Eine neuplatonische politische Philosophie – gibt es sie bei Kaiser Julian?*

Matthias Perkams

Es ist ein bemerkenswerter Zug des augenblicklich blühenden Interesses am antiken Neuplatonismus, dass neben den traditionellen Interessensfeldern der philosophischen Neuplatonismusforschung wie Einheitsmetaphysik, Philosophie des Geistes oder Erklärung des Bösen zunehmend auch weitere Gebiete neuplatonischen Philosophierens auf Interesse stoßen, wie etwa Aussagen zur Naturphilosophie, zum Leib-Seele-Problem oder zur Ethik. Ist es in gewisser Hinsicht bei all diesen Gebieten etwas überraschend, wenn man substantielle Aussagen dazu bei neuplatonischen Philosophen sucht, so betrifft das im besonderen Maße ein philosophisches Arbeitsfeld, das erst kürzlich auf das Interesse der Neuplatonismusforschung gestoßen ist, nämlich die politische Philosophie.

Das Thema, auf dessen historische Bedeutung zuerst Arnold Ehrhardt im Jahre 1953 und dann der bekannte italienische Althistoriker Mario Mazza mit ausdrücklichem Bezug zu Julian hingewiesen hatten,¹ wurde neuerdings von Dominic O'Meara in seinem Buch *Platonopolis* zum ersten Mal ausführlich untersucht. Entgegen einer „konventionellen Sicht“, der zufolge der Neuplatonismus wegen seiner Orientierung auf das transzendente Leben keine politische Philosophie entwickelt habe, möchte O'Meara zeigen, „dass der Prozess der Vergöttlichung [...], anstatt ein politisches Leben auszuschließen, es tatsächlich einschließt“.²

* Für die Einladung zur Julian-Konferenz und für seine konstanten Ermutigungen danke ich dem Herausgeber Christian Schäfer. Dirk Cürsgen und Stefan Schorn (siehe Anm. 27) danke ich für die Zurverfügungstellung ihrer noch nicht publizierten Beiträge, aus denen ich manches gelernt habe, Herrn Schorn auch für seine kritischen Bemerkungen zu einer früheren Version dieses Beitrags.

1 Ehrhardt, Arnold, *The Political Philosophy of Neo-Platonism*, in: *Studi in onore di Vincenzo Arangio-Ruiz nel XLV anno del suo insegnamento* 1, Hg. M. Lauria u.a., Napoli 1953, S. 457–482, besonders 458: „Here was a strong philosophical movement, which was bound to concern itself with political philosophy [...] From this reactionary group the regime of Julian the Apostate [...] took its origin“; Mazza, Mario, *Filosofia religiosa ed „imperium“ in Giuliano*, in: *Giuliano Imperatore. Atti del convegno della società Italiana per lo studio dell'antichità classica* (Messina 3 aprile 1984), Hg. B. Gentili, Urbino 1986, S. 39–108, hier 43f. Weitere ältere Hinweise auf das Thema werden zitiert von Curta, Florin, *Atticism, Homer, Neoplatonism, and Fürstenspiegel. Julian's Second Panegyric on Constantius*, in: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 36 (1995), S. 177–211, hier 197f. Anm. 71.

2 O'Meara, Dominic J.O., *Platonopolis*, Oxford 2003, S. 5.

Dazu verweist er auf die Bedeutung der politischen Tugenden für die Neuplatoniker, auf die Idee von Philosophenkönigen sowie auf Überlegungen zur Gesetzgebung und zur Rolle der Religion in der Gesellschaft. Inwieweit damit eine neuplatonische politische Theorie in der Tat nachgewiesen ist, kann an dieser Stelle nicht abschließend diskutiert werden; allerdings kann man festhalten, dass O'Mearas These weiterer Untersuchungen und konzeptioneller Klärungen bedarf, bevor sie allgemeine Anerkennung erfahren kann.³

Dem philosophischen Werk Kaiser Julians kommt dabei zweifellos eine Schlüsselposition zu. Denn er ist nicht nur die einzige wirklich bedeutende Persönlichkeit, die auf der Grundlage neuplatonischer Überzeugungen tatsächlich Politik betrieben hat, sondern er hat diese Politik auch so gründlich reflektiert wie kein anderer antiker Neuplatoniker. In diesem Sinne betont bereits Mazza, dass „das volle Verständnis von Julians Konzeption der βασιλεία gleichzeitig eine politische Würdigung des Neuplatonismus voraussetzt“,⁴ und neuerdings Florin Curta, dass „Julian direkt auf die neuplatonische Philosophie als die einzige solide theoretische Basis für politische Macht rekurrierte“.⁵ Angesichts derartiger Feststellungen, die freilich nicht vor dem Hintergrund einer detaillierten philosophischen Beschäftigung mit dem Neuplatonismus entstanden sind, überrascht es, dass sich O'Meara für seine Rekonstruktion des politischen Neuplatonismus fast ausschließlich auf die religiösen Aspekte von Julians Programm beschränkt, ohne den weiteren Horizont seines politischen Denkens genauer in den Blick zu nehmen.⁶ Dabei kann erst eine genauere Untersuchung von Julians Überlegungen aus philosophischer Perspektive zeigen, inwieweit der Neuplatonismus den Hintergrund für dessen politische Philosophie darstellt.

Von großer Bedeutung ist eine Analyse dieser Ausführungen aber auch für eine Würdigung der philosophischen Leistung Julians selbst. Mazza hat in dieser Hinsicht auch darauf hingewiesen, dass die philosophische Analyse der eigenen politischen Stellung ein zentraler „Aspekt der geistigen Persönlichkeit Julians“ ist – und folglich für eine Würdigung des Kaisers als Philosoph zentral.⁷ Auch Jean Bouffartigue meint, das politische Denken Julians sei, zusammen mit der Anthropologie, der Bereich, in dem man mit der meisten Berechtigung von einer philosophischen Originalität des Kaisers sprechen könne.⁸ Insofern ist das politische Denken Julians neben seiner Bedeutung für die Geschichte des Neuplatonismus auch für ein Verständnis des Kaisers als Philosoph von entscheidender Bedeutung.

3 Vgl. meine Rezension zu Platonopolis im Jahrbuch für Antike und Christentum 47 (2007).

4 Mazza (Anm. 1), S. 43f.

5 Curta (Anm. 1), S. 197.

6 O'Meara (Anm. 2), S. 121–124.

7 Mazza (Anm. 1), S. 42.

8 Bouffartigue, Jean, Iulianus (Julien) l'Empereur, in: Dictionnaire des Philosophes antiques 3 (2000), S. 961–978, hier 978.

Es ist allerdings nicht selbstverständlich, dass beide Ansatzpunkte einfach zur Deckung zu bringen sind, dass also die Erforschung von Julians Philosophie durchweg aus neuplatonischer Perspektive gelesen werden muss und auf diese Weise einen Beitrag zur Erforschung des politischen Neuplatonismus darstellt. Denn gegen die Annahme, dass Julians theoretische Überlegungen zur Politik ohne nähere Konkretisierungen für den Neuplatonismus in Anspruch genommen werden können, erheben sich einige Bedenken:⁹ Julian hat es nämlich, wie er selbst eingesteht (*Ad Themistium* 254b) und wie Bouffartigue anhand einer minutiösen Untersuchung seiner Schriften gezeigt hat,¹⁰ bei aller Liebe zur Philosophie nie zu einer vollständigen philosophischen Ausbildung in einer zeitgenössischen – und das würde heißen: neuplatonischen – Schule gebracht. Er war auch selbst nicht der Meinung, dass der dadurch verursachte Mangel an Kenntnissen seiner eigenen Inspiration abträglich gewesen ist: In seinem „Hymnos“¹¹ an die Göttermutter sieht er gerade sein begrenztes philosophisches Wissen als eine Bedingung für die Möglichkeit an, die eigenen Gedanken in größerer Freiheit darzulegen (*Magna Mater* 161c¹²). Wenn Julian sich schon für die Götterhymnen, deren theologische Themen im neuplatonischen Denken besonders wichtig waren, eine solche Freiheit herausnahm, wird man dies für seine politische Überlegungen *a fortiori* erwarten können – schließlich bewegte er sich hier auf einem Gebiet, das ihn wesentlich stärker betraf als seine philosophischen Lehrer, auf dem er ihnen an praktischer Erfahrung einiges voraushatte und das vor allen Dingen im Neuplatonismus nicht so stark durch Schultradition bestimmt wurde wie die zentralen Inhalte der Theologie.

Auf der Grundlage dieser Vorüberlegungen möchte ich im Folgenden anhand einiger ausgewählter Texte überprüfen, inwieweit politische Reflexionen Julians als Elemente einer neuplatonischen politischen Philosophie verstanden werden können beziehungsweise müssen. Zu diesem Zweck werde ich Ausführungen

9 So auch Candau Morón, José M., *La filosofía política de Juliano*, in: *Habis* 17 (1986), S. 87–96, hier 95.

10 Bouffartigue, Jean, *L'empereur Julien et la culture de son temps*, Paris 1992, besonders S. 547–577.

11 Vor welchem Hintergrund diese Diskurse von Julian als Hymnen angesehen werden konnten, ist neuerdings von Van den Berg, Robert M., *Proclus' Hymns. Essays, Translations, Commentary* (*Philosophia antiqua* 90), Leiden/Boston/Köln 2001, S. 13–34, dargelegt worden; vgl. auch Hadot, Ilsetraut, *Der fortlaufende philosophische Kommentar*, in: *Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Beiträge zu seiner Erforschung*, Hg. W. Geerlings/Ch. Schulze, Leiden/Boston/Köln 2002, S. 183–199, hier 198 sowie Hose, Martin, *Konstruktion von Autorität: Julians Hymnen*, im vorliegenden Band.

12 Die Werke Julians werden in der Regel nach der Edition Bidez bzw. Bidez/Lacombrade oder Bidez/Rocheftort zitiert; für den Brief an Themistios, die Reden an Helios und die Göttermutter sowie *Misopogon* benutze ich auch die Edition *Giuliano Imperatore. Alla madre degli Dei e altri discorsi*. Introduzione di Jacques Fontaine, testo critico a cura di Carlo Prato. Traduzione e commento di Arnaldo Marcone, Firenze 1988; für *Contra Galilaeos* wurde herangezogen: *Giuliano Imperatore, Contra Galilaeos*. Introduzione, testo critico e traduzione a cura di Emanuela Masaracchia, Rom 1990.

Julians zu politischen Fragen kurz nachzeichnen und auf ihren neuplatonischen Gehalt und eventuelle Parallelen überprüfen. Dabei werde ich mich vor allem mit den beiden Traktaten auseinandersetzen, die allgemein als Hauptzeugnis für Julians politisches Denken angesehen werden, nämlich seine zweite Rede an Konstantios mit dem Titel *Περὶ τῶν τοῦ Αὐτοκράτορος πράξεων ἢ περὶ βασιλείας* (*Oratio* III) und seinen Brief an seinen philosophischen Lehrer Themistios, der in der Ausgabe Bidez/Rochefort als *Oratio* VI firmiert. Wichtige Vertiefungen werde ich aber auch anhand zweier weiterer Texte zu gewinnen suchen, nämlich Julians autobiographischem Mythos in seiner Rede an den Kyniker Herakleios und einigen Abschnitten eines seiner sogenannten Sendschreiben beziehungsweise „Enzykliken“, die als Brief Nummer 89 bei Bidez/Cumont geführt wird.¹³

1. Der Umfang der bei Julian zu findenden politischen Reflexion

Diese wohl in den Winter 362/63 zu datierende Enzyklika¹⁴ ist wichtig, um die inhaltliche Breite von Julians politischen Überlegungen in den Blick zu bekommen, die über seine recht bekannten Aussagen zu gerechter und legitimer Herrschaft weit hinausgehen. Denn anders als die Konstantiosreden und der Brief an Themistios enthält die Enzyklika grundsätzliche Überlegungen zu den Fundamenten des politischen Zusammenlebens. Julian greift hierzu auf das aristotelische Wort vom Menschen als *ζῷον πολιτικόν* zurück (288b), das er in eigener Formulierung als *ζῷον φύσει κοινωνικόν* wiedergibt (292d). Diese Formulierungen, die gleichsam als eine Art Rahmen einen ausführlichen Traktat über die *φιλανθρωπία* umgeben, die Julian von seinen Priestern erwartet und die eindeutige Berührungspunkte mit Julians übrigen Schriften aufweist – auf Details kann ich an dieser Stelle nicht eingehen¹⁵ – wird interessanterweise im selben Text sowohl religiös als auch philosophisch begründet. Die religiöse Begründung erfolgt durch Zeus' Titel „Gastlicher“ (*Ξένιος*), „Bundbehüter“ (*Ἑταίρειος*) und „Hüter der Verwandtschaft“ (*Ὁμόγνιος*, 291cd). Zur philosophischen Begründung dient Julian die Idee der Einheit des Menschengeschlechts: „Denn jeder Mensch ist, ob es ihm behagt oder nicht, mit jedem Menschen verwandt“ (*Ἀνθρώπος γὰρ ἄνθρώπῳ καὶ ἐκὼν καὶ ἄκων πᾶς ἐστὶ συγγενής*, 291d). Diese Ausführungen sind angeregt durch eine Quelle, deren Bedeutung für Julian seit langem bekannt,¹⁶ aber in neuerer Zeit eher skeptisch gesehen wird,¹⁷ nämlich durch die vier

13 Zum Zweck dieser Schreiben und ihrem Charakter als „Enzykliken“ siehe Lippold, Adolf, *Julianus I (Kaiser)*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 19 (2001), S. 442–483, hier 459–461. O'Meara (Anm. 2), S. 121–123, betont die Anklänge dieses Schreibens an Platons *Nomoi*.

14 Weis, Bertold K., *Julian. Briefe*, München 1973, S. 305–307.

15 Auffällig ist etwa die Fürsorge für die Soldaten (*oratio* 3, 28 [86b–d]; *epistula* 89b, 290d/291a).

16 Praechter, Karl, *Dion Chrysostomos als Quelle Julians*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 5 (1892), S. 42–51; Asmus, J. Rudolf, *Julian und Dio Chrysostomos* (Beilage zum Jahres-

Reden „Über das Königtum“ (Περὶ βασιλείας) des kaiserzeitlichen Rhetors und Philosophen Dion von Prusa (beziehungsweise Dion Chrysostomos, circa 45–115), „die für die gesamte Spätantike und byzantinische Zeit die wichtigste Darlegung der Theorie kaiserlicher Macht in griechischer Sprache blieben“.¹⁸ Mit Dions Reden rezipierte Julian die traditionelle, zur Zeit der Adoptivkaiser Nerva und Trajan entwickelte Begründung des römischen Kaisertums. Vor diesem Hintergrund entwickelt er aber auch durchaus neuartige Gedanken:¹⁹ Dions an den Zeusattributen „Ἐταίρειος“ und „Ὁμόγνιος“ festgemachte Behauptung der Verwandtschaft und notwendigen Freundschaft aller Menschen²⁰ wird zu einem paganen Ansatzpunkt für eine zur christlichen Nächstenliebe analoge Haltung entwickelt, die im antiken Paganismus sonst in dieser Weise nicht gegeben war.²¹

Die Idee der Gemeinschaft aller Menschen erläutert Julian dann auch in deutlicher Frontstellung gegen die christliche Schöpfungslehre dadurch, dass die Götter von vornherein nicht einen Mann und eine Frau, sondern viele Menschen geschaffen hätten. Das, so Julian, sei ihnen nicht nur ohne weiteres möglich gewesen, sondern es lasse sich auch begründen, dass es tatsächlich so war. Wie wollte man erstens die große Mannigfaltigkeit der menschlichen Sitten und Gesetze erklären, wenn alle von einem Paar abstammen,²² und wie hätten zweitens die Nachkommen eines Paares je die ganze Erde erfüllen sollen, selbst „wenn die Frauen ihnen viele Kinder auf einmal gebären würden, so wie die Sauen“ (εἰ ἅμα

bericht des Großherzoglichen Gymnasiums zu Tauberbischofsheim), Tauberbischofsheim 1895; François, L., Julien et Dion Chrysostome, in: *Revue des études Grecques* 28 (1915), S. 417–439.

- 17 Namentlich von Bouffartigue (Anm. 10), S. 293f., dessen Ausführungen allerdings eine unzutreffende und auch nicht inhaltlich substantiierte Wiedergabe einiger Schlussfolgerungen von François (Anm. 16) sind, der den Einfluss Dions auf Julian keineswegs abstreitet, sowie im Anschluss daran von Rosen, Klaus, *Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser*, Stuttgart 2006, S. 466f., Anm. 1. Quellenkritische Analysen, die Julians intensiven Rückgriff auf Dion widerlegen würden, gibt es in der modernen Forschung nicht, doch wäre eine genaue Untersuchung wünschenswert. Meist wird Dions Einfluss wenig nicht beachtet, so etwa bei Bringmann, Klaus, *Kaiser Julian*, Darmstadt 2004, und Athanassiadi, Polymnia, *Julian. An Intellectual Biography*, London/New York ²1991. Smith, Rowland, *Julian's Gods. Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*, London/New York 1995, z.B. S. 55–57. 60–63. 72–74, scheint mehr an ein gemeinsames kulturelles Umfeld als an literarischen Einfluss zu denken. Anders dagegen Brauch, Thomas L., *The Political Philosophy of the Emperor Julian as Found in his Writings, Administration and Propaganda*, University of Minnesota 1981, S. 160f.
- 18 Desideri, Paolo, *Dion Cocceianus de Pruse dit Chrysostome*, in: *Dictionnaire des philosophes antiques* 2 (1994), S. 841–856, hier 846.
- 19 So schon Brauch (Anm. 17), S. 163f.
- 20 Dio Chrysostomus, *oratio I*, 38–41.
- 21 Das wird betont von Rosen (Anm. 17), S. 300f.
- 22 Inmitten von Julians Begründung für die gleichzeitige Erschaffung mehrerer Menschen herrscht im Text eine Lücke. Das von Weis vorgeschlagene „γεγονέναι χρή πιστεύειν“ reicht aber nicht aus, sondern man muss a) ein Wort erwarten, dass die Möglichkeit der Schöpfung mehrerer Menschen unterstreicht, wie das vorhergehende οἰοί τε ἦσαν, und b) den Beginn des neuen Satzes, dass eine solche Schöpfung plausibler ist als die nur eines Menschenpaares.

πολλὰ καθάπερ αἱ σόες ἔτικτον αὐτοῖς αἱ γυναῖκες, 292a–c; meine Übersetzung)? Das erste Argument wird in Julians wohl gleichzeitig entstandener Schrift *Gegen die Galiläer*, das heißt die Christen, näher ausgeführt, wo er auf den angeblich unterschiedlichen Charakter der verschiedenen Völker verweist, auf die Kühnheit der Germanen, die Menschenfreundlichkeit der Römer, das handwerkliche Können der Ägypter und die unkriegerische Natur der Syrer (Fragment 21, 20–29).²³ Julian nennt das ausdrücklich eine Erfahrung (πεῖρα), die für die heidnische und gegen die christliche Option spricht. Die Mannigfaltigkeit der Völker wird näherhin durch die Vielfalt des heidnischen Pantheons erklärt, dessen Götter im Auftrag des höchsten Gottes jeweils einen bestimmten Lebensbereich (λῆξις) verwalten (ἐπιτροπεύειν, Fragment 21, 9f.).

Mit dem letzteren Begriff ist ein zentrales Element der politischen Konzeption Julians benannt, die darin besteht, dass einem Amtsträger im Auftrage eines Höheren Aufgabenbereiche zugeteilt werden, im Bereich der Götter ebenso wie in dem der Menschen. Die Terminologie taucht auch im Sendschreiben Brief 89b auf, wo die politischen Beamten, die von den Priestern unterschieden werden, als „Verwalter der Städte“ (ἐπίτροποι τῶν πόλεων) bezeichnet werden (288d). Mazza, der das Konzept der ἐπιτροπή als charakteristisch für Julian bezeichnet, und O’Meara, der den Begriff nicht erwähnt, sehen die damit implizierte streng hierarchische Konzeption als einen typisch neuplatonischen Zug von Julians Denken an.²⁴ Daran ist richtig, dass eine hierarchische Schematisierung der Götterwelt im Neuplatonismus vorhanden war. Andererseits war aber die hierarchische Ernennungsstruktur der Ämter im späten Kaiserreich so selbstverständlich, dass zu ihrer Rechtfertigung nicht erst der Neuplatonismus bemüht werden musste, für den der Begriff ἐπιτροπή auch sonst keine besondere Rolle spielte. Gefunden werden konnte das ganze Konzept aber wiederum bei Dion von Prusa, wo Julian auch auf die Idee stoßen konnte, irdische Herrscher seien von Zeus, dem König der Götter, mit ihrer Aufgabe betraut.²⁵ Das von Julian bemühte Rechtfertigungsmuster für seine eigene Herrschaft ist also weder spezifisch neuplatonisch, wie es zum Beispiel bei Eusebios der Fall zu sein scheint,²⁶ noch ist es einer neuplatonischen Quelle entnommen. Ein ähnliches Urteil kann man in Bezug auf die Begründung der Einheit des Menschengeschlechts aus der gleichzeitigen Schaffung mehrerer Menschen fällen: Es handelt sich hierbei offensichtlich um eine spontan aus dem Polytheismus entwickelte antichristliche Polemik, die keine typisch neuplatonischen Züge trägt. Im Hinblick auf die Grundlagen der politischen Philosophie

23 Zu diesem Argument auch Riedweg, Christoph, *Mit Stoa und Platon gegen die Christen. Philosophische Argumentationsstrukturen in Julians Contra Galilaeos*, in: *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike. Akten der Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 22.–25. September 1997 in Trier*, Hg. Th. Fuhrer/M. Erler, Stuttgart 1999, S. 55–81, hier 72–74.

24 Mazza (Anm. 1), S. 72; O’Meara (Anm. 2), S. 123.

25 Dio Chrysostomus, oratio I, 45.

26 Dazu O’Meara (Anm. 2), S. 145–147.

griff Julian also auf Ideen der kaiserzeitlichen Rhetorik zurück, entwickelte diese aber für seine Zwecke weiter und behandelte von ihrer Warte aus Themen der eigenen Epoche. Der zeitgenössische Neuplatonismus, der im Zweifelsfall auch keine vergleichbaren Theorien zu bieten hatte, scheint ihn in dieser Hinsicht kaum beeinflusst zu haben.

2. Ansätze einer politischen Philosophie in der zweiten Rede an Konstantios

Komplexer ist die Frage nach dem Neuplatonismus in Julians bekannteren und zeitlich früheren Schriften zum politischen Denken, die sich in erster Linie mit den Fragen beschäftigen, wie ein guter Herrscher zu sein hat und inwiefern Julian selbst dafür qualifiziert ist, ein solcher zu sein.

Hier kommt zunächst Julians zweite, ganz offensichtlich nicht der zeitgenössischen *political correctness* verpflichtete Rede an Konstantios in Betracht, die angesichts ihres souveränen und stellenweise durchaus witzigen Spiels mit homerischem Gut und der Form des Panegyrikos als eines der besten Werke des Kaisers gelten kann. Ihr teils provokatives Vorgehen wurde neuerdings von Stefan Schorn dadurch erklärt, dass Julian hier dem Kaiser als Philosoph gegenübergetreten sei, als der er zu dieser Zeit bei Hofe gegolten habe, und sich aufgrund dieser Rolle Freiheiten habe erlauben können, die einem normalen Redner nicht zustünden.²⁷ Was auch immer es damit genau auf sich hat – man wird wohl auch hier in Rechnung stellen müssen, dass Julian zum Zeitpunkt der Rede alles andere als ein normaler Philosoph, nämlich ein führendes und zunehmend an Macht gewinnendes Mitglied des Kaiserhauses war – für den gegenwärtigen Kontext ist vor allem interessant, dass Schorn, entgegen der zum Beispiel bei Curta zu findenden Annahme, Julian entwickle in dieser Rede eine neuplatonische politische Philosophie, klar herausarbeitet, dass die Rede der Tradition der *Περὶ βασιλείας*-Tradition im Allgemeinen und Dion von Prusa im Besonderen verpflichtet ist.²⁸

Dabei muss zunächst festgehalten werden, dass im Hinblick auf die aus dem Blickwinkel einer politischen Philosophie interessierenden konzeptionellen Klärungen nur recht geringe Teile der Rede interessant sind, nämlich insbesondere der „Fürstenspiegel“, den man in den Abschnitten 23–32 findet. Dieser theoretisierende Abschnitt steht allerdings auf vielerlei Weise in einer engen motivischen

27 Schorn, Stefan, Legitimation und Sicherung von Herrschaft durch Kritik am Kaiser. Zum sogenannten zweiten Panegyrikos Julians auf Kaiser Constantius (oratio 2 [3] Bidez), in: Die Legitimation von Einzelherrschaft im Kontext der Generationenthematik, Hg. Th. Baier/M. Amerise, Berlin, S. 243–274.

28 Curta (Anm. 1), S. 208. Schorn relativiert auch die spätestens seit Joseph Bidez (Julian der Abtrünnige, München 1940, S. 186f. [französisch erstmals erschienen 1930]) verbreitete Einschätzung, Julian hätte hier vorwiegend die herrscherlichen Eigenschaften herausgestrichen, die er bei Konstantios vermisste, um diesen zu provozieren.

Verbindung zum Rest der Rede und zum angezielten Auditorium;²⁹ das wird insbesondere zu Beginn des Abschnitts deutlich, in dem sich Julian, in dionischer Terminologie,³⁰ von den „Sophisten“ und Dichtern distanziert, deren oberflächliche (und zu diesem Zeitpunkt der Rede bereits gründlich lächerlich gemachte) Wertvorstellungen er auch seinen Zuhörern unterstellt (§ 23, 1–23). Diesen äußerlichen Werten stellt Julian seine Vorstellung idealer Herrschaft gegenüber, die typisch für seine eigene, in bemerkenswerter Weise von Dion inspirierte Konzeption politischen Handelns ist.

Julian beginnt, ebenso wie Dion in seiner dritten Rede,³¹ mit einem Verweis auf Sokrates, dem er die Erfindung der Idee zuschreibt, wahre εὐδαιμονία zeichne sich nicht durch Macht und Reichtum aus, sondern allein durch Tugend (§ 23, 23–43). Dem Ideal des erfolgreichen Herrschers wird so das des tugendhaften Philosophen nicht unkritisch gleichgeordnet, wie dies zum Beispiel in Themistios’ zweiter Rede an Konstantios geschieht,³² sondern als Gegenbild pointiert gegenübergestellt: Wahrhaft königlich ist nur der Philosoph. Erst in einem zweiten Schritt identifiziert Julian diese Vollkommenheit des Philosophen mit einem politischen Ideal, indem er der Tugend die Fähigkeit zuschreibt, die Seele „glücklich und königlich sowie, beim Zeus, politisch, strategisch und großherzig“ zu machen.³³ Die Verbindung des ethischen Ideals mit dem Thema gerechter Herrschaft erfolgt also mithilfe der ursprünglich stoischen Vorstellung, der Weise sei der wahre König, die ihrerseits wieder Überlegungen aus Platons *Politikos* voraussetzt.³⁴ Diese mehr oder weniger subtile Verschiebung des Themas gibt Julian die Möglichkeit, zunächst ausführlich ein rein ethisches Ideal zu beschreiben, bevor er in einem zweiten Abschnitt des Fürstenspiegels wieder auf die Frage zu sprechen kommt, wie eine gute Herrschaft auszusehen habe. Die ethischen Ausführungen enthalten womöglich eine gewisse Spitze gegen Konstantios, wenn Julian dessen zuvor gelobte dynastische Abstammung nun für wertlos erklärt und stattdessen behauptet, die einzige zu würdigende Abstammung sei die symbolische Abkunft ethisch vollkommener Personen von den sie schützenden Göttern, so wie man Herakles einen Sohn des Zeus und Minos und Radamanthys Söhne der Leda nenne (§ 25, 34–48). Allerdings moduliert und aktualisiert Julian hier wiederum ein Thema, das bereits bei Dion von Prusa eine zentrale Rolle spielte,

29 Auch der ironisierende Rest der Rede, der Konstantios an homerischen Figuren misst, könnte von Dion inspiriert sein, der namentlich in seiner zweiten Rede *Περὶ βασιλείας* das homerische Epos als eine Auseinandersetzung mit guter Königsherrschaft aufgreift. Ein Vergleich dieses Textes mit Julians Reden könnte sich lohnen.

30 Dio Chrysostomus, oratio IV, 28 und 35–37.

31 Vgl. zum ganzen Abschnitt Dio Chrysostomus, oratio III, 1–11.

32 Themistius, oratio II, 29d–30a.

33 § 24, 1–6: Ταύτην δε τῇ ψυχῇ φασιν ἐμφύεσθαι καὶ αὐτὴν ἀποφαίνειν εὐδαιμόνα καὶ βασιλικὴν καὶ ναὶ μὰ Δία πολιτικὴν καὶ στρατηγικὴν καὶ μεγαλόφρονα καὶ πλουσίαν γε ἀληθῶς. Vgl. hierzu besonders Dio Chrysostomus, oratio IV, 24f.

34 Vgl. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Hg. J. von Arnim, Band 3, Leipzig 1921, S. 617–622 und Platon, *Politikos*, 292e ff.

für den ein guter König grundsätzlich ein Nachkomme des Zeus (Αὐτοῦ ἑκγονοῦ) ist.³⁵

Da Julian eine solche Verbindung für sich selbst und auch für seinen Verwandten Konstantios besonders in Bezug auf Helios, den Schutzgott der Familie des Konstantios Chloros, gegeben sah, überrascht es nicht, dass dieser mit einer vom Sonnengleichnis in Platons *Politeia* inspirierten Beschreibung in die Rede aufgenommen wird, die in der Tat den neuplatonischen Standpunkt des Verfassers klar erkennen lässt: Die Verbreitung des Lichtes durch die Sonne sei analog zur Wirkung der Tugend, die ihrem Inhaber verbleibe, unabhängig davon, wieviel er davon abgebe und welchen äußerlichen Widrigkeiten er ausgesetzt sei (§ 24, 18–29). Der Abschnitt schließt mit einer Deutung des Geisteszustands des Weisen, in dem die rationale Seele als der wahrhaft königliche Teil die Herrschaft innehat (§ 28, 57–61). Dieses Motiv, das in Themistios' Rede *Konstantios oder Die Philosophie* interessanterweise ganz fehlt, kann bei Dion in ähnlicher Weise gefunden werden,³⁶ doch ist Julians Formulierung mit ihrer Anspielung auf die Dreiteilung der Seele nach dem vierten Buch der *Politeia* (434d–443c) deutlicher platonisch gefärbt.

An die Schilderung der charakterlichen Eigenschaften des guten Herrschers schließt sich ein Abschnitt an, den man im engeren Sinne als Fürstenspiegel bezeichnen kann, da er diejenigen Handlungen beschreibt, die einem guten Herrscher angemessen sind.³⁷ In der literarischen Form der Lobrede auf einen Kaiser, zumal wenn sie mit einem gewissen theoretischen Anspruch gekoppelt ist, überrascht eine Aufzählung von Handlungen, die von einem guten Herrscher zu erwarten sind, nicht; in Anbetracht der vorangehenden Ausführungen kommt sie jedoch etwas unvermittelt – schließlich hatte Julian gerade ein im Prinzip höchst theoretisches Ideal eines philosophischen Königtums entwickelt, woraus man korrekterweise schließen sollte, dass die letztlich durch eine philosophische Lebenshaltung bedingte Königswürde nicht mit einer Herrschertätigkeit verbunden sein muss. Eine solche Bescheidung legt auch ein Zeitgenosse Julians, der neuplatonisch denkende Rhetorikleher Sopater³⁸ nahe, wenn er dem πολιτικός eine

35 Dio Chrysostomus, oratio I, 73; IV, 20–23. Das wird von Schorn zu Recht betont.

36 Dio Chrysostomus, oratio III, 68f.

37 Zur Gattung „Fürstenspiegel“ vgl. Hadot, Pierre, Fürstenspiegel, in: Reallexikon für Antike und Christentum 8 (1972), S. 555–632, besonders 604f. zu Julian: „Der zweite dieser Panegyrici ist von Gedanken erfüllt, die Dion Chrysostomos und Themistios entwickelten, und nimmt alle seit Xenophon, Isokrates und den Kynikern traditionellen Gedankengänge auf. [...] Dieser zweite Panegyricus auf Constantius ist eine ausgezeichnete Zusammenfassung der traditionellen Gedankengänge über den Philosophenkönig“.

38 Nach O'Meara (Anm. 2), S. 209–211, handelt es sich weder um den Zeitgenossen Konstantins (Prosopography of the Later Roman Empire sub verbo Sopater 1) noch um dessen Sohn (Prosopography of the Later Roman Empire sub verbo Sopater 2), Autor eines bei Stobaios (IV 46 Nr. 51–60 Wachsmuth/Hense) überlieferten Regentenspiegels für seinen Bruder Himerios. Der Text ist kritisch ediert in Lenz, Friedrich Walter, The Aristeides Prolegomena (Mnemosyne Supplement 5), Leiden 1959, S. 127–150.

theoretische Aktivität zuschreibt, während die auf ein äußerliches Ziel gerichteten Tätigkeiten des Feldherrn oder Rhetors ihm nicht zukommen (127, 9–128, 11). Julian legt sich dagegen keine derartige Zurückhaltung auf und sieht offensichtlich die Beschreibung rechten herrscherlichen Verhaltens schlichtweg als die Außenseite innerer tugendhafter Vollkommenheit an – eine Position, die sowohl den Vorstellungen des Dion von Prusa als auch denen von Julians Zeitgenossen Themistios entspricht, die aber für eine wirkliche politische Anwendung zunächst wenig austrägt (und von Themistios auch kaum am Leben des Konstantios exemplifiziert wird).³⁹

Aus neuplatonischer Perspektive scheint mir eine weitere, wenn auch negative Beobachtung zu Julians Rede von besonderem Interesse zu sein. Denn das wohl zentralste und naheliegendste Anliegen eines vom Neuplatonismus inspirierten Politikers erwähnt er überhaupt nicht, nämlich die sowohl bei Jamblich⁴⁰ als auch bei Sopater (129, 12–130, 4) zu findende Idee, die zentrale Aufgabe eines guten Herrschers bestehe darin, seine Untertanen zur Eudaimonie beziehungsweise zur Kalokagathie zu führen, ihnen also einen moralisch-philosophischen Fortschritt zu ermöglichen. Julian erwähnt zwar am Rande, dass der Herrscher durch seine *φιλία* auch *ἀρετή* weiterzugeben habe (§ 31, 1–3), gibt diesem Punkt aber weder eine besondere Betonung noch eine irgendwie geartete neuplatonische Färbung. An die Stelle von philosophischer Bildung als Staatsziel tritt eine ganze Reihe von Vorschriften, die eher unserem Verständnis von Politik entsprechen, da sie darauf abzielen, inneren und äußeren Frieden zu schaffen und somit den Untertanen ein angenehmes Leben zu ermöglichen, wie es Julian für die Städte und Soldaten (§ 28, 30–48) ebenso wie für die Bauern herausstellt (§ 32, 4–9). Offensichtlich war er, hierin wiederum ein Schüler des Dion von Prusa,⁴¹ mehr an konkreten und nützlichen herrscherlichen Akten interessiert als an einem aus der neuplatonischen Philosophie abgeleiteten Staatsziel.

Im Einzelnen erwähnt Julian unter anderem die Verbindung des Herrschers mit wahren Freunden (§ 28, 13f.), die Vorbildfunktion des Herrschers (§ 28, 48–29, 18), die Herstellung innerer und äußerer Ordnung (§ 29, 18–26), die Notwendigkeit strengen, aber auch helfenden Gerichts (§ 30; dazu auch *epistula* 89b, 291ab) sowie die Einsetzung möglichst geeigneter Amtsleute (§ 31, 1–22). In diese eher praktischen Überlegungen sind stärker philosophisch konnotierte Themen einge-

39 Das ergibt sich aus dem bei diesen Autoren ebenso wie bei Julian zu findenden fließenden Übergängen der Beschreibung philosophischer Ideale und konkreter Hinweise zu guter Herrschaft, bei Dion etwa in Bezug auf die dem Herrscher wesentliche Neigung zum Frieden (vgl. besonders *oratio* IV) oder die Notwendigkeit echter Freundschaften (*oratio* III, 86–122). Gerade das letzte Konzept enthält aber womöglich Anknüpfungspunkte für eine systematischere Erklärung des Zusammenhangs von herrscherlicher Tugend und sinnvoller Politik.

40 *Epistula ad Discolium* (apud Stobaeum IV 46 Nr. 74; 222, 10–15 Wachsmuth/Hense). Siehe O'Meara (Anm. 2), S. 87 mit Anm. 4.

41 Von diesem sind in diesem Abschnitt zum Beispiel die Ausdrücke *φιλοστρατιώτης* und wohl auch *φιλόπολις* (86d; bei Dion aber: *φιλοπολίτης*) übernommen; vgl. Dio Chrysostomus, *oratio* I, 28.

flochten: Das betrifft zum einen das Gesetz, dessen besondere Bedeutung Julian noch stärker betont als Dion und auch als sein Idol Jamblich,⁴² indem er es als göttlich kennzeichnet (§ 29, 40–45). Insbesondere billigt Julian dem Herrscher eine Verfügungsgewalt über das Gesetz zu: Er soll nicht nur dessen Wächter sein, sondern auch Schöpfer (δημιουργός) neuer Gesetze, wenn es die zeit- und umstandsgebotene politische Situation erfordert (εἴ ποτε καιρὸς καὶ τύχη καλοίη, § 29, 29). Diese Befähigung des πολιτικός zur Gesetzgebung findet sich auch bei Sopater, dort aber als dessen einzige faktische Aufgabe, während die Umsetzung und Anwendung der Gesetze anderen zukommt (128, 1–2). Julian hängt gerade in diesem Abschnitt wohl nicht von Dion ab, findet sich aber auch nicht in vollem theoretischem Einklang mit den zeitgenössischen Neuplatonikern;⁴³ eher wird man sagen können, dass er noch weiter geht als diese, indem er dem Herrscher eine Verfügungs- und Veränderungsgewalt über die Gesetze zubilligt, die von den bei Stobaios zitierten Autoren gar nicht genannt und von Sopater von der Ausführung getrennt wird. Obwohl Julian also, wie Mazza beobachtet hat, die bei einigen von Stobaios zitierten Neupythagoräern sowie bei Themistios zu findende Formel vom Herrscher als νόμος ἔμψυχος vermeidet,⁴⁴ schränkt er faktisch die Verfügungsgewalt des absoluten Herrschers über das Gesetz nicht ein und folgt insofern der Kaiserideologie seiner Zeit. Sein Anliegen ist allerdings wohl weniger dieser autokratische Zug als der Wunsch, die besondere Verantwortung des Herrschers für die Qualität und die Befolgung der Gesetze herauszuarbeiten. Julians Sinn für das politisch Wünschenswerte ist hier wohl durch seine Erfahrung geschärft, der zufolge er die gesetzliche und gerechte Ordnung namentlich durch Vetternwirtschaft und Korruption (wie er sie bei Konstantios und einigen ihm ergebenden Beamten fand) bedroht sah.⁴⁵ Nach Julians eigener Deutung absoluter Herrschaft sollte man daher nicht die Verfügungsgewalt des Herrschers über die Gesetze als sein Ziel herausstellen, sondern die durch diese entstehende moralische Verpflichtung (§ 29, 28f. und 38–40). Um diesem Ziel gerecht zu werden, ging Julian dann auch über seine Vorlagen hinaus und entwickelte dort neue Theorien, wo er aus eigener politischer Erfahrung die Notwendigkeit dafür erkannte. Besonders hervor tritt in dieser Rede schließlich die religiöse Begründung, mit der Julian sein Herrscherideal versteht:⁴⁶ Die guten irdischen Herrscher sind für ihn Söhne beziehungsweise Nachkommen (παῖδες καὶ ἑγγονοὶ) des Königs der Götter, der selbst der Schöpfer alles Guten war, während ihn für das Schlechte keine Verantwortung trifft (§ 30, 22–37). Es überrascht denn auch nicht, dass

42 Epistula ad Agrippam (apud Stobaeum IV 46 Nr. 77; 223, 14–224, 7 Wachsmuth-Hense).

43 So schon, aufgrund anderer Beobachtungen, Ehrhardt (Anm. 1), S. 475.

44 Zu den Belegen des Begriffs gibt eine ausführliche Übersicht Aalders, Gerhard J.D., Νόμος ἔμψυχος, in: *Politeia und res publica. Beiträge zum Verständnis von Politik, Recht und Staat in der Antike*, dem Andenken Rudolf Starks gewidmet, Hg. P. Steinmetz (Palingenesia 4), Wiesbaden 1969, S. 315–329.

45 Vgl. zum Beispiel Rosen (Anm. 17), S. 175, zu Florentius.

46 Vgl. Hadot (Anm. 37), S. 604.

Julian für den guten König göttliche Ehren bejaht und erwartet (§ 32, 13–19). All dies ist freilich nicht spezifisch neuplatonisch, sondern findet sich ebenfalls bereits bei Dion.⁴⁷ Es ist letztlich die bei diesem zu findende monotheistisch hierarchisierte Theorie des Polytheismus, die hier bereits auf ganz ähnliche Weise vorausgesetzt wird wie in der Schrift gegen die Christen; Dions Theorie, und nicht etwa der Neuplatonismus, ist demnach die Grundlage für Julians Begründung des Gottesgnadentums.

Dank Dion beruht Julians Herrscherideal daher im Wesentlichen auf stoischen Überlegungen: Insofern der stoische Weise der wahre König ist, ist er das, weil er das Verhalten des höchsten Gottes nachahmt (§ 31, 1).⁴⁸ Insofern dies für ihn aufs Engste mit seinem ethischen Grundverständnis des Königsseins verbunden ist, stellt sich Julian in eine Tradition, die über den Neuplatonismus in die Kaiserzeit zurückreicht und von der damals herrschenden stoisierenden Philosophie ist.⁴⁹

Bevor man jedoch aufgrund dieser Erkenntnis Julians Neuplatonismus allzu eifertig negiert, muss auf die Komplexität dieser geistigen Bewegung erinnert werden: Denn für die Neuplatoniker, und mit ihnen für Julian, war die Übernahme von Elementen früherer philosophischer Tradition nicht nur unproblematisch, sondern seit Jamblich sogar ein ausdrückliches Ziel. Daher war es auch für einen Neuplatoniker ganz natürlich anzunehmen, dass ein mit den politischen Tugenden ausgestatteter Philosoph sich deutlich über die ungebildete Masse erhob und zur Leitung des politischen Lebens befähigt war, wie es Julian vom wahren König (beziehungsweise Kaiser), dem βασιλικὸς ἀνὴρ, behauptete. Dass diese Ansicht tatsächlich bei Platonikern zu Julians Zeit vorhanden war, zeigen wiederum Aussagen Sopaters zum πολιτικός, die im Wesentlichen auf dem gleichnamigen Dialog Platons fußen. Sopater zufolge besitzt der πολιτικός die ἀρετή beziehungsweise εὐδαιμονία in vollem Maße (127, 10–128, 2. 13f.) und wird deswegen zu Recht als βασιλεύς bezeichnet, denn er ist in der Lage, die rechten Gesetze eines Staates festzulegen. Auch Proklos und Olympiodor, um zwei zeitlich spätere, aber dafür bekanntere Neuplatoniker zu nennen, greifen in ihren *Alkibiades*-Kommentaren die stoische Identifikation des Weisen mit dem wahren βασιλεύς auf und führen, ebenso wie Sopater (128, 5f.), diesen Titel darauf zurück, dass jemand königliches Wissen (βασιλικὴ ἐπιστήμη) besitzt.⁵⁰ Diese letzte, aus dem *Politikos* (292e 9–293a 1) übernommene Erklärung führt Julian nicht an, sondern erklärt den Vergleich von Weisem und König durch das eher stoische, im Neuplatonismus aber übernommene Argument, dass der Weise Herr seiner selbst sei, da er seine niederen, nicht rationalen Seelenteile beherrsche, anstatt von ihnen, besonders von der Begierde, beherrscht zu werden (§ 27). Ein inhaltlicher

47 Dio Chrysostomus, oratio II, 70–75.

48 Vgl. Dio Chrysostomus, oratio III, 82, auch oratio I, 44.

49 Zum Stoizismus bei Dion vgl. Desideri (Anm. 18), S. 855f.

50 Proclus in Alcibiadem 164, 21–165, 13; Olympiodorus in Alcibiadem 159, 17–19.

Unterschied, der für die Frage nach der Abhängigkeit Julians von neuplatonischer und stoischer Philosophie wichtig wäre, ergibt sich hieraus nicht, da nach Ansicht beider ein tugendhaftes Leben darauf zurückzuführen ist, dass man die richtige Form von Wissen besitzt.

Das von Dion von Prusa entwickelte Bild des βασιλικὸς ἀνὴρ, das Julian übernimmt, dürfte ihm selbst daher nicht als Gut einer anderen Schule, nämlich der stoischen, erschienen sein.⁵¹ Julian kann die Texte Dions während seiner Lehrzeit bei neuplatonischen Philosophen kennengelernt haben, denn dort spielten die stoischen Lehren besonders bei der Vorbereitung des eigentlichen Studiums der Texte des Aristoteles und Platon eine Rolle,⁵² also auf der einzigen Stufe der philosophischen Ausbildung, die Julian selbst wahrscheinlich tatsächlich durchlaufen hat.⁵³ In jedem Fall achtete Julian die Stoiker sehr, was sich auch daran zeigt, dass er den paganen Priestern „die Leute um Chrysipp und Zenon“, also die Stoiker, ebenso zur Lektüre empfahl wie Pythagoras, Platon und Aristoteles (epistula 89b, 300d).⁵⁴ Man kann also festhalten: In seiner zweiten Rede an Konstantios entwickelt Julian eine politische Philosophie, die mit seinem Neuplatonismus vereinbar war, die aber in Anbetracht ihrer Quellen kaum zu Recht als eine „neuplatonische politische Philosophie“ bezeichnet werden kann.

3. Die religiöse Sicherung des Königtums

Inwieweit handelt es sich bei den Überlegungen in der Konstantiosrede nun um die politische Philosophie Julians? Diese Frage hat einen bemerkenswerten Doppelsinn, kann sie doch entweder die theoretische Konzeption des Philosophen Julian bezeichnen – der bin ich bis jetzt nachgegangen – oder auch das eigene Selbstverständnis des Politikers, als der Julian zum Zeitpunkt der Abfassung der zweiten Konstantiosrede schon gelten konnte. Diese zweite Frage, die im gegenwärtigen Kontext vor allem deswegen wichtig ist, weil sie herauszufinden hilft, welchen Nutzen Julian aus seiner eigenen politischen Tätigkeit für seine theoretischen Überlegungen gezogen hat, lässt sich am besten anhand zweier philosophischer Selbstdeutungen beantworten, die uns in Julians Schriften erhalten sind.

51 Die Einheitlichkeit von Julians Weltbild aus der Innenperspektive wird eindrucksvoll nachgezeichnet in dem Beitrag von Dirk Cürsgen in diesem Band.

52 Dazu Thiel, Rainer, *Stoische Ethik und neuplatonische Tugendlehre. Zur Verortung der stoischen Ethik im neuplatonischen System in Simplicios' Kommentar zu Epiktets Enchiridion*, in: Fuhrer/Erler, *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie*, S. 93–103.

53 Bouffartigue (Anm. 8), S. 969f.

54 Womöglich waren einige der philosophischen Bücher des Bischofs Georg, die Julian in Kappadokien benutzte (epistula 107), stoischen Ursprungs.

Die erste Selbstdeutung findet sich in Julians Rede an den Kyniker Herakleios⁵⁵ und ist in die Form eines Mythos gekleidet, den Julian seinem kynischen Gesprächspartner als „Mustermithos“⁵⁶ entgegenhält. Julian schildert hier auf allegorische Weise die von jeglichem Rechtsempfinden unberührte Herrschaft Konstantins und den zerstörerischen Streit seiner Erben, die schließlich die Aufmerksamkeit und das Eingreifen der Götter, die von Konstantins Familie missachtet worden waren (227d), nach sich zogen. Dabei greifen sie auf einen Jungen aus Konstantins Familie zurück, der ein Nachkomme (ἔκγονον, 229c) des Helios ist. Dieser Junge, offensichtlich eine Allegorie für Julian selbst, wird nun erzogen und schließlich von Helios, Athene und Hermes konkret auf seine Aufgabe als zukünftiger Herrscher vorbereitet.

Mazza hat diese religiös konnotierte Selbstdeutung wiederum als typisch neuplatonisches Element von Julians politischem Selbstverständnis hervorgehoben, wobei er besonders in Julians Bezeichnung seiner selbst als ein βλάστημα, also ein Nachkomme des Helios und der Athene (232d), einen originellen Zug sieht, durch die sich Julians Vorstellung vom Gottesgnadentum merklich von der des Eusebios von Kaisareia unterscheiden habe, der im guten König lediglich ein μίμημα, also einen Nachahmer, Gottes gesehen habe.⁵⁷ Mag man Mazzas Verhältnisbestimmung von Julian und Eusebios auch teilen können, so muss seine quellenkundliche Würdigung in Anbetracht der bis jetzt namhaft gemachten Anklänge an Dion wesentlich korrigiert werden: Denn die Aussage, dass der Kaiser Helios' ἔκγονος oder das βλάστημα von ihm und Athene (232d) sei, ist zunächst einmal keine neuplatonische Theologie, sondern greift ein zentrales Moment dionischer Herrschaftslegitimation auf, der zufolge die göttliche Abkunft der Herrscher mittels einer Gründungsgestalt wie Herakles auf Zeus zurückführt, dessen ἔκγονος jeder gerechte Herrscher ist. Julians Beziehung zu Helios entspricht genau der Art von Verbindung zu den Göttern, die in Julians zweiter Konstantiosrede im Anschluss an Dion als wahre dynastische Abstammung bezeichnet, dort aber nur von Herakles und anderen Heroen ausgesagt wurde, deren ἔκγονοι (bei Dion namentlich die makedonischen Könige Philipp und Alexander) gute Könige seien. In seinem Mustermithos bezieht Julian diese Aussagen nun auf sich selbst und macht sich so den Maßstab eines königlichen Philosophierens zu eigen. Zentrale Elemente seines Mythos, insbesondere der durch Hermes geleitete Aufstieg auf einen hohen Berg mit den dort erfolgenden Anweisungen zu richtiger Herrschaft, sind dabei literarische Anleihen aus Dions erster Rede über

55 In Anbetracht von Julians intensivem Rückgriff auf die dionische Kaiserideologie ist es eine interessante Frage, ob auch sein Interesse am Kynismus zumindest teilweise durch Dions intensive Benutzung kynischer Motive (dazu Desideri (Anm. 18), S. 854–856) erklärt werden muss. Das wird vermutet von Athanassiadi (Anm. 17), S. 129, und ist im Prinzip vorausgesetzt bei Smith (Anm. 17), S. 55–74.

56 Diese Bezeichnung findet sich schon bei Asmus (Anm. 16), S. 1.

57 Mazza (Anm. 1), S. 90f.

das Königtum, die somit bereits zum dritten Mal als literarische und inhaltliche Quelle Julians dient.⁵⁸

Ganz im Sinne Dions beinhaltet die dynastische Legitimation von Herrschaft auch für Julian eine grundsätzliche ethische Qualifikation, die ihn selbst zu seiner Aufgabe befähigt. Julians Formulierungen lassen allerdings den neuplatonischen Charakter seiner eigenen Seelenlehre klarer erkennen: Julian trägt in sich ein von Helios verbreitetes Feuer beziehungsweise einen kleinen Funken von ihm (μικρὸς σπινθήρ, 229d); Nachkomme des Helios ist insbesondere seine unsterbliche Seele (234c). Im neuplatonischen Kontext zeigen diese Aussagen, dass Julian seine Zugehörigkeit zu Helios als eine philosophische, auf entsprechende Überzeugungen gestützte Abhängigkeit interpretiert: Helios' Spur in Julian ist nichts anderes als der Seelenfunke, den auch nach Überzeugung späterer Neuplatoniker jeder Mensch als eine Spur des Geistes in sich trägt, mit deren Hilfe ihm eine Zuwendung zum philosophischen Leben möglich ist. Die Verbindung dieser Spur mit bestimmten Göttern, wie Julian sie von Dion übernimmt und mutatis mutandis auf sich selbst bezieht, ist vor diesem neuplatonischen Hintergrund gut zu deuten: Helios und Athene waren nach neuplatonischer Vorstellung Bezeichnungen für bestimmte Stufen des Geistes; zugleich hatten sie aber, wie jüngst von Robert van den Berg gezeigt wurde, eine besondere anagogische Funktion für den menschlichen Beter.⁵⁹ Gerade ihre Unterstützung konnte es einem Menschen wie Julian ermöglichen, sein Seelenfünklein am Leben zu erhalten und auszubauen, und damit dem Kaiser Julian, den göttlichen Charakter der Gesetze richtig zu erkennen; die neuplatonische Theologie erweist sich damit als ein geeignetes Interpretament, um die dioneische Herrscherideologie theoretisch weiter zu rechtfertigen.

Ganz ähnlich wie im zweiten Konstantios-Panegyrikos stellt sich auch die Verbindung dieser theoretischen Begründung mit konkreten Aussagen zum Herrschen dar. Denn wenn Athene, in Zusammenarbeit mit Helios, dem prospektiven Herrscher drei „wertvolle Ratschläge“ gibt (so Mazza), dann sind dies Hinweise zum guten Betragen, die inhaltlich eng an die Konstantiosrede erinnern und ebenso wie diese von Dion inspiriert sind: Julian soll sich mit echten Freunden umgeben, er soll wachsam und nüchtern sein sowie nur mit Menschen Verkehr haben, die den Göttern ähnlich sind (232d–233c).⁶⁰ Diese Bemerkungen werden in der Forschung gerne als eine indirekte Kritik an Konstantios verstanden;⁶¹ allerdings ist auch hier wieder zu betonen, dass sie zentrale Elemente der von Dion reprä-

58 Zur Abstammung der Könige von Zeus nach Dion vgl. oben S. 113; zum Aufstieg auf einen Berg vgl. Dion, oratio I, 59–84. Die Abhängigkeit des Mustermythos von Dion Chrysostomos wird ausführlich begründet von Asmus (Anm. 16), S. 1–14. Daraus folgt natürlich nicht, dass Dion die einzige Quelle für diesen Abschnitt darstellt (Rosen (Anm. 17), S. 416f. Anm. 1), doch ist seine Bedeutung auf konzeptueller Ebene für Julian kaum zu unterschätzen.

59 Van den Berg (Anm. 11), S. 58–61, 145–147, 274f.

60 Vgl. zur Freundschaft Dio Chrysostomos, oratio I, 22–36; III, 86–122; zur Freundschaft mit Zeus oratio IV, 41–43.

61 Mazza (Anm. 1), S. 77 Anm. 279.

sentierten Tradition des Herrscherideals wiedergeben; die Kritik an Julians Vorgänger wird demnach für den zeitgenössischen Hörer kaum aufgefallen sein, da er hier einen traditionellen Topos der Lehre vom guten Herrscher wiederfand.⁶²

Inhaltlich fällt an dieser Stelle noch stärker als im Konstantios-Panegyrikos die Beschränktheit der Ratschläge in den Blick: An die Stelle von Aussagen über die wichtigsten Handlungsziele eines guten Herrschers treten einige Bemerkungen zu Verhaltensweisen, die unbedingt zu vermeiden sind. Themen wie zum Beispiel die von Dion stark gemachte Sorge des Herrschers um den Frieden oder die für Julian selbst wichtige Fürsorge für Städte und Gesetze werden an dieser Stelle nicht genannt. Dieses Faktum erlaubt es, die Bedeutung genauer einzugrenzen, die die dionischen Begründungsfiguren für Julian hatten: Die Philosophie lieferte ihm Konzepte, mit denen er die eigene Herrschaft auf theologisch entwickelte Weise legitimieren konnte; die konkrete inhaltliche Ebene herrscherlicher Tätigkeit wurde durch diese Legitimation noch nicht bestimmt, sondern blieb der konkreten Ausgestaltung durch den Herrscher und die Zeitumstände vorbehalten; seine göttliche Abkunft garantierte, dass er die Legitimation und die moralischen Fähigkeiten hatte, um dieser Aufgabe gerecht zu werden. Man kann sich an dieser Stelle fragen, ob nicht Julians eigenes Scheitern auch an den konzeptionellen Mängeln eines Politikverständnisses lag, das die konkreten Aufgaben ganz in das Belieben des Herrschers stellte.

4. Julians Zweifel an der eigenen Eignung im Brief an Themistios

Eine zweite philosophische Selbstdeutung Julians findet sich in Julians Brief an den Philosophen und Rhetor Themistios. Diese Deutung unterscheidet sich in bemerkenswerter Weise von der gerade wiedergegebenen mythologischen Erzählung. Denn in diesem Brief erschrickt Julian vor Themistios' Vergleich des kommenden Kaisers mit den Philosophenkönigen Herakles und Dionysos, die beinahe die ganze Erde von den herrschenden Übeln gereinigt hätten (§ 1, 13–19). Wenn gleich Julian dem philosophischen Quietismus Epikurs eine klare Absage erteilt (§ 2, 31–36; 5, 41–46), ist der Brief von Zweifeln an der eigenen Eignung für eine hinreichende Ausfüllung des Herrscheramtes gekennzeichnet (§ 2, 36–43). Dabei schreckt Julian nicht nur die eigene unvollendete philosophische Ausbildung ab (§ 2, 4–7), sondern besonders auch die Wirkung der *τύχη*, die das praktische Leben ungeeignet für die Erreichung der *εὐδαιμονία* erscheinen lässt, da sie jegliche Vorbereitungen zunichte machen kann. Diesen Aspekt hat Julians Ansicht zufolge auch Chrysipp nicht in angemessener Weise beachtet, dessen Wertschätzung der Kaiser auch hier wieder betont (§ 3–4). Julian begründet diese Zweifel ferner mit zwei Stellen aus Platons *Nomoi* (IV 709b) und aus Aristoteles'

62 So hält es Schorn (Anm. 27) für den Konstantios-Panegyrikos zu Recht fest.

Politik (III 1286–1287), die er vielleicht von Themistios übernommen hat.⁶³ Die harmonisierende Interpretation, die er diesen Stellen gibt, ist wohl auch eher auf dessen Vorbild⁶⁴ als auf die neuplatonische Methode der Harmonisierung von Autoritäten zurückzuführen (§ 5–8). Jedenfalls findet Julian in beiden Texten die These, ein wahrhaft guter Herrscher im Sinne des philosophischen Königtums müsse die menschliche Natur übersteigen und eigentlich auf der Stufe der Dämonen stehen (§ 7, 5f.). „Du hörst, dass jemand auch dann, wenn er der Natur nach Mensch ist, der Vorzugswahl nach göttlich und ein Dämon sein muss.“⁶⁵ Er sollte ein Mensch sein, der sich ganz von seinem Körper gelöst hat und so wie ein νοῦς, also als fleischgewordenes Gesetz, die Dinge regelt (8, 6–17). An diesen Stellen benutzt Julian die neuplatonische Psychologie mit ihrer scharfen Trennung von rationaler Seele und Körper, um den platonisch-aristotelischen Gedanken zu verdeutlichen. Hierin folgt er nicht Themistios, der die besondere Natur der Seele in seinem Konstantios-Panegyrikos gar nicht beachtet, sondern er verweist auf ihm selbst vertraute platonische Vorstellungen. Allerdings führt gerade die außerordentliche Höhe von Julians Ideal dazu, dass er sich weit davon entfernt sieht, dieses Ideal zu erreichen, zumal er selbst sich nicht als Philosoph bezeichnen mag (§ 6).

Diese Skepsis führt ihn aber auch zu einer Reflexion über die Aufgaben der Philosophen selbst, die im Vergleich zur Konstantiosrede wesentlich bescheidener ausfällt. Jetzt sieht Julian seine Aufgabe nicht mehr darin, als König zu herrschen, sondern er stellt, in Form einer Frage an Themistios, die Theorie auf, dass andere Formen politischer Aktivität für Philosophen geeigneter sind. Dabei trifft er eine Unterscheidung zwischen dem bloßen Gesetzgeber und den Durchführern der Gesetze (§ 10, 13–18). Als besonderes, wenn auch nicht unbedingt mit der gesetzgeberischen Aktivität exakt übereinstimmendes Beispiel führt er wiederum Sokrates an, dessen Verdienst Julian höher schätzt als Alexander den Großen (§ 10, 35): „Alle, die nun durch Philosophie gerettet werden, werden Sokrates’ wegen gerettet.“⁶⁶ Während die Siege des Makedonenkönigs nur durch Glück und Tapferkeit zustande kamen, erfordert ein korrektes Wissen über die Götter, wie es Julian Sokrates unterstellt, ein Wissen, das man eher einem Gott als einem Menschen zuschreiben will (§ 10, 52–57): „Wer das göttliche Sein erkannt hat, den hält man gewiss zu Recht für einen Geist.“⁶⁷ An dieser Stelle wird die neuplatonische Inspiration der Passage besonders deutlich: Das wahre König-Sein besteht

63 Vgl. Bouffartigue (Anm. 10), S. 192, 199f.

64 Vgl. die Ausführungen zu Aristoteles und Platon, οἱ σεμνοὶ νομοθέται φιλοσοφίας, in Themistios, oratio 2, 39, 21 (31b)ff.

65 Ἄκουεις ὅτι, κὰν ἀνθρώπος τις ἢ τῇ φύσει, θεῖον εἶναι χρή τῇ προαιρέσει καὶ δαίμονα, § 5, 38f.

66 Ὅσοι δε σώζονται νῦν ἐκ φιλοσοφίας, διὰ τὸν Σώκρατη σώζονται, § 10, 45f.

67 Τὴν θεῖαν οὐσίαν ὃ γνῶρισας νοῦς τις ἂν εἰκότως νομίζοιτο, § 10, 56f. Pratos Ergänzung <θεῖός> nach νοῦς ist überflüssig, da die göttliche Natur eines solchen Menschen bereits dadurch gesichert ist, dass er νοῦς ist.

nicht im irdischen Herrschen, sondern darin, dass der Philosoph das Irdische aus einer gleichsam göttlichen, also dem $\nu\omicron\delta\varsigma$ entsprechenden Perspektive regelt. Das ist im Kern die Aussage, die auch Sopater gewinnt, wenn er die Aufgabe des $\pi\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ in der Gesetzgebung ansiedelt und von den Tätigkeiten des Feldherrn unterscheidet (128, 1f.). Man wird daher nicht fehlgehen, wenn man gerade an dieser Stelle von Julians Diskurs feststellt, dass Julian hier naheliegende Konsequenzen aus den neuplatonischen Voraussetzungen zieht. Das daraus folgende Ideal ist aber nicht das des Philosophen-Königs, wie es Julian in der Konstantiosrede anhand dionaischer Vorstellungen entwickelt und in der Kynikerrede auf sich selbst bezieht, sondern es ist ein rein philosophisches Ideal, das die theoretische Lebensform des neuplatonischen Denkers nicht grundsätzlich aufhebt, sondern vielmehr deren faktisch erreichbare politische Wirkung herausstellt.

Vergleicht man die drei Texte Julians zum Herrscherideal, dann fällt die Sonderstellung des Briefes an Themistios stark auf. Eine populäre Erklärungsmöglichkeit dafür ist die psychologische Entwicklung Julians, wie er sie in seinem Selbstmythos andeutet: Hier schildert er sich selbst vor dem Eingreifen der Götter als verzweifelt ob der Größe der ihn umgebenden Übel, wovon ihn erst die göttliche Berufung abgebracht hätte (230ab); daher wurde vermutet, der in so markantem Kontrast zu den übrigen Schriften stehende Brief an Themistios sei ein Produkt und Ausdruck dieser Phase des Zweifels, eine „momentane Verirrung“.⁶⁸ Andere Erklärungen rekurrten jedoch stärker auf inhaltliche Gründe, zumal es fraglich ist, inwieweit psychologische Details überhaupt geeignet sind, eine vermutlich nicht rein private, philosophisch fundierte Schrift an den persönlichen Philosophen des Kaisers zu erklären.⁶⁹ Bouffartigue vermutet, dass der Einfluss von Julians neuplatonischen Lehrern hier eine Rolle spielt, die ihn in eine Frontstellung gegen den Peripatetiker Themistios versetzt hätten.⁷⁰ Gleichwohl stellt sich die Frage, warum Julian gerade in diesem Schreiben für einen solchen Einfluss empfänglich gewesen sein soll, während er in seinen übrigen Schriften in durchaus selbständiger Weise die klassische Kaiserideologie unter nur begrenzter Verwendung neuplatonischer Elemente wieder zum Leben erweckt. In Anbetracht dieser Überlegungen ist es interessant, dass neuerdings die Frühdatierung des Themistios-Briefes auf die Zeit von Julians Amtsantritt als Caesar wieder an Boden gewinnt;⁷¹ diese Erklärung hätte aus dem Blickwinkel der Frage nach Julians politischer Philosophie den Vorteil, dass er hier nicht von seiner Idee eines philosophischen Kaisertums abweichen würde, die spätestens in der zweiten Konstantiosrede erkennbar ist und, wie gezeigt, in Julians folgenden Werken fortgesetzt und weiter präzisiert wird. Vielmehr kann

68 Athanassiadi (Anm. 17), S. 94–97.

69 Candau Morón (Anm. 9), S. 89–95.

70 Bouffartigue (Anm. 10), S. 146.

71 Bringmann (Anm. 17), S. 46–49, 210 Anm. 4; ebenso jetzt auch Schorn (Anm. 27).

man den Brief an Themistios als den Ausgangspunkt von Julians Überlegungen zum Königtum verstehen, als eine Formulierung der Frage, wie es möglich sein kann, als König zugleich Philosoph zu bleiben, was ihm aus der Perspektive seiner 355 nur kurz zurückliegenden neuplatonisch-philosophischen Ausbildung in Athen kaum plausibel erschienen sein wird. Aus diesem Blickwinkel wird Dions politische Philosophie, deren Einfluss in dieser Schrift nicht so stark hervortritt wie in den oben behandelten Werken,⁷² mit ihrer auch aus philosophischer Perspektive positiven Würdigung des Kaiseramts in den folgenden Jahren für Julian zum Schlüssel der Selbstdeutung als Herrscher geworden sein. Denn gerade im Vergleich zu dem Brief an Themistios lässt Julians späterer Selbstmythos recht deutlich erkennen, aufgrund welcher Überlegungen der Kaiser seine philosophischen Zweifel an der eigenen Eignung und Aufgabe zu diesem Zeitpunkt überwunden hatte: Offenbar war es das Bewusstsein der eigenen Berufung durch die Götter und insbesondere durch Helios, den Schutzgott seiner Familie, aus dem heraus er sich in der Lage fühlte, sein Kaisertum als eine einem Philosophen angemessene Aufgabe anzunehmen.⁷³ Das freilich war keine neuplatonische politische Philosophie, sondern eine traditionelle Lehre vom göttlichen König, die Julian lediglich mit Elementen der neuplatonischen Seelenlehre verband.

5. Ergebnis

Führt man all diese Überlegungen zusammen, dann ergibt sich ein ambivalentes Bild. Zwar sind neuplatonische Elemente in den politisch-philosophischen Texten Julians wichtig bis sehr wichtig; am stärksten neuplatonisch geprägt ist sein Denken aber dort, wo er sich der eigenen Berufung unsicher ist: Der Mensch, der sich auf die Stufe des Geistes erhoben und eine gewisse Stufe von εὐδαιμονία erreicht hat, mag zum Gesetzgeber taugen – die aktive Politik sollte er anderen überlassen, deren Anwendungsfähigkeiten dem Schwanken der τύχη angemessen ist. Wo Julian hingegen positiv gestimmt ist, wo er eine Kaiserideologie entwickelt, die er entweder kritisch gegen Konstantios oder positiv auf sich selbst hin wendet, oder wo er den Sinn des menschlichen Zusammenlebens philosophisch begründet, ergibt sich ein anderes Bild: Hier folgen Julians politiktheoretische Überlegungen in erster Linie einer traditionellen Lehre vom Kaisertum und seiner Verbindung mit den Göttern, wie sie Julian wahrscheinlich, ebenso wie wir, besonders aus den Schriften des Dion von Prusa kannte. Die neuplatonische Theologie erscheint in diesen Passagen bestenfalls als eine Art „Überbau“, die vielfäl-

72 Die von Asmus (Anm. 16), S. 27–29, angestellten Überlegungen belegen eine direkte Abhängigkeit nicht schlüssig.

73 Aus diesem Grund widersprach Julian auch nicht dem dynastischen Prinzip der konstantinischen Dynastie (vgl. Brauch (Anm. 17), S. 176f.), obwohl er aus seiner Betonung des Philosophenkönigtums entsprechende Schlüsse hätte ziehen können.

tige Elemente aus der Fürstenspiegelliteratur, der stoischen politischen Philosophie sowie aus den religiösen Überzeugungen des Paganismus, besonders der Helios-Verehrung, zu einem relativ kohärenten System des Gottesgnadentums zu verbinden half. Grundlage dieses Systems waren Julians eigene, aus verschiedenen Quellen genährte und doch sehr persönliche philosophische und religiöse Ansichten, die auch durch die politische Situation des Reiches sowie durch Julians Familie und sein schwieriges Verhältnis zu ihr geprägt waren; sie lassen sich aufs Ganze gesehen nur schlecht in Raster wie „Neuplatoniker“, „Konservativer“ oder „Progressiver“ pressen.⁷⁴ Entscheidend ist wohl zunächst, dass Julian vor dem Hintergrund seiner eher unsystematischen Ausbildung und seiner schwierigen Erfahrungen ein guter und legitimer Herrscher sein wollte, der sowohl die Fehler seiner Verwandten vermied als auch das eigene philosophische Ideal nicht aufgab. Dions Kaiserideologie lieferte ihm dafür die theoretische Grundlage, in deren Rahmen König- und Philosophentum ineins fielen.

Durch diese Leistung füllte die *Περὶ βασιλείας*-Literatur eine Lücke aus, die der praxiskritische zeitgenössische Neuplatonismus offenließ. Denn dessen Überlegungen scheinen für eigentlich politische Probleme so wenig hergegeben zu haben, dass Julian für seine philosophische Frage nach dem eigenen Selbstverständnis als Herrscher auf ältere Quellen zurückgreifen musste, die die politische Philosophie boten, die bei den Neuplatonikern fehlte.⁷⁵ Das Faktum, dass diese Quellen mit dem äußerst integrationsfreudigen Neuplatonismus vereinbar waren und namentlich durch seine Seelenlehre das Gottesgnadentum noch besser erklärt werden konnte, ändert daran genauso wenig wie die zutreffende Beobachtung,⁷⁶ dass Julian den Neuplatonismus in wesentlich größerem Maße heranzog, als es darum ging, eine theoretische Rechtfertigung der paganen Religion zu geben, die dem Niveau der christlichen Theologie nicht nachstand. Das eigentlich politische Denken des Kaisers wurde durch diese Arbeiten, die dem Schul-Neuplatonismus im Übrigen auch nur bedingt entsprachen, nicht entscheidend verändert, sondern lediglich metaphysisch abgesichert und insbesondere in seiner religiösen

74 Vgl. Candau Morón (Anm. 9), S. 95: „Lo que dificulta la comprensión de Juliano es que los conceptos manejados para enjuiciar su figura no parecen adecuados; pues ni Juliano era exactamente un neoplatónico – al menos un neoplatónico ortodoxo –, ni un nostálgico del pasado.“ Als konservativen Restaurator altrömischer Prinzipien versteht Julian Francis Dvornik (*The Emperor Julian's 'Reactionary' Ideas on Kingship*, in: *Late Classical and Medieval Studies in Honor of Albert Mathias Friend Jr.*, Hg. Kurt Weitzmann, Princeton 1955, S. 71–81; *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*, Washington D.C. 1966, S. 659–673), doch scheint dies eine recht einseitige Sicht auf sein Programm, das die alten Ideale unter dem Einfluss von Christentum und Neuplatonismus der eigenen Zeit gemäß, das heißt teils recht neuartig, deutete.

75 Dazu zutreffend Ehrhardt (Anm. 1), S. 462: „Paganism [...] was still equipped with all the arguments produced during a thousand years of political philosophy, and it meant to use them.“

76 Bringmann (Anm. 17), S. 119f.

Dimension bereichert.⁷⁷ Einen politischen Neuplatonismus in Form einer eigenständigen Theorie findet man bei Julian daher nicht, und es scheint überhaupt unwahrscheinlich, dass es in der Spätantike etwas gegeben hat, das man zu Recht so bezeichnen kann.

⁷⁷ Die Bedeutung der platonischen Tradition wird stärker betont von Brauch (Anm. 17), S. 344–362, der aber ebenfalls die Bedeutung der Reichsideologie des zweiten Jahrhunderts für Julian stark betont.