stelle hinzuweisen, um ihnen zu zeigen, daß die Wohlthätigkeit, an welche sie erst wieder gewöhnt werden sollen, eine alte hellenische Tugend sei. Denn zur Zeit seien die „gottlosen“ Galiläer — so lautet das eigene Geständnis des Kaisers p. 554, 6 ff., das er im Misopogon p. 468, 17 ff. wiederholt — die ausschließlichen Vertreter der Menschenfreundlichkeit, und zwar in dem Grade, daß sie nicht bloß ihre eigenen, sondern auch die hellenischen Armen unterstützten und Gefahr vorhanden sei, die Hellenen möchten ihnen aus Nachlässigkeit ihre alten Vorzüge völlig zur Nachahmung überlassen und damit zugleich die heilige Scheu vor den Göttern preisgeben (vgl. Frg. epist. p. 376, 23). Die hier zutage tretende eifersüchtige Konkurrenz mit den Galiläern auf dem Gebiet der praktischen Nächstenliebe verrät sich auch in einem Exkurs des Erlasses an Theodoros p. 391, 13 ff.: In dem Wenigen, was davon noch vorhanden ist, wird ebenfalls der Vorwurf gegen die Galiläer erhoben, sie bethätigten sich auf dem von den Hellenen leider sehr vernachlässigten Felde der inneren Mission nur deshalb so eifrig, weil sie hier in der von ihnen sogenannten *ἀγάπη, ὑποδοχή* und *διακονία τραπεζῶν* so sehr wirksame Propagandamittel zur „Gottlosigkeit“ vorgefunden hätten (s. die Übersetzung der Stelle bei Bartenstein a. a. O., p. 27). Den hellenischen Priestern, so fährt

1) Wenn Hertlein auf diesen Zusammenhang geachtet hätte, würde er wohl nicht zu p. 375, 1 ff. als Fundstelle Od. ζ, 207 angeben.

der Brief an Arsakios fort, erwachse daher die Aufgabe, zum Zweck der „Heilung“ (s. p. 391, 12 ff.) der galiläischen Krankheit (s. p. 588, 12) hier nachahmend und wetteifernd einzusetzen. Außer dem bisher Gesagten giebt das Schreiben an Arsakios p. 553, 24 ff. noch genaue Bestimmungen über die Beschaffung und Anweisung der für die staatliche Armen- und Fremdenunterstützung in Galatien nötigen Mittel. Die Encyklika wird also auch hiefür praktische Anordnungen enthalten haben. Sie wird aber auch wohl für dasjenige Raum gehabt haben, was das Schreiben p. 553, 11 ff. über die hellenistische Propaganda der Priester in ihrer unmittelbaren Umgebung vorschreibt, um so mehr als diese Vorschriften in auffälliger Weise an verwandten Orten wiederkehren.

Es heißt p. 553, 11 ff.: „Weise sie (d. h. die Priester Galatiens) entweder zurecht, oder bekehre sie zu redlichem Streben, oder entsetze sie ihres priesterlichen Amtes, wenn sie nicht mit Weib und Kind und ihrem Hausgesinde sich den Göttern zuwenden, sondern es dulden, daß ihre Sklaven oder Söhne oder Gattinnen die Frömmigkeit den Göttern gegenüber vernachlässigen, die Gottlosigkeit aber der Götterverehrung vorziehen.“ Derselbe Gedanke wird in dem Erlasse an Theodoros p. 391, 7 ff. positiv mit den Worten ausgedrückt: „Es ist aber ein Zeichen eines die Götter liebenden (Priesters), wenn er seine Verwandten alle insgesamt zur Frömmigkeit gegenüber den Göttern hinleitet.“ Viel deutlicher und eindringlicher aber erklingt dieselbe Mahnung aus dem neuentdeckten oberpriesterlichen Schreiben an die bereits aus epist. 5¹ bekannte Priesterin Theodora (2*). An diese schreibt der kaiserliche Pontifex Maximus a. a. O., S. 23, 18 ff.: „Soviel sage ich Dir ausdrücklich, daß, wenn Du irgend einen Mann oder eine Frau aus dem Stand der Freien oder der Sklaven lieb

1) Die von Largajolli a. a. O. S. 314 ausgesprochene Vermutung, in Epist. 5 liege der Anfang von Epist. 2* vor, ist nicht erweisbar. Zutreffend ist jedoch die Bemerkung dieses Gelehrten a. a. O.: „La lettera si collega evidentemente al regno di Giuliano ed alla sua speciale operosità di Pontifice Massimo di quella sua nuova Chiesa.“

hast, der weder jetzt die Götter verehrt noch auch Aussicht auf Bekehrung bietet, Du Unrecht daran thust“, und nach einer ausführlichen Begründung schließt er p. 23, 32: „Ich aber möchte mir es nicht gefallen lassen, von Leuten geliebt zu werden, welche die Götter nicht lieben, und so meine ich, mußt auch Du und alle Bewerber um das Priesteramt denken und mit dieser Gesinnung energischer nach der den Göttern gegenüber schuldigen Reinheit (vgl. epist. 38, p. 536, 22 ff.) trachten. Mit dem eigenen Hause aber muß ein jeder vernünftigerweise anfangen, wenn er sich als Priester ausweisen will, und zunächst dieses von solchen Krankheiten (vgl. epist. 63, p. 588, 12) reinigen¹. Die Motivierung, welche Julian für diese entschiedene Stellungnahme² vorbringt, ist deswegen interessant, weil dabei ein Vergleich verwendet wird, der in einem ähnlichen Zusammenhang in dem Erlasse an Theodoros wiederkehrt: Er ruft der Priesterin p. 23, 21 ff. zu: „Bedenke doch hinsichtlich Deiner Person, wenn einer von Deinen Sklaven, die Du liebst, es mit denen hielte, die Dich schmähen und lästern, und diesen mehr diene, sich aber von uns, Deinen Freunden, abwendete und uns verabscheute, würdest Du da nicht den sofortigen Untergang dieses Menschen wünschen oder noch lieber ihn selbst bestrafen?“³ Wie nun? Sind

1) Treffend bemerkt Largajolli a. a. O. S. 315 über diese Ermahnungen, es seien solche, „quali in una omelia od in una pastorale un vescovo avrebbe potuto dare al clero od ai fedeli“. Vgl. oben S. 224, 1.

2) Vgl. hiemit den (21.) Brief des Kaisers an Kallixena in Pessinus, welcher er wegen ihres treuen Festhaltens am Hellenismus zu dem schon früher verwalteten Priestertum der Demeter noch das der Kybele verleiht.

3) Diese Worte klingen stark an die Bibelstelle Deuteron. 13, 6 an: „Wenn dein Bruder oder dein Sohn oder dein Weib . . . oder dein Freund . . . heimlich zu dir sprechen: ‚laßt uns gehen und fremden Göttern dienen, den Göttern der Heiden‘, so sollst du nicht mit ihm eins sein und nicht sollst du auf ihn hören, und dein Auge soll ihn nicht schonen, und nicht sollst du ihn verbergen, sondern ihn anzeigen, und deine Hand soll die erste sein, ihn zu töten.“ Die Ähnlichkeit ist um so interessanter, als Firmicus Maternus das Bibelwort

die Götter weniger wert als die Freunde? Überlege die Sache nun auch hinsichtlich ihrer und nimm an, jene seien die Herren, wir aber die Sklaven. Wenn nun einer von uns, die wir uns als die Diener der Götter bekennen, einen Sklaven liebte, der sie verabscheute und sich von ihrer Verehrung abwendete, müßte man ihn nicht von Rechts wegen zu bekehren und zu bewahren suchen oder aus dem Hause jagen und verkaufen?“ In dem Erlaß an Theodoros soll p. 372, 8 ff. gesagt werden, daß die Menschenfreundlichkeit, welche unter anderm auch die Bekehrung der Mitmenschen in sich begreife (s. p. 372, 16 ff., vgl. p. 586, 15 ff.), durch die Gnade der Götter belohnt werde, und auch dieser Gedanke wird p. 372, 11 ff. folgendermaßen ausgedrückt: „Wie nämlich von den Sklaven diejenigen, welche in dem Gegenstand ihrer Freundschaft, ihres Eifers und ihrer Liebe mit den Herren übereinstimmen, mehr als ihre Mitsklaven geliebt werden, so muß man auch von der Gottheit, da sie von Natur menschenfreundlich ist, glauben, daß sie die menschenfreundlichen unter den Menschen liebt.“ Man sieht, in dem Brief an Theodoros wie in dem Erlasse an Theodoros läuft das Bild von den Herren und den Sklaven, wenn auch verschieden angewendet, doch endlich darauf hinaus, die Propaganda für den Hellenismus als eine den Göttern gefällige und von ihnen gewollte Sache hinzustellen¹.

Der Propaganda dient ja auch der Brief an Arsakios, von dem wir oben (S. 228) ausgingen und zu welchem wir noch einen Augenblick zurückkehren wollen. Es bleibt nämlich noch zu untersuchen, in was für einem zeitlichen Ver-

in seiner um 347 geschriebenen Flugschrift „Über den Wahn der unheiligen Religionen“ 29, 1 ff. (ed. Acad. Vindob) gegen die Hellenen citiert. Vgl. Schultze a. a. O. S. 101 ff. S. jedoch unsere oben citierte Programmbeilage S. 30.

1) Vgl. hiemit die freie Übersetzung einer hieher passenden Libaniusstelle (Orat. parental. § 59) von Straufs a. a. O. S. 38: „Sein (d. h. Julians) Grundsatz war, für seinen Freund zu achten, wer des Zeus Freund sei, den Feind des Zeus und der Götter aber nur insofern nicht auch für den seinigen, als er die Hoffnung nicht aufgab, ihn noch auf bessere Gesinnungen zu bringen“; den griechischen Text s. S. 71 Anm. 56.

hältnis der Brief zu dem Erlaß an Theodoros und zu der Encyklika steht. Wir haben hier eine Spezialverfügung mit Bestimmungen zur Verwirklichung von Ideen vor uns, die in den beiden genannten Schreiben eine ausführlichere Behandlung erfuhren. Eine genaue Zeitangabe ist weder in dem Texte des Briefes noch auch an der Fundstelle desselben bei Sozomenos (Hist. eccl. V, 16) zu finden. Daher scheint der Umstand, daß die Encyklika in dem Schreiben an Arsakios nicht genannt wird, anzuraten, seine Abfassung früher als diese und wohl auch früher als den unmittelbar vor dieser veröffentlichten Erlaß an Theodoros anzusetzen (s. auch Schwarz a. a. O., S. 12). Über den Abfassungs-ort läßt sich nichts Sicheres bestimmen. Doch ist kein Grund gegen die Annahme von Antiochia vorhanden.

Mehr als dies dürfte auch nicht über die Datierung des Briefes an Theodoros zu ermitteln sein¹. Doch scheint durch ihn auf eine wichtige Einzelheit des Erlasses an Theodoros einiges Licht zu fallen. Dieser beruft sich, wie wir gesehen haben, an zwei bedeutsamen Stellen auf einen *καθηγεμόν* des Kaisers in geistlichen Angelegenheiten, ohne daß dieser Mann jedoch mit Namen genannt würde. Reiske glaubte, man habe hiebei an Jamblichus zu denken (s. Hertleins Adnot. crit. zu epist 63, p. 585, 8), während schon vor ihm La Blèterie (s. Heyler a. a. O., S. 472 und Praefat. p. XXVIII) mit mehr Wahrscheinlichkeit an Maximus von Ephesus gedacht hatten²). Es handelt sich offenbar um eine mit Julian und Theodoros gleichzeitig lebende Persönlichkeit, die für den Kaiser in geistlichen Dingen unbedingte Autorität

1) Largajolli a. a. O. S. 317, 4 nimmt an, er sei unter dem Eindruck der Enttäuschung geschrieben, den Julian nach seiner Übersiedelung nach Asien hinsichtlich des Fortschritts des Hellenismus gewann.

2) Über Maximus von Ephesus vgl. Neander a. a. O., S. 89 ff. Schlosser a. a. O. III, 2, S. 343; Scheler, De Juliani Apostatae ea vitae parte, quae praecessit imperium. Diss. Erlang. August. Vind. 1839, p. 22 sqq.; Zeidler a. a. O., S. 28 ff.; Kellerbauer a. a. O., S. 10 ff.; Bartenstein a. a. O., S. 15 ff.; Ranke a. a. O., S. 77.

ist. Eine solche war aber sowohl nach Julians eigenen Äußerungen als nach dem Zeugnis des Eunapios der ephesische Neuplatoniker und Cyniker Maximus (s. Epist. 38, p. 535, 19 ff.; Schlosser a. a. O. III, 3, S. 62). Diesen meint der Kaiser, wenn er in seiner siebenten Rede p. 304, 23 ff. sagt: „Ich bin bis zu den Vorhallen der Philosophie vorgedrungen, um unter der Leitung eines Mannes eingeweiht zu werden, der nach meiner Ansicht alle meine Zeitgenossen überragt“ (s. Spanheims Praefat. [p. 11]), und gleich nach seiner Empörung gegen Konstantius schreibt er an ihn Epist. 38, p. 536, 19 ff. die siegesfrohen Worte: „Wir verehren die Götter offen, und die Mehrzahl in meinem versammelten Heerlager ist den Göttern ergeben. Wir opfern öffentlich. Wir haben den Göttern als schuldiges Dankopfer viele Hekatomben dargebracht. Mich fordern die Götter zur möglichsten Reinheit in allen Dingen auf, und ich folge ihnen auch willig. Denn sie verheißten große Früchte für unsere Mühe zu spenden, wenn wir nicht lässig sind.“ Als Maximus der Einladung des Kaisers, an den Hof nach Byzanz zu kommen, unverzüglich folgte und in dem Augenblicke nach der Hauptstadt kam, als sich Julian gerade in der Senatssitzung befand, sprang, wie Ammianus Marcellinus 22, 7, 3 berichtet, dieser auf die Meldung von der Ankunft des Philosophen von seinem Sitze auf, holte ihn in den Saal und stellte ihn als „seinen treuen Lehrer“ vor (s. Ranke a. a. O., S. 105). Von allen übrigen Quellen abgesehen spricht für die Bedeutung des Mannes noch die Notiz bei Theodoret (Hist. eccl. III, 22, col. 1121 A, T. 82 bei Migne), wonach die christlichen Antiochener nach dem Tode Julians höhnisch ausriefen: „Wo bleiben nun deine Prophezeiungen, du närrischer Maximus?“ In ihm sahen sie eben zu Lebzeiten seines kaiserlichen Schülers den Hauptrepräsentanten und Bannerträger des Hellenismus. An den ältern Jamblichus aus Chalkis kann schon aus chronologischen Gründen nicht gedacht werden. (Über die bekannten Jamblichusbriefe in der julianischen Sammlung vgl. Schwarz a. a. O., S. 25 ff.). Der jüngere Jamblichus wird von dem Kaiser nur einmal, in dem neugefundenen Brief an Priscus (4*

a. a. O., S. 25), genannt und stand zu ihm in keinem persönlichen Verhältnis.

Mit Maximus von Ephesus steht nun eben auch die Priesterin Theodora in Verbindung, wie das an sie gerichtete Schreiben a. a. O., S. 23, 7 ff. beweist. Wie der Ephesier den Vermittler zwischen dem Oberpontifex und einer Priesterin spielte, so konnte dies auch bei dem Verhältnis desselben zu dem Oberpriester Theodoros der Fall sein, zumal da es sich in beiden Schreiben um Förderung der hellenistischen Propaganda handelt. Maximus war der intimste geistliche Berater des Kaisers, und dieser gab außerordentlich viel auf das kritische Urteil des Philosophen: er „händigte ihm“, wie er Epist 16, p. 495, 6 ff. selbst gesteht, „wie dem Hermes Logios seine Schriften (zur Begutachtung) ein.“ Wir können demnach wohl annehmen, daß auch die Gruppe von oberhirtlichen Reskripten, die wir von dem Erlaß an Theodoros ausgehend betrachtet haben, unter dem Einflusse des Ephesiers entstanden ist, zumal da auch die in denselben zutage tretende philanthropische Gesinnung sehr wohl zu der cynischen Sittenlehre paßt, zu welcher dieser Philosoph sich bekannte. Und dann wäre es doch sehr verwunderlich, wenn der Mann, der zugleich ein Hauptvertreter des mit dem Christentum in einem unerbittlichen Kampfe liegenden Neuplatonismus war, sich gerade von der Mitarbeiterschaft an Julians Encyklika über das gesamte Religionswesen ausgeschlossen hätte, da doch mit dieser und ihren Vorläufern ein Hauptschlag gegen die konkurrierende galiläische Weltanschauung geführt werden sollte. Nein, Maximus schlug vielmehr dem Kaiser in der Person des Theodoros noch einen passenden Mitarbeiter zur Durchführung seiner Reaktion vor, und zwar offenbar in sehr autoritativer Weise: Sonst würde Julian wohl nicht einem Mann, den er nie gesehen, gleich seine Freundschaft angeboten und an ihn, dem er doch befehlen konnte, in einer so wichtigen Angelegenheit mit der Miene eines bloßen Ratgebers herantreten sein. Sicherlich hätte er ihn nicht sofort seiner eigenen Unwürdigkeit zum Pontifikat in so unumwundener Weise versichert, wie er dies p. 383, 8 ff. thut.

Wie großen Wert der Kaiser auf die Mithilfe dieses ihm vom Maximus empfohlenen Mannes legte, geht aus dem bereits oben (S. 222, 2) erwähnten neugefundenen Briefe an Theodoros (3* a. a. O., S. 24) hervor. Derselbe setzt schon eine Korrespondenz zwischen den beiden voraus (s. p. 24, 1) und enthält die Versicherung der aufrichtigsten Freundschaft des Oberpontifex mit dem Oberpriester. Julian nennt ihn den „liebsten unter seinen Freunden“¹ und zeichnet ihn sogar mit dem Prädikate *ἐταῖρος* aus, wie er dies nach Gregorius von Nazianz (Or. II, c. Jul. c. 20. col. 689 A., T. 35 bei Migne) den von ihm zur Tafel gezogenen Philosophen gegenüber zu thun pflegte. (Vgl. Heyler a. a. O., S. 485). Aus dem Briefe erfahren wir auch, daß Theodoros ein Philosoph ist: Er wird p. 24, 16 mit Sokrates² und Musonios³ verglichen, und p. 24, 26ff. heißt es von ihm: „Du liebst die Philosophie, wie sie je einer geliebt hat.“

1) Bei der Erklärung der Einleitung geht Largajolli a. a. O. S. 302, 2 entschieden zu weit, wenn er in den Worten: *ἀφελὼν τὸν ἐπιχείμενον δεσμὸν ἐπὶ πλείους* eine Anspielung auf die christliche Religion finden will („l'imposto vincolo che poi rigettò e che spesso gli tornava alla mente“). Man braucht bloß die Stelle Epist. 60, p. 579, 15: *ὡς δὲ καὶ λύσας ἀνέγνω* zu vergleichen, um einzusehen, daß es sich hier lediglich um die Beseitigung des um den Brief geschlungenen Bandes handeln kann.

2) Sokrates wird ähnlich wie in Epist. 3* so auch Frg. epist. 379, 14 als ein Mann gerühmt, der, trotzdem er von den Göttern geliebt wurde, der Ruchlosigkeit seiner Mitmenschen zum Opfer fiel. — Die ihm Epist. 3*, p. 24, 17 sqq. in den Mund gelegte Platostelle (Apol. p. 30 D) wird von Julian auch Or. II, p. 88, 13 citiert. Wir heben diese Einzelheiten hervor, weil Schwarz a. a. O. S. 32 kurzweg behauptet, Epist. 3*, p. 25 (soll wohl heißen 24!), 8—19 könne nicht von Julian selbst herrühren. S. auch Anm. 3.

3) Musonius wird auch Epist. ad Themist. p. 343, 11. 22ff. von dem Kaiser als edler Märtyrer gepriesen. Sein Verbannungsort hat nicht nur Epist. 3*, p. 24, 19 und bei Philostrat und Juvenal die Pluralform *Γύρα*, wie Papadopulos a. a. O. S. 26 bemerkt, sondern auch bei Epiktet Diatr., I, 25, 20; II, 6, 22; III, 24, 100. 109. 113; IV, 4, 34, wo der Stoiker wohl stets seinen Lehrer Rufus (wie er ihn zu nennen beliebt) vor Augen hat. S. unsere Quaestiones Epicteteae (Friburg, 1888), p. 42.

Aus diesem Grunde bittet der Kaiser auch den Theodoros, der ihn um eine Kritik seines priesterlichen Verhaltens in Wort und That angegangen hatte, seinerseits um briefliche Ratschläge über das, was er thun und lassen solle. Das Schreiben schließt mit dem Vorschlag wechselseitiger Beratung über ihre gemeinsamen Reden und Handlungen. So erblicken wir in Theodoros ein wichtiges Glied der philosophischen Gemeinschaft, welche in Aidesios, Eusebios, Chrysanthios in Pergamon und in Maximus von Ephesus ihre Häupter verehrte und, wie man dies aus Eunapios ersehen kann, langsam aber folgerichtig den sehr willfährigen Julian in ihre Kreise zog, bis er, selbständig geworden, aus ihr sich Mitkämpfer zum Streit gegen die verhassten Galiläer erwählte (vgl. Mücke a. a. O., S. 24 ff. 94 ff.).

Der neugefundene Brief an Theodoros ist offenbar später als der große Erlaß. Der Kaiser erscheint darin als sehr beschäftigt, wohl mit den Rüstungen zum Perserkrieg, denn er vergleicht sich p. 24, 31 ff. mit einem Kriegführenden. Sollte man etwa daraus, daß er p. 25, 44 eine Begegnung mit dem priesterlichen Philosophen in Aussicht stellt, schließen dürfen, Theodoros habe den Kaiser ebenso wie ihr gemeinsamer Lehrer Maximus auf dem Zuge begleitet? Dann würde der Brief in die letzte Zeit des Aufenthalts in Antiochia¹ fallen und anzunehmen sein, daß Theodoros im Besitz des an ihn gerichteten Erlasses den Kaiser fragt, ob sein bisheriges Vorgehen seinen (hierin erörterten) Anschauungen entspreche. Diese Anfrage wäre nicht recht verständlich, wenn der Oberpriester von Asien die abschließende Encyklika schon in Händen hätte. Denn diese sollte ja für ihn und „für die andern“ (s. p. 586, 20) Oberpriester das Regulativ für ihr Thun und Handeln abgeben. Muß man aber nicht an diese Schrift denken, wenn Julian a. a. O., S. 24, 23 ff. schreibt: „Ich glaube, daß mir mehr als Dir solche Ermahnungen (über das Reden und Handeln eines Priesters) noththun, und wenn ich auch viel darüber

1) Largajolli a. a. O. S. 318 setzt ihn wegen seines zuversichtlichen Tones in den Anfang von Julians Regierung.

zu sagen hätte, so will ich es doch auf später verschieben“? (vgl. p. 383, 8 ff.). Denn wo konnten solche „Ermahnungen“ besser Platz finden als eben in der versprochenen Encyklika, deren Vorläufer, der große Erlaß an Theodoros, ja gewissermaßen schon ein paränetisches Kompendium für Priester ist?

Von der Encyklika über das gesamte Religionswesen ist in Julians Werken nichts mehr vorhanden. Man kann daher billig fragen, ob diese Schrift, von deren Inhalt wir uns nach den besprochenen Reskripten eine annähernde Vorstellung machen können, überhaupt jemals existierte. Sie müßte dann in der Zeit zwischen der Abfassung des neugefundenen Briefs an Theodoros und dem 26. Juni des Jahres 363, an welchem der Kaiser starb, veröffentlicht worden sein. Dieser Brief ist auf jeden Fall, wie der ihm vorausgehende Erlaß nach dem 1. Januar 363 verfaßt; den terminus ante quem weiter hinaufzurücken, etwa bis zum Aufbruch von Antiochia am 5. März 363, ist bei der Encyklika ebenso wenig geboten wie bei der Galiläerschrift, welche wohl auch von Maximus und Theodoros beeinflusst wurde. Für unsere Datierung spricht auch eine Stelle des 27. Briefes, der schon auf dem Marsch mitten im Drang der Geschäfte in Hierapolis geschrieben ist (s. Schwarz a. a. O., S. 14). Hier sagt nämlich Julian p. 517, 17 ff. bezüglich einer ihm nicht zusagenden Art, wie zu Batnai in Syrien geopfert wurde: „Dieser Angelegenheit wird nun wohl bald (*ἀντίνα* vgl. p. 586, 20) die gebührende Sorgfalt zuteil werden.“ Heyler vermutet a. a. O., S. 475 mit großer Wahrscheinlichkeit, daß diese Verweisung sich auf dieselbe Auseinandersetzung bezieht wie diejenige in Epist. 63, p. 586, 19 ff.: Dann hätten wir als terminus post quem für die Encyklika den 9. bzw. 10. März anzunehmen, d. h. das Datum des 27. Briefes.

Ogleich es sich nun bei dieser Schrift im wesentlichen lediglich um eine einheitliche Zusammenfassung von Ausführungen handelt, die von dem kaiserlichen Pontifex Maximus, wie wir an Beispielen gezeigt haben, einzeln schon skizziert waren, so könnte man doch mit Recht daran zwei-

feldn, ob der Kaiser in der kurzen Lebensspanne, die ihm noch vergönnt war, noch Zeit und Muße zu dieser redaktionellen Arbeit gefunden habe. Jedoch ganz abgesehen von der an und für sich leicht möglichen Annahme, er habe die Redaktion und Veröffentlichung der Encyklika dem Maximus oder dem Theodoros übertragen, scheint sich bei dem Kirchenvater Sozomenos, Hist. eccl. V, 16, col. 1261 A (T. 67 bei Migne) in der That ein direktes Zeugnis für das einstige Vorhandensein derselben zu finden. Hier heißt es nämlich von dem Kaiser: „Da er aber annahm, daß das Christentum seinen Bestand auf die Lebensführung und die bürgerliche Ordnung seiner Anhänger gründe, hatte er vor, überall die hellenischen Tempel mit der dem Christentum eigentümlichen Einrichtung und Ordnung auszustatten. Er wollte Kanzeln und Ehrensitze (*προεδρίαι*) errichten, Lehrer und Vorleser hellenischer Glaubenssätze und Gebote anstellen und festgesetzte Gebete für bestimmte Stunden und Tage anordnen. Er beabsichtigte, Klöster für Männer und Frauen, die sich der Philosophie zugewandt hatten, zu gründen und den hellenischen Glauben durch Einrichtung von Unterkunftsstätten für Fremde und Bettler und durch anderweitige menschenfreundliche Fürsorge für die Armen zu verherrlichen. Für freiwillige und unfreiwillige Vergehungen wollte er nach der Lehre der Christen eine Form entsprechender Zurechtweisung auf Grund vorausgegangener Reue festsetzen. Nicht zum mindesten aber soll er die Empfehlungen in den bischöflichen Briefen nachgeahmt haben, auf Grund deren der Sitte gemäß die Fremden, wohin sie auch immer durchreisen und bei wem sie anlangen, jeweils wechselseitig aufgenommen und der Pflege gewürdigt werden, als Bekannte und liebe Freunde nach Ausweis des Zeugnisses, das ihnen in dem Erkennungszeichen gegeben ist.“ Sozomenos illustriert diesen innerlich zusammenhängenden, wenn auch in all seinen Einzelheiten nicht durchweg klar verständlichen Bericht durch Mitteilung des Briefes an Arsakios, der immerhin für einige von den darin aufgezählten propagandistischen Maßnahmen Julians als Beleg gelten kann. Eine Verfügung, worin diese alle insgesamt vorkamen, kannte er offenbar

selbst nicht mehr und war froh, wenigstens diesen éinen urkundlichen Beweis für seine Behauptungen beibringen zu können ¹.

Die mitgeteilte Stelle hat Sozomenos aber allem Anschein nach älteren Quellen, und vor allem einem Gewährsmann, nachgeschrieben, der eine derartige allgemeine Verfügung noch sehr gut kennen konnte und sie eben deshalb, weil er ihr zeitlich sehr nahe stand, nicht ausdrücklich namhaft zu machen oder wörtlich mitzuteilen brauchte: Wir meinen Julians großen Zeitgenossen und Gegner Gregorius von Nazianz (vgl. Heyler a. a. O. S. 396; Straufs a. a. O. S. 68, 48). Dieser Kirchenvater führt in seiner ersten, unmittelbar nach dem Tode des Kaisers verfaßten Invektive c. 111, col. 648 B C (T. 35 bei Migne) aus, Julian habe, um dem Christentum Abbruch zu thun, wie ein Affe (s. c. 112, col. 649 A) die christlichen Einrichtungen nachgeahmt ², und sagt: „In dieser Absicht entschloß er sich, Schulen in jeder Stadt einzurichten und Lehrkanzeln und *προεδρία* ³ und *ἑσθρία* und Vorlesungen und Schriffterklärungen zu veranstalten, die sowohl zur Bildung des Charakters dienlich sein sollten, als auch die Deutung allegorischer Stellen bezweckten. Er suchte eine Form für die einzelnen Gebete und für die angemessene Zurechtweisung der Sünder festzustellen, ferner eine solche für die Einleitung heiliger Handlungen, für die Heiligung und für alles, was unstreitig zu unserem heiligen Dienste (*ἐβραξία* s. Stephanus, Thes. u. d. Art. a. E.) gehört. Weiterhin hatte er vor, Unterkunftshäuser und Fremdenherbergen zu errichten und Stätten der Heiligung und Jungfrauen- und andere Klöster, und außerdem liefs er sich nicht nur jede Art menschenfreundlicher Fürsorge für die Bedürftigen angelegen sein, sondern auch

1) Über die Dokumente bei Sozomenos vgl. Harnack in Herzogs Real-Encykl.² XIV, S. 418.

2) Über „die ganze, unermessliche Beneficenz“ der Christen unter Konstantin vgl. Burckhardt a. a. O. S. 368 ff. 381 ff.

3) Vgl. Neander a. a. O. S. 135. Holzwarth a. a. O. S. 85 ff. übersetzt: „er führte die verschiedenen Sitze . . . ein“ und bemerkt hiezu: „(Rangstufen wie in unserer Hierarchie)“.

diejenige, welche durch die brieflichen Empfehlungen be-
thätigt wird, mit denen wir die Armen von Volk zu Volk
geleiten. Denn von allen unsern Einrichtungen hatte diese
die größte Bewunderung bei ihm erregt.“

Durch diese fast wörtlich mit dem Bericht des Sozo-
menos übereinstimmende Stelle wird man nicht bloß an den
von diesem angeführten Brief an Arsakios erinnert, sondern
vor allem auch an den Erlaß an Theodoros, worin die
Nachahmung christlicher Institutionen vonseiten Julians noch
deutlicher zutage tritt (vgl. Jaehne a. a. O. S. 20). Dafs
die Menschenfreundlichkeit und ihre Bethätigung einen Haupt-
gegenstand des Erlasses — den Sozomenos offenbar auch
nicht mehr kannte — bildet, ist oben schon ausgeführt
worden. Bei den „Vorlesungen und Schrifterklärungen
zur Bildung des Charakters und zur Deutung allegorischer
Stellen“ erinnert man sich, dafs hier p. 385, 11 ff. in
einem besondern Abschnitt über die Lektüre der Priester
gehandelt und diesen das Auswendiglernen der Götterhymnen
anempfohlen wird¹. Diese letzteren rufen uns wiederum
die von Gregor erwähnte „Form für die einzelnen Gebete“
bezw. „die für bestimmte Stunden und Tage festgesetzten
Gebete“ bei Sozomenos ins Gedächtnis, zumal wenn es in
dem Erlasse p. 387, 8 ff. von ihnen heifst, sie sollten drei
oder mindestens zweimal des Tags, morgens oder abends²
gebetet werden, worauf dann die Angabe der vorgeschrie-
benen Zahl von Tagen folgt, welche der Priester im Heilig-

1) Hiemit bringt Ullmann a. a. O. S. 530 passend den (56.)
Brief an Ekdikios in Zusammenhang, worin Julian „Befehle zur Er-
richtung einer Art von Sängerschule für den Tempelgesang in Alexan-
drien“ giebt. Vgl. Neander a. a. O. S. 137; Kellerbauer a. a. O.
S. 7 ff.; Bartenstein a. a. O. S. 30 ff. Unverständlich ist es, wenn
Heyler a. a. O. S. 422 ff. gegen Tourlets Auffassung der Worte
p. 566, 4 ff. τῆς ἱερᾶς . . . μουσικῆς (vgl. p. 566, 14 τῆς θείας μουσι-
κῆς) als der „musique sacrée de nos temples“ polemisiert und unter
ἱερὸς und θεῖος „epitheta mere laudatoria“ verstehen will. Über die
Abfassungszeit des Briefes vgl. Schwarz a. a. O. S. 12.

2) Eine Nachahmung der christlichen Matutine und Vesper. Siehe
Hasenclever a. a. O. S. 51.

tum zuzubringen hat. Wenn endlich bei Gregor noch von einer „Form für die angemessene Zurechtweisung der Sünder“ die Rede ist, so haben wir oben schon bemerkt, daß dieser Punkt an den genannten Stellen bei der allgemeinen Erörterung der Menschenfreundlichkeit behandelt wird. Leider bricht der Erlaß gerade mitten in einem Exkurs über menschenfreundliche Veranstaltungen der Galiläer ab und beraubt uns so der naheliegenden Möglichkeit, weitere Beziehungen zu den Angaben des Gregorius und Sozomenos und damit auch solche zu der Encyklika des gekrönten Oberpontifex nachzuweisen¹. Aber allzu viel hätte man von dem Erlasse in

1) Einen Beleg für die bei Gregorius und Sozomenos a. a. O. genannten Empfehlungsbriefe scheint das neugefundene Schreiben an Theodora zu bieten, wo es a. a. O. S. 22, 1 ff. heisst: „Das Buch, das Du durch Mygdonios geschickt hast, haben wir erhalten und außerdem *πάντα ὅσα σύμβολα διὰ τῆς ἑορτῆς ἡμῶν ἐπέμπετο*.“ Denn hier ist mit *σύμβολα* wohl nichts anderes gemeint, als was Gregorius a. a. O. *ἐπιστολιμαῖα συνθήματα* und Sozomenos *γράμματα* nennt, welche mit *σύμβολα* versehen seien (vgl. Stephanus, Thes. u. d. A. *σύνθημα* und *σύμβολον*; Harnack in Herzogs Realencykl.² VIII, p. 700 ff. u. d. Art. „Literae formatae“). — In Epist. 71, p. 593, 13 wird *σύνθημα* von Heyler a. a. O. S. 501 wohl richtig mit „tessera“ erklärt, „cuius beneficio viatores usum nanciscebantur cursus publici“. — Wir haben im Vorstehenden sowohl den Brief an Theodora als den an Theodoros ohne weiteres für unsere Darstellung verwertet, obwohl wir wissen, daß Schwarz a. a. O. S. 30 ff. aus sprachlichen Gründen die Echtheit der ganzen Gruppe, zu der sie gehören, stark angezweifelt hat. Doch kommt auch er a. a. O. S. 33 zu dem Ergebnis, Epist. 2* und 3* seien nicht schlechthin gefälscht, sondern wahrscheinlich von Interpolatoren entstellt. Die Leichtigkeit, mit welcher sich diese Briefe, wie wir oben sahen, in den Zusammenhang der andern einfügen, ist unseres Erachtens ein nicht zu verachtender Beweis für die Authenticität ihres Inhalts. Deshalb hat auch Largajolli a. a. O. dieselbe nicht im geringsten bezweifelt (s. auch oben S. 238, 2. 3). — Was die Diktion des Briefes an Theodora betrifft, so macht die süßliche, an den Traktätchenstil anklingende Wendung: „Es ist mir über alles lieb, von Deiner Güte zu erfahren (*περὶ τῆς σῆς ἀγαθότητος* a. a. O. S. 23, 3), daß es dank dem Beistande der Götter deinem Leibe wohl ergeht“, einen etwas fremdartigen Eindruck ebenso wie Epist. 4* a. a. O. S. 25, 1 *τὴν σὴν ἀγαθότητα* und Epist. 6* S. 26, 1 *ἢ σὴ φρόνησις*. Als Pendant zu dieser dem gleichzeitigen und späteren Briefstil eigenen Umschreibung des Pronomens der angeredeten Person findet sich bei Julian nur die Anrede

dieser Beziehung auch nicht mehr erwarten dürfen, da dieser ja ein bloß vorläufiges Spezialschreiben ist, der abgebrochene Exkurs bereits der Schluspartie angehört und in dem verlorenen Mittelstück, wie wir oben wahrscheinlich gemacht haben, rein theoretisch-theologische Dinge behandelt wurden. Da demnach die Summe der von den beiden Kirchenvätern mitgeteilten Einzelheiten die in dem Erlasse und selbst in den übrigen von uns oben beigezogenen Schriftstücken enthaltenen Andeutungen übersteigt, so ist bei Gregorius und der Quelle, auf welche Sozomenos hier allenfalls sonst noch zurückgeht, wohl nicht an eine Berücksichtigung des Erlasses an Theodoros, sondern an die ausgearbeitete und endgültige Form desselben, an die Encyklika über das gesamte Religionswesen zu denken.

Daraus, daß Gregorius eine urkundliche Quelle überhaupt nicht namhaft macht, kann kein Argument gegen unsere Vermutung abgeleitet werden, da das Citieren gar nicht seine Sache ist. Weist er doch an keiner einzigen Stelle seiner beiden Invektiven ausdrücklich auf das Hauptwerk seines kaiserlichen Gegners, die Galiläerschrift, hin¹.

ὁ φιλότης im Proömium der *Caesares* p. 393, 6, womit sicherlich höchstens ein Kosewort (s. Spanheim in der Vorrede seiner Ausgabe der *Caesares*, Paris 1683. 4^o) und nicht, wie Mücke (a. a. O. S. 184) und Oslander (in seiner Übersetzung, Stuttgart 1856, S. 16) wollen, ein wirklicher Name gemeint sein kann. Diese Anredeform ist auch den Kirchenvätern nicht fremd: Vgl. z. B. Theodoret, *Graec. affect. cur.* I, col. 804 C (T. 83 bei Migne), col. 817 C; II, col. 833 A; IV, col. 924 B; X, col. 1089 B; XI, col. 1120 C.

1) Eine Anspielung darauf könnte in den Worten *Or. I contra Jul.* c. 45, col. 569 B: „Wenn man nämlich auch durch eine Anklage sich verteidigen darf“ liegen; denn Julian sagt *contra Gal.* p. 41 E: „Ich will zunächst bemerken, daß die Leser . . . nicht, wie man zu sagen pflegt, als Erwidrerung Anklagen vorbringen sollen, bis sie sich wegen ihrer Behauptungen verteidigt haben.“ Auffallend ist, daß nicht einmal *Or. II contra Jul.* c. 41, col. 717 B in der Stelle: „Diese Rede (d. h. *Or. II contra Jul.*) ist im Vergleich zu den Lügen und dem Geschwätz des Porphyrius, mit dem ihr wie mit göttlichen Offenbarungen prunkt, oder zu deinem Misopogon . . . in den Augen der Christen nichts Wertloseres“ die Galiläerschrift citiert wird. Es besteht aber doch eine mittelbare Beziehung zwischen dieser Stelle und der Streit-

Wenn die Encyklika, die das ganze religionspolitische Programm des letzten aufrichtigen Pontifex Maximus auf dem Thron der Cäsaren enthielt, schon zur Zeit des Sozomenos, also nicht ganz hundert Jahre nach Julians Tod, nicht mehr erhalten war, so giebt uns der Erhaltungszustand ihres wichtigsten Vorläufers, des großen Erlasses an Theodoros, den besten Erklärungsgrund dafür ab. Sind ja doch auch hier alle die Partien, wo der kaiserliche Oberpriester gegen die Galiläer polemisiert, von den christlichen Abschreibern vernichtet worden (vgl. Ullmann a. a. O. S. 528, 2). Da konnte der Encyklika, die der Polemik gegen die Christen sicherlich noch einen viel breiteren Raum gönnte, von vornherein kein besseres Geschick beschieden sein. Auch von ihr gilt, was Largajolli a. a. O. S. 327, 1 von allen Werken Julians treffend sagt: „Le opere tutte del più grande e odiato nemico dei Christiani hanno a preferenza d'altre sofferto le injurie non solo del tempo ma ancor più degli uomini“¹.

schrift. Denn der Vorwurf der übertriebenen Wertschätzung des Porphyrius geht offenbar auf Libanius, da dieser in seinem Epitaphios (I, 581, 17 ff. R) sagt, der Kaiser habe sich in der Galiläerschrift „weiser gezeigt als der Alte von Tyrus“, danach aber wie in einem Gebete fortfährt: „Es möge mir aber dieser gnädig sein und meine Worte wohlwollend aufnehmen, wie wenn er sich von seinem Sohne hätte über treffen lassen“ (vgl. Sokrates, Hist. eccl. III, 22, col. 437 A, T. 67 bei Migne).

1) Von christlichen Abschreibern wird wohl auch die Lücke in dem Brief an Themistius herrühren, in welche der Erlafs an Theodoros später irrtümlicherweise eingeschoben worden ist. Julian handelt unmittelbar vorher p. 331, 11 ff. von dem Mißverhältnis von Tugend und Glück im politischen Leben und führt aus, daß die Staatsmänner trotz Chrysispos letzteres notwendig brauchen. Nach der Lücke fährt der Brief mit einer kritischen Betrachtung des Idealfeldherrn der Philosophen fort, wobei er die Platoniker und die Cyniker berücksichtigt. Da diese Kritik, die im einzelnen der argen Textverderbnis wegen nicht mehr ganz verständlich ist, darauf hinausläuft, den Fürsten, wie ihn die Philosophen zeichnen, in das Gebiet der Phantasie zu verweisen, so könnten recht wohl im Vorhergehenden auch christliche Anschauungen auf diesem Gebiete als verstiegene idealistische Phantastereien hingestellt worden sein. Denn zu dem Strategen *ἐν τοῖς ἀσωμάτοις καὶ νοητοῖς . . . τῶν τυχαίων ὑπερένω πάντων*, wie er vor der Lücke p. 332, 10 ff. gezeichnet wird, paßt die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, welche Julian als das

Überblickt man die Fragen, welche in den von uns als Vorläufer der Encyklika bezeichneten Schriftstücken Julians behandelt werden, so gliedern sich dieselben im wesentlichen in zwei Gruppen: in theoretisch-theologische und praktisch-politische. Der gekrönte Pontifex Maximus hatte vor allem eine reorganisatorische Aufgabe zu lösen: Er mußte sich für die im Indifferentismus erstarrte und von einer neuen Religion in Schatten gestellte römisch-hellenische Staatskirche wieder einen neuen Klerus heranzubilden, der für die hellenischen Glaubenslehren aus voller Überzeugung Propaganda machte. Dieser Klerus mußte darum wieder auf die Quellen des alten Glaubens aufmerksam gemacht werden, damit er daraus für sich und für die ihm anvertraute Gemeinde Stoff zur Erbauung und Belehrung schöpfe. Unter diesen Quellen nahm vor allem Homer eine wichtige Stelle ein; allein für seine einfachen natürlichen Sentenzen über göttliche und menschliche Dinge hatte das Zeitalter Julians keine Empfänglichkeit mehr. Ein starker Zusatz von stoisch-cynischer und neuplatonischer Philosophie mußte den Gläubigen die alte Bibel des Hellenentums wieder mundgerecht machen. Diese geistliche Kost konnte aber nur den Gebildeten unter den Hellenen munden, denen es wirklich um eine wahrhafte Verinnerlichung ihres religiösen Empfindens und Denkens zu thun war. Bei der ungebildeten Menge war für ein so kompliziertes System, wie die homerische Theologie durch die neuen Ingredienzien eines wurde, weder irgendwelches Interesse noch irgendwelches Verständnis zu erwarten. Ihr fehlte vor allem andern der intellektuelle Faktor, der das erlöschende religiöse Leben wieder hätte wecken können: Der Überblick über die gesamte hellenische Kultur, welche die homerische Religion zur Voraussetzung hat. Dieser Faktor war eben ein aristokratischer, bloß auf die Aristokratie der Bildung berechneter, und schon deswegen trug

höchste Ziel der Galiläer so oft verspottet, vortrefflich. Auch nach der Vernichtung des von uns vermuteten Ausfalls auf die Galiläer hat vermutlich diese Gedankenverbindung dazu geführt, gerade an dieser Stelle das Fragmentum epistolae anzufügen, da es mit der christlichen Hoffnung auf das Himmelreich beginnt (p. 371, 8).

die hellenistische Propaganda einen innern Widerspruch und damit den Keim des Misserfolgs in sich. Sie mußte sich von vornherein sozusagen in eine esoterische und eine exoterische teilen. Jene konnte selbstredend nur auf eine sehr beschränkte Gemeinde rechnen: Sie konnte ebenso wenig wie bei den ungebildeten Hellenen, bei den gebildeten Christen verfangen; denn was jene nicht begreifen und nachempfinden konnten, dem stellten diese eine Energie des Nichtbegreifen wollens entgegen, die um so stärker sein mußte, je umfassender ihre profane Bildung war. Für die rohe Masse der Christen konnte das künstliche hellenistische Religionssystem vollends nichts Verlockendes haben.

Die hierin begründete Schwierigkeit seiner Mission wurde von Julian auch instinktiv begriffen, wenn er sich auch hütete, dies offen einzugestehen. Er wendete sich daher zur selben Zeit, wo er gleichsam ex cathedra seiner Priesterschaft hellenistische Dogmatik vortrug, mit voller Kraft auch der exoterischen Propaganda zu: Die Vorläufer seiner Encyklika handeln nicht nur von Glaubenssätzen, sondern sie ziehen auch die soziale Aufgabe des Priesters in den Kreis ihrer Erörterung. Es ist ein gut Teil der sozialen Frage, deren Lösung er seinem Klerus zur Aufgabe macht, wenn er als Oberpriester die gesamte Armenpflege und die Bethätigung der Nächstenliebe im weitesten Umfange für die vornehmsten Obliegenheiten der Priester erklärt. Dies bedeutet eine Erweiterung des Pflicht- und Amtsbereichs des Pontifex Maximus weit über den Rahmen des alten Pontifikats hinaus. Sie stimmt mit dem humanen Charakter des Kaisers durchaus überein: War er doch gerade wegen ihrer Philanthropie ein Verehrer der alten Cyniker, deren sonstige Grundsätze und Gepflogenheiten nicht durchweg seinen Beifall haben konnten. Es ist aber eine andere Frage, ob diese Seite der von ihm inaugurierten hellenistischen Propaganda, wenn sie auch der persönlichen Neigung des Kaisers entsprach, auch rein auf dem Boden des Hellenismus erwachsen ist. Die Kirchenväter verneinen diese Frage rundweg und bezeichnen alles, was er hier versuchte, als Nachäffungen christlicher Institutionen. Die kritische Prüfung seiner hie-

her gehörenden Anordnungen muß ihnen hierin in der That recht geben; allein schon ohnedies würde Julian selbst diese Erkenntnis wesentlich dadurch erleichtern, daß er, wo immer er kirchlich-soziale Fragen berührt, sich nie polemischer Ausfälle auf die Christen enthalten kann: Er bekämpft bei ihnen als Priester die theologische Voraussetzung von Lebensbethätigungen, denen er als praktischer Sozialpolitiker seine Anerkennung nicht versagen konnte. Da er aber als Pontifex Maximus zufällig beides, Priester und Sozialpolitiker zugleich sein will, so muß er auch diese wegen jener mißbilligen: Er thut es, indem er die philanthropischen Bestrebungen der Christen als bloße Lockmittel für die Propaganda der „Götterlosigkeit“ hinstellt und das Vorhandensein einer aufrichtig humanen Gesinnung bei ihnen bestreitet.

Aus dieser ganzen Polemik geht aber einzig und allein die Thatsache hervor, daß eben die Bethätigung der Nächstenliebe vonseiten der Christen des 4. Jahrhunderts und die Wahrnehmung der trefflichen propagandistischen Wirkung derselben bei dem Kaiser als Konkurrenten der Galiläer auf kirchlich-sozialem Gebiete den Entschluß und das Bestreben zu Nachahmungen weckten, wie sie von Gregorius und Sozomenos so treffend gekennzeichnet worden sind. Was er also den Galiläern zum Vorwurf macht, sie seien in ihrem Wohlthun nicht uneigennützig, fällt auf ihn selbst zurück. Um seine Abhängigkeit von christlichen Ideen möglichst zu bemänteln, bedient sich Julian noch eines weiteren Mittels: Er sucht die Galiläer mit ihrer Humanität ad absurdum zu führen, indem er nachzuweisen versucht, daß dieselbe in ihren letzten Konsequenzen durch ihr kommunistisches Prinzip den Staat zugrunde richten müsse. Auch hier auf dem praktischen Gebiet zeigt sich demnach der tiefgehende Gegensatz des aristokratischen antiken Staates und der demokratischen christlichen Gemeinde. Jener existiert bloß für eine bestimmte Anzahl von Bürgern, und die Existenzfähigkeit dieser Bürger hat die Sklaverei zur unbedingten Voraussetzung. Versteht er sich also zu einer organisierten öffentlichen Wohlthätigkeit, so kann dies nur von oben herunter und innerhalb gewisser gesell-

schaftlicher Schranken geschehen. Die christliche Gemeinde dagegen kennt keinen Kastenunterschied; sie ist universell und besteht aus Menschen schlechtweg, die auf gegenseitige Unterstützung angewiesen sind. Die christliche Beneficenz war sich Selbstzweck und nicht beschränkt durch ängstliche politische Bedenken, da der Staatsgedanke für die Christen in ihrer ganzen Lebensführung stets ein sekundärer war. Der römische Staatsbürger und der Christenmensch, in diesen zwei Worten ist dasjenige scharf ausgedrückt, was die kirchlich-soziale Wirksamkeit des gekrönten Pontifex Maximus prinzipiell von seinem christlichen Vorbild scheiden mußte.

Bei dem immer schneller sich vollziehenden Zersetzungsprozess des römischen Staates konnte es keine Frage mehr sein, welches Prinzip den Sieg davontragen würde. Julian hatte für das christliche kein richtiges Verständnis und wollte auch keines haben und noch viel weniger ein solches nach außen verraten. Darum macht er sich Epist. 43, p. 547, 15 ff. über das Gebot der freiwilligen Armut lustig und nennt dasselbe „ein sehr verwunderliches“. Aus demselben Grunde bespöttelt er auch in der Galiläerschrift (Cyrill. fr. 17 bei Neumann, Proleg. p. 133) den Ausspruch Matth. 19, 24: „Und abermals sage ich euch, es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr, als daß ein Reicher ins Himmelreich eingeht.“ Am deutlichsten endlich spricht er sich an einer andern Stelle derselben Streitschrift aus (s. Neumanns Übersetzung, S. 51): „Vernehmt eine treffliche und staatsmännische Mahnung: ‚Verkaufet eure Habe und gebt sie den Armen. Machtet euch Säckel, die nicht veralten.‘ Kann jemand wohl ein Gebot nennen, das von mehr staatsmännischer Einsicht zeugt? Wird es wohl noch einen Käufer geben, wenn alle dir folgen? Kann jemand eine Lehre billigen, bei deren Durchführung kein Staat, kein Volk und keine Familie zusammenhalten kann? Wie kann denn noch ein Hauswesen oder eine Familie in Ehren dastehen, wenn sie alles verkauft hat? Und daß es auch keinen Handelsstand mehr geben würde, wenn alles zugleich im Staate verkauft würde, ist unleugbar und wird doch mit Stillschweigen übergangen.“

Hätte sich Julian nicht auch auf diesem Gebiet polemisch mit den Galiläern auseinandergesetzt, so würden ihm wohl seine eigenen Anhänger Nachahmung christlicher Einrichtungen vorgeworfen haben, wie es später die Kirchenväter thaten. Darum geht auch mit dieser Polemik der Nachweis Hand in Hand, daß die humanen Grundsätze der Galiläer gar nichts Neues, diesen allein Eigenes seien; vielmehr sei die Nächstenliebe eine echt hellenische Nationaltugend, wie die Gedichte des Homer bezeugten. Dieser Nachweis konnte allerdings bis zu einem gewissen Grade geführt werden, allein eben der Umstand, daß er erst geführt werden mußte, ist für Julians hellenistische Propaganda bezeichnend. Denn wenn es schon eine vergebliche Mühe war, im 4. Jahrhundert die Gedichte Homers wieder zu der Bedeutung einer hellenischen Glaubensurkunde zu erheben, so war es ein noch weit aussichtsloserer Versuch, wenn der Oberpontifex aus diesem Glaubensinstrument, das bei der Menge allen Kredit verloren hatte, einen für alle verbindlichen Codex der praktischen Sittlichkeit machen wollte. Der Sozialpolitik Julians ging die frische, gesunde Natürlichkeit des Von-sich-selbst-gewordenen ab; seine Ethik, wie er sie als Pontifex Maximus bethätigen wollte, hatte etwas Studiertes, Pedantisches. Sie war zudem als etwas nicht Originales auch etwas Überflüssiges, da sie ja ganz zu denselben praktischen Resultaten kommen wollte und sollte, die von den Galiläern bereits auf einem viel einfacheren, natürlicheren Wege erreicht wurden. Konnte man etwa der religiös-indifferenten Menge zumuten, bloß deswegen lieber aus hellenischen Händen Wohlthaten entgegenzunehmen, weil ihr mit diesen zugleich ein historisches und litterarisches Ursprungszeugnis für wahrhaft humane Gesinnung des Spenders mitgegeben wurde? Sie konnte ganz dieselben Wohlthaten aus den Händen der Galiläer erhalten, ohne sich lange mit rein theoretischen Fragen aufzuhalten, für die sie schlechterdings kein Verständnis haben konnte. Aber Julian verstand es eben nicht, so sehr er sich auch bemühte, in seiner Propaganda sein Ziel rein praktisch zu verfolgen: Auch auf dem Gebiet

der staatlichen Fürsorge für die Armen und Bedürftigen zeigt sich der Grundzug seines Wesens, eine gewisse pedantisch gelehrte Art, wie sie am deutlichsten in dem großen Erlaß an Theodoros zutage tritt. Hierin waren ihm die Galiläer weit voraus: Für sie galt auf dem Felde der Humanität ausschließlich der Grundsatz des großen Gregorius von Nazianz, daß das praktische Handeln die Grundlage für die Theorie sei. Zu diesem mußte sich aber Julian erst überwinden, und zwar that er dies nicht eher, als bis er eingesehen hatte, daß er ohne ihn sich auch nicht einen Fuß breit dieses Feldes erkämpfen könne.

Die Unmöglichkeit, Theorie und Praxis voneinander zu scheiden oder in ein für seine Ziele förderliches Verhältnis zu bringen, muß auch in der Encyklika Julians in besonders charakteristischer Weise hervorgetreten sein, wenn man nach dem Erlaß an Theodoros schliessen darf. Sie war das religionspolitische Programm des gekrönten Pontifex Maximus, und ihr Verlust ist gerade deswegen um so mehr zu bedauern, weil das Schicksal die Durchführung dieses Programms nicht mehr zugelassen hat. Die Encyklika bildete mit ihrem philosophischen Synkretismus aus Neuplatonismus, Cynismus und Stoicismus sicherlich einen klaren Rechnungsabschluss des Hellenismus und lieferte mit ihrem großen Anleihekonto aufseiten der Galiläer den deutlichen Beweis, daß auch ein so sorgsamer Verwalter des hellenischen Kirchenguts, wie der letzte überzeugte Pontifex Maximus einer war, mit diesem allein nicht mehr auskommen konnte. Wir haben in Vorstehendem den Versuch gemacht, einige lose Blätter aus dem Rechnungsbuch, zu welchem die Encyklika Julians den Abschluss bildete, wiederherzustellen und in ihren richtigen Zusammenhang zu bringen. Hoffentlich rechtfertigen die darauf verzeichneten Posten unsere auf die Arbeit verwandte Mühe.