„Grund, Fundament, Mauerwerk, Dach“? – Julians φιλοσοφία im Netzwerk seiner Briefe¹

Katharina Luchner

„Was nun Selbstbeherrschung und Mäßigung betrifft, mag ja ein Kaiser ein Philosoph sein. Aber wenn ein Philosoph versucht, einen Kaiser nachzuahmen, dann wird er unvermeidlich über seine eigenen Prinzipien stolpern.“² So wird Sokrates Scholastikos, der erste Kirchenhistoriker, der das Leben Julians einer Gesamt-Würdigung unterzieht, seine Ausführungen über den Kaiser schließen.

Der Kontext macht klar, dass es Sokrates an der eben zitierten Stelle nicht darum ging, Sonderregeln für die Realisierbarkeit von Platons Philosophen-Königs-Satz aufzustellen, sondern er nur noch einmal sein Urteil über Julian zusammenfasst: Der Neuplatoniker Julian ist, so vermerkt Sokrates offensichtlich mit gewisser Genugtuung, am Anspruch gerade seines philosophischen Lehrmeisters Platon gescheitert. Zumal gegen Ende seiner Ausführungen tut Sokrates alles, um Julian als für sein hohes Amt ungeeignet zu erweisen, ungeeignet weil er „nachts wach in seinem Zimmer sitzt und Reden komponiert“, weil er „diejenigen, die sich auf umfassende Bildung (παιδεία) verlegt haben, auf übertrieben schmeichelhafte Weise seines Schutzes würdigt, vor allem professionelle Philosophen (τοὺς ἐπαγγελλομένους φιλοσοφεῖν)“, so dass Sokrates' Julian von einer ganzen Schar von Scharlatanen und Sykophanten umgeben ist. Und ein „Philosoph“, so Sokrates weiter, könne sich zwar derartige Parteilichkeit und die

-
- 1 Zum Kontext des Titelzitates aus Epistula 8 (441c6/7) vergleiche unten S. 233. – Hier wie im Folgenden zähle ich die Briefe Julians nach der Ausgabe von Bidez (*L'Empereur Julien. Oeuvres complètes. Tome I, 2e Partie. Lettres et Fragments.* Hg. J. Bidez, Paris 1924. ²1960). Die Zeilenangaben folgen der dort geführten traditionellen Zählung der frühen Drucke, wo dies nicht möglich ist, wie beispielsweise im Fall der sechs Briefe, die erst durch den Fund von Papadopoulos-Kerameus, A., *Neue Briefe von Iulianus Apostata*, in: *Rheinisches Museum* 42 (1887), S. 15ff., hinzukamen, gebe ich Seiten- und Zeilenzahl nach Bidez (= B.).
 - 2 Dieses sowie die folgenden Zitate aus Sokrates Scholastikos, *Historia ecclesiastica* (alle aus 3,1) orientieren sich an: Sokrates, *Kirchengeschichte, Historia ecclesiastica*. Hg. G.C. Hansen (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Neue Folge 1), Bd. 1, Berlin 1990. – Sokrates begann seine *Historia* wohl etwa 423 und hat sie bis spätestens 443 abgeschlossen, schreibt also relativ zeitnah zu Julian, vergleiche Walraff, Martin, *Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 68), Göttingen 1997, S. 212.

daraus resultierende Feindseligkeit gegenüber den Christen³ leisten, ein Kaiser aber müsse über derartigem stehen.

Sokrates' Voreingenommenheit entspricht dem, was man aus anderen biographischen Einlassungen christlicher Autoren über den ‚Apostaten‘ kennt.⁴ Bemerkenswert sind freilich die Elemente, derer sich Sokrates bedient: Er zeichnet Julian in den referierten Passagen als nahezu weltfremden *homo litteratus*, der aus Liebe zur παιδεία (‚Bildung‘) – in Sokrates' Ausführungen erscheint die Philosophie gleichsam als deren ‚Unterdisziplin‘ – von Möchtegern-Philosophen und Betrügern umgarnt wird.⁵

Entkleidet man nun diesen Befund seiner Polemik, dann entspricht das Resultat – ein gebildeter Philosophen-Kaiser im Kreise von Gleichgesinnten – in etwa dem Eindruck, den man aus den uns erhaltenen Briefen⁶ des Kaisers, vor allem den Privatbriefen gewinnt. In den insgesamt etwa achtzig⁷ uns heute zugänglichen

-
- 3 Spätestens seit Bowersock, Glen, *Julian the Apostate*, London 1978 (hier S. 29: „no youth could have been more ripe for conversion than Julian in 351“), vertritt ein größerer Teil der Forschung die Ansicht, dass Julians ‚Konversion‘ zum Christentum bereits im Jahr 351 stattgefunden habe, beispielsweise auch wieder Bringmann, Klaus, *Kaiser Julian. Der letzte heidnische Herrscher* (Gestalten der Antike), Darmstadt 2004, der das berühmte ‚Selbstzeugnis‘ in Übersetzung abdruckt (S. 143). Für die Gegenposition vergleiche etwa Rosen, Klaus, *Kaiser Julian auf dem Weg vom Christentum zum Heidentum*, in: *Jahrbücher für Antike und Christentum* 40 (1997), S. 126–146, für einen Überblick unter stärkerer Einbeziehung der englischsprachigen Forschung siehe zuletzt ausführlicher die ‚Introduction‘ in: *Julian's against the Galileans*. Edited and translated by R.J. Hoffmann, Amherst/NY, 2004.
 - 4 Zu Julian in der biographischen Tradition vergleiche R. Braun, J. Richter (Hgg.), *L'empereur Julien. Vol. I: De l'histoire à la légende (331–1715)*, Paris 1978 sowie für einen Überblick über die neuere Forschung Elm, Susanna, *Historiographic Identities: Julian, Gregory of Nazianzus and the Forging of Orthodoxy*, in: *Zeitschrift für Antike und Christentum* 7 (2003), S. 263–280. Eine Zusammenstellung verschiedener Zeugnisse unter Einschluss einer annotierten Übersetzung der Passagen aus Sokrates' *Historia ecclesiastica* findet sich in Hoffmann (wie Anm. 3), S. 185–209.
 - 5 Zu einer – freilich *mutatis mutandis* – vergleichbaren Sichtweise Julians in der modernen Forschung siehe Rosen, Klaus, *Julian in Antiochia oder Wie eine Theorie in der Praxis scheitert*, in: *Politische Theorie und Praxis im Altertum*. Hg. W. Schuller, Darmstadt 1998, S. 217–230.
 - 6 Ich setze voraus, dass ein zunächst durch formale Kriterien wie Augustins *„habet quis ad quem scribat“* (Retractationes 2,20) deutlich unterscheidbares Genre ‚Brief‘ existiert und impliziert mit dieser Bezeichnung keine Stellungnahme in der meines Erachtens obsoleten Kontroverse ‚Brief versus Epistel‘. Im Übrigen weisen alle Briefe Julians meines Erachtens immer *auch* einen Willen zur ästhetischen Formung auf, mit einer posthumen Publikation musste Julian angesichts seiner Stellung ohnehin rechnen, mag er sich auch zu Lebzeiten gegen eine weitere Propagierung einzelner Briefe verwehrt haben, vergleiche beispielsweise Epistula 80.
 - 7 Die in der Sekundärliteratur genannte Anzahl schwankt relativ stark, da in überdurchschnittlich vielen Fällen die ‚Echtheit‘ einzelner Briefe (im Sinne der Autorschaft durch den historischen Julian) nach wie vor umstritten ist, vergleiche etwa die Diskussion um die nur in der *Historia ecclesiastica* des Sozomenos (5,16,5–17) überlieferte, für Julians Begriff der φιλοθροπία wichtige Epistula 84: Ihn hielt Bidez (wie Anm. 1) für ‚echt‘, worin ihm beispielsweise Weis (wie Anm. 36, dort Epistula 39), S. 295f. und Wright (wie Anm. 36, dort Epistula 22), S. 66–73 folgen, während erst jüngst Van Nuffelen, Peter, *Deux fausses lettres de Julien l'Apostat*, in: *Vigiliae Christianae* 56 (2002), S. 131–150 sich dagegen ausgesprochen hat. Bringmann (wie

Briefen, sicherlich nur ein kleiner Teil einer ursprünglich wesentlich umfangreicheren Korrespondenz,⁸ sieht man den Kaiser tatsächlich oftmals vor allem als typischen πεπαιδευμένος („Gebildeten“)⁹ des vierten Jahrhunderts in einem Netzwerk¹⁰ von Freunden und Gleichgesinnten.¹¹ Was dieser Julian unter „Philosophie“ (φιλοσοφία) versteht, ist, wie zu zeigen sein wird, oftmals eigentliche Grundlage für eine Korrespondenz, die in Übereinstimmung mit sowie als bewusster Spiegel der eigenen Weltanschauung verfasst wird.

Julians Briefe erfreuen sich nun seit ihrer ersten Sammlung (wohl noch im vierten Jahrhundert)¹² und weit über Byzanz hinaus enormer Beliebtheit und sind dementsprechend in der gesamten Forschung zu Julian präsent. Man verwendet die Briefe vor allem als Quellen für Julians intellektuelle sowie faktenhistorische Biographie oder zieht Verbindungslinien zu seiner Politik einerseits beziehungsweise seinem literarischen Schaffen andererseits.¹³ Beides soll deshalb hier nur am Rande in den Blick kommen. Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es vielmehr, gleichsam im Sinne eines „entpolemisierten Sokrates“, die Briefe Julians in ihrer Funktion als Netzwerk konstituierende Medien und dementsprechend als

Anm. 3), S. 130–132, äußert wiederum keine Zweifel. Wo nicht anders vermerkt, folge ich Bidez (wie Anm. 1).

8 Vergleiche hierzu Bidez (wie Anm. 1), S. I–XVII.

9 Zum Begriff des πεπαιδευμένος, der ein stark der Rhetorik verpflichtetes, jedoch insgesamt sich auf die Bildung der „großen“ (das heißt: klassischen) Zeit Griechenlands beziehendes Ideal verkörpert, siehe Penella, Robert J., *Greek Sophists and Philosophers in the Fourth century A.D.*, Leeds 1990; zur Konstituierung dieses Ideals siehe Bowersock, Glen W., *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford 1969 sowie Schmitz, Thomas, *Bildung und Macht. Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit* (Zetemata. Monographien zur Klassischen Altertumswissenschaft. 97), München 1997.

10 Ich benutze den Begriff „Netzwerk“ in seiner medientheoretischen Bedeutung, er zielt dann „auf die topologische Gestalt von Netzen und Vernetzungen sowie das ihnen damit eingeschriebene funktionale Potential – auf grundlegende Strukturen ... , deren Genesis und Geltung“, so Freyermuth, Gundolf S., „Netzwerk“, in: *Grundbegriffe der Medientheorie*, Hg. A. Roesler/B. Stiegler, Paderborn 2005, S. 200–209; zum hier zugrunde gelegten Medienbegriff vergleiche unten Anm. 14.

11 Und tatsächlich nachts, beim Schein der Lampe, (hier:) seine Briefe verfassen, vergleiche Epistula 4: 428b4.

12 Vergleiche hierzu Caltabiano (wie Anm. 13), S. 12ff.

13 Die umfangreichste neuere Darstellung zur gesamten Briefsammlung ist die 141 Seiten umfassende Einleitung zu Caltabianos Übersetzung (Caltabiano, Matilde, *L'Epistolario di Giuliano Imperatore. Saggio storico, traduzione, note e testo in appendice* (*Koinōnia*. Collana di Studi e Testi dell'Associazione Tardoantichi. 14), Napoli 1991); auch sie verfolgt primär ein historisches Interesse, vergleiche S. 129–141 („III. Il valore storico“) und resümiert S. 141: „Proprio l'epistolario – e in questo consiste il suo principale valore storico – documenta che Giuliano fu profondamente convinto del proprio progetto riformatore e che, nonostante i numerosi ostacoli, di cui con lucidità e prontezza si rese conto, non cessò fino all'ultimo di tentarne la realizzazione.“ – Zum speziell in den Briefen vorausgesetzten Bildungshorizont vergleiche Malosse, Pierre-Louis, Πολιτικός καὶ πολυπράγμων: culture et action dans les lettres de Julien, in: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1993, S. 348–356.

Vermittlungsinstanz bestimmter aufeinander bezogener intellektueller und ethischer Werte zu analysieren.¹⁴

Wenn man sich hierbei auf die Selbstpräsentation des Briefeschreibers Julian einlässt, begegnet man besonders häufig dem Philosophen Julian, beziehungsweise wird in immer wieder neuen Artikulationsformen damit konfrontiert, wie der Briefschreiber Julian als Philosoph gesehen werden wollte. Zwar findet in den Briefen in der Regel keine ausführliche Auseinandersetzung mit philosophischen Inhalten oder gar eine tiefer gehende Aufarbeitung historischer oder zeitgenössischer philosophischer Kontroversen statt. Und wie zu erwarten, treten in einzelnen Briefgruppen (etwa den Sendschreiben an die Städte mit ihren konkreten politischen Anweisungen)¹⁵ philosophische Gedanken fast völlig zurück. Trotzdem schimmert, nahezu unabhängig vom sonstigen Gegenstand des jeweiligen Briefes, in einer Vielzahl der uns erhaltenen Briefe gleichsam eine Art philosophischer Grundierung durch.

Die „wahre Philosophie“¹⁶ stellt offenbar auch und gerade in den Briefen einen zentralen intellektuellen und, wie wir sehen werden, ethisch hoch aufgeladenen Wert dar. Ohne diese φιλοσοφία sind für Julian weder ‚Freundschaft‘ (φιλία) noch ‚Bildung‘ (παιδεία) oder gar recht verstandener ‚Götterdienst‘, also Kult und Frömmigkeit (εὐσέβεια) denkbar. In diesem Sinne ergeben die Briefe kein vollständiges oder gegenüber dem übrigen Oeuvre völlig neues Bild dessen, was Julian unter ‚Philosophie‘ verstanden wissen wollte.¹⁷ Gerade in der in ihrem Umfang traditionell gewissen Beschränkungen unterworfenen Form ‚Brief‘¹⁸ treten aber einzelne Aspekte von Julians Philosophie-Begriff plastisch hervor und erlauben so schlaglichtartig einen Einblick in die Wertewelt der paganen Eliten des vierten Jahrhunderts.

14 Der hier verwendete Medienbegriff ist kulturgeschichtlich orientiert und folgt Literatur und Kulturwissenschaften. Positionen, Theorien, Modelle, Hg. H. Böhme/K. R. Scherpe, Reinbek 1996, S. 17: Medien sind in diesem Sinne „historisch und systematisch als das [zu verstehen], worin Wahrnehmung, Fühlen und Denken seine charakteristischen Formen und Darstellungen findet“; sie sind dann „nicht nur die gegenüber austauschbaren Zwecken indifferenten Mittel der sie beherrschenden oder vorgängigen Kommunikation, sondern gesellschaftliche Vermittlungsinstanz kultureller Selbstbilder, Vorbilder und Fremdbilder“, vermitteln also über ihren pragmatischen Zweck hinaus immer auch gewisse Werte der sie hervorbringenden und nutzenden sozialen Einheiten, so Tholen, Georg Christoph, ‚Medium/Medien‘, in: Roesler/Stiegler (wie Anm. 10), S. 150–172, hier: S. 156. – Für einen breiter angelegten Überblick zu den damit aufgeworfenen Problemen vergleiche Mai, Manfred, Medien als soziales System, in: Mediensoziologie. Grundfragen und Forschungsfelder, Hg. M. Jäkel, Wiesbaden 2005, S. 255–271.

15 Vergleiche hierzu unten Anm. 21.

16 Wiederholt spricht Julian von „wahren Philosophen“, so etwa in Epistula 13: 20, 13–15 B., zitiert unten S. 233.

17 Zu sehr unterliegen wir hier unter anderem den Zufälligkeiten der Überlieferung, sowohl was die absolute Anzahl der erhaltenen Schreiben anbelangt, als auch was ihre zeitliche Verteilung betrifft; die datierbaren Briefe gehören allesamt in die relativ kurze Zeitspanne von Ende 357 bis Frühjahr 363, kurz vor dem Tod Julians, vergleiche Caltabiano (wie Anm. 13), S. 15.

18 Auch Julian rekurriert darauf, dass ein Brief nicht zu lang sein sollte, so Epistula 98: 401d2/3.

Dem damit umrissenen Themenhorizont nähere ich mich in zwei Schritten: Eine knappe Bestandsaufnahme etabliert den Netzwerkcharakter der unter Julians Namen überlieferten Briefe (1). Auf dieser Grundlage werden dann wesentliche Aspekte der ‚wahren Philosophie‘ des Julians der Briefe anhand paradigmatischer Passagen herausgearbeitet (2).

1. Bestandsaufnahme: Ein Netzwerk aus Briefen

Das uns erhaltene Corpus der Briefe Julians ist, verglichen mit anderen Sammlungen der Spätantike und zumal des vierten nachchristlichen Jahrhunderts, in seinem Umfang eher überschaubar.¹⁹ Beschränkt man sich auf die gemäß der *communis opinio* authentischen Briefe (im Sinne der Verfasserschaft durch die historische Person Julian) so sind diese an gut über dreißig²⁰ unterscheidbare Einzelpersonen und wohl sieben Gruppen-Empfänger²¹ gerichtet. Von den Einzelpersonen sind zwei mit dem Kaiser verwandt,²² siebzehn kann man zu seinen engsten Freunden, seinen Freunden oder Bekannten rechnen,²³ wobei Julian die

-
- 19 Vergleiche etwa für den Westen die Briefsammlungen eines Augustin (etwa 270+29 Briefe), Symmachus (etwa 900+49 Briefe), Gregors des Großen (um 850 Briefe); für den Osten vor allem Libanios (über 1500 Briefe), Isidor von Pelusium (ursprünglich wohl 3000, jetzt mehr als 2000 Briefe) oder Neilos von Ankyra (über 1000 Briefe).
- 20 Die Ungenauigkeit der folgenden Zahlenangaben trägt dem Umstand Rechnung, dass in mehreren Fällen kein Empfängername überliefert ist, so dass der Adressat oftmals nur erschlossen werden kann.
- 21 Es handelt sich hierbei um die Bürger von Alexandria, Bostra, Edessa, Byzakener und Thraker, den Berufsstand der Ärzte sowie eine nicht näher spezifizierte Gruppe (Epistula 136b). – Für Epistula 198 haben Wright (wie Anm. 36), S. XXII f., und Weis (wie Anm. 36), S. 313 f., sicherlich recht, dass der überlieferte Gruppenadressat („An die Argiver“) nicht zutreffen kann, sondern es sich um ein Empfehlungsschreiben für die im Brief genannten Diogenes und Lamprias, wohl an den neuernannten Prokonsul von Achaia, handelt. Caltabiano (wie Anm. 13) hält, meines Erachtens zu Unrecht, an der ‚Unechtheit‘ fest und übersetzt und kommentiert Epistula 198 deswegen nicht. Bidez (wie Anm. 1) hatte die Frage offen gelassen, schon Asmus, Rudolf, Zur Kritik und Erklärung von Julian Epistula 3* und 35, in: *Philologus* 72 (1913), S. 115–124, sich jedoch vehement für die ‚Echtheit‘ ausgesprochen.
- 22 Vergleiche Epistulae 28 und 80 an Julians homonymen Onkel sowie Epistula 17b an Constantius.
- 23 Euagrios (Epistula 4), Eumenios und Pharianos (Epistula 8), Alypios (Epistulae 9. 10), Priskos (Epistulae 11–13), Oreibasios (Epistula 14), Maximus (Epistula 19), Eutherios (Epistula 29), Eustathios (Epistulae 34. 35), Philippos (Epistula 40), Eustochios (Epistula 41), Aristoxenos (Epistula 70), Libanios (Epistulae 96–98), Plutarchos (Epistula 153), Diogenes (Epistula 199), Dositheos (Epistula 200), Himerios (Epistula 201). – Die ‚Echtheit‘ der drei letztgenannten Briefe hält Bidez (wie Anm. 1) für zweifelhaft, ich folge für Epistula 201 Weis (wie Anm. 36, dort Epistula 16), S. 256 f., der von der ‚Echtheit‘ ausgeht, gegen Epistulae 199 und 200 bringt auch er (S. 255 f.) ihren musterbriefhaften Zuschnitt in Anschlag, S. 256: „Es ist kaum vorstellbar, dass Julian diese nichtssagende Stilübung verfasst haben soll.“ Dies scheint mir kein hinreichendes Argument gegen die Verfasserschaft Julians zu sein, siehe unten S. 229.

formelhaften Wendungen des Briefstils hier durchaus mit gewisser Differenzierung gebraucht (siehe im Anschluss S. 227), etwa dreizehn Einzelpersonen erhalten Schreiben mit eher amtlichem Anlass²⁴ und zu sechs Empfängern steht Julian in Dissens oder offener Gegnerschaft.²⁵ Die Adressaten der Briefe gehören allesamt der Oberschicht des Reiches beziehungsweise lokalen Eliten an: Etwa zehn Personen bekleiden in ihrem Leben einmal ein höheres Amt in der Reichsverwaltung beziehungsweise beim Militär (oder haben dies bereits vor dem Zeitpunkt des jeweiligen Briefes getan),²⁶ bei etwa vierein handelt es sich um professionelle Philosophen, etwa drei sind Rhetorik-, Professoren‘ oder professionelle Vortrags-Redner (‘Sophisten’),²⁷ zwei Ärzte und fünf Priester beziehungsweise Priesterinnen paganer Kulte.²⁸ In wohl nur einem einzigen Fall bekleidet ein Einzel-Adressat ein höheres Amt in der christlichen Kirche, in wenigen (etwa drei) Fällen kann man immerhin annehmen, dass es sich bei den Adressaten um Christen handelt, meistens Anhänger häretischer Bewegungen.²⁹ Hinzu kommen die in den Briefen erwähnten Personen: Auch ihre Zahl beläuft sich noch einmal auf über fünfzig, immerhin gut die Hälfte davon wird namentlich genannt.³⁰

-
- 24 Maximinus (Epistula 19), Hermogenes (Epistula 33), Zenon (Epistula 58), Kallixeine (Epistula 81), Atarbios (Epistula 83), Arsakios (Epistula 84, hierzu aber oben Anm. 7), Theodora (Epistula 85–86, vielleicht die ohne Empfängernamen überlieferte Epistula 87), Theodoros (Epistula 89a u. 89b, letztere wiederum ohne Empfängernamen überliefert), Porphyrios (Epistula 106), Ekdikios (Epistulae 107–109. 112), Leontios (Epistula 152) sowie Epistula 79 (unten Anm. 130) und Epistula 88 an Anonymi, offenbar einen paganen Priester beziehungsweise einen Beamten in Milet.
- 25 Constantius (Epistula 17b), Proharesios (Epistula 31), Basileios (Epistula 32), Aëtios (Epistula 46), Dionysios Neilos (Epistula 82), Photeinos (Epistula 90, hierzu unten Anm. 29).
- 26 Sicher wissen wir dies bei Alypios, Atarbios, Constantius II, Dionysios Neilos, Ekdikios, Julianos (dem Onkel), Leontios und Porphyrios; die Fälle von Libanios, Hermogenes und Proharesios sind nicht völlig klar, vergleiche zu den Genannten Caltabianos (wie Anm. 13) Einträge S. 40–55.
- 27 Aristoxenos, Eustathios, Maximus und Priskos beziehungsweise Libanios, Philippos und Proharesios. Über Eustochios (Epistula 41) wissen wir nur sehr wenig, vermutlich war er Rhetor, vergleiche Caltabiano (wie Anm. 13), S. 46f., zum unsicheren Fall des Plutarchos (Epistula 153 vergleiche unten Anm. 52).
- 28 Oreibasios und sein Lehrer Zenon beziehungsweise Kallixeine, Arsakios (Epistula 84, hierzu aber oben Anm. 7), Theodora, Theodoros und der Anonymus von Epistula 79 (unten Anm. 130).
- 29 Die Identifizierung des Basileios von Epistula 32 mit dem großen Kappadokier, die noch Bowersock (wie Anm. 3), S. 64 glaublich schien, wird heute meist zurückgewiesen, vergleiche Caltabiano (wie Anm. 13), S. 43, so dass nur noch Photeinos, der Empfänger der stark fragmentarischen Epistula 90 übrig bleibt; es handelt sich hier nach allgemeiner Ansicht um den häretischen Bischof von Sirmium, so auch Caltabiano (wie Anm. 13), S. 48. Wie Photeinos Sabellianer so war beispielsweise Aëtios (Epistula 46) Anhomoier, vergleiche Caltabiano (wie Anm. 13), S. 40.
- 30 Besonders häufig rekurriert Julian hierbei auf Verwandte, vergleiche etwa Epistula 4: 426d2 (seine Großmutter), Epistula 80: 89, 25 B. (seine Gattin), Epistula 98: 401c4/5 (sein Vetter, sein Stiefbruder), vor allem auf Constantius (beispielsweise Epistulae 28: 382b5, 46: 404b2, 59: 443b3 *et multis aliis locis*), wie Julian auch brieftypisch häufig auf Verwandte beziehungsweise Familienangehörige seiner Adressaten Bezug nimmt, beispielsweise Epistula 13: 20, 17/18 B.

Damit schieben sich, was die Adressaten betrifft, rein formal drei Bezugssysteme ineinander: 1. Deren persönliche Beziehungen zu Julian, 2. Ihre Professionen und – mit Letzterem teilweise identisch: – 3. Ihr religiöses Bekenntnis. Was die persönlichen Beziehungen betrifft, unterscheidet Julian in der Regel das jeweilige Nahverhältnis einer Person (oder Personengruppe) zu sich selbst weiter: Hier reicht die Spanne möglicher Bezeichnungen beziehungsweise Anreden von einem unverbindlicheren oder auch freundlich vertrauten γνώριμος („Bekannter“)³¹ über die Zuschreibung eines *Philia*-Verhältnisses („Freundschaft“) an ein Kollektiv (φίλοι, gelegentlich auch ἑταῖροι) oder, signifikanter, an eine Einzelperson (φίλος) und die Selbstbezeichnung des Sprechers der Briefe als φίλος („Freund“)³² bis hin zur emphatischen Anrede als Freund, auch in der üblichen Formel der Zeit ὦ φίλε κεφαλὴ (wörtlich: „o geliebtes Haupt“).³³ Die Stufe engster Verbundenheit stellt die nicht selten durch superlativische Adjektivwendungen verstärkten Anrede in einem durch die seelische Verbundenheit gestifteten Verwandtschaftsverhältnis dar („ersehntester und mir so überaus lieber Bruder“, „lieber Vater“, etc.).³⁴

Diese an sich wenig spezifischen „Titel“ setzt Julian bewusst ein. Dies zeigt zum einen der Umstand, dass sie offenbar nicht beliebig austauschbar sind. Zum anderen wird dies dort deutlich, wo unser Briefschreiber selbst über die Zuschreibung von φιλία an einen Adressaten reflektiert. So setzt etwa eine Art „Beförderungsschreiben“ an den Oberpriester Theodoros,³⁵ mit folgenden Worten ein (*Epistula* 89a: 452a1–3):

Ich wende mich an Dich mit einem – im Vergleich zu den [*scilicet* Schreiben an die] anderen [*scilicet* Priester] – Brief persönlicherer Art (ἰδιαιτέρον ἐπιστολῆς εἶδος),

(die Kinder des Priskos) oder *Epistula* 201: 412b1ff. (die Lebensgefährtin und die Kinder des Himerios).

- 31 In diesem Sinne *Epistula* 78: 375a5, dort in Abgrenzung von *philoí*. – In *Epistula* 89a: 452b10 begegnet γνώριμος im Sinne von „Vertrauter“, da Julian hier den Gedanken weiterführen will, dass *philia* auf „Kennen“, *gnōsis*, beruht, vergleiche das Zitat unten im Haupttext.
- 32 So nennt Julian die Alexandriner φίλοι (*Epistula* 111: 435a2), in *Epistula* 32: 381c5 bezeichnet er seinen unmittelbaren Freundeskreis als ἑταῖροι; Zuschreibungen von φιλία an Einzelpersonen erfolgen beispielsweise in *Epistula* 34: 61, 17/18 B. („Du hast mich als Freund“), *Epistula* 41: 388a6 („schon lang bist Du mein Freund“), *Epistula* 32: 381b1 („Du wirst als Freund zum Freunde kommen“), *Epistula* 153: 429b2/3 („Brief von einem Freund an einen Freund“); direkte Bezeichnung etwa in *Epistula* 201: 412b7 („ersehntester der Freunde“).
- 33 So *Epistula* 4: 428b1, ähnlich *Epistula* 36: „Du in jeder Hinsicht göttliches und heiliges Haupt“ (ὦ πάντα θεία καὶ ἱερὰ κεφαλὴ).
- 34 So beispielsweise gegenüber Alypius *Epistula* 10: 404b2/3 („ersehntester und geliebtester Bruder“), Priskos *Epistulae* 11: 425d1/2 und 13: 20, 17 B., Libanios *Epistulae* 96: 374d8 und 97: 178, 11 B. oder Hermogenes *Epistula* 33: 390a6 (ὦ φίλε πάτερ „lieber Vater“).
- 35 Theodoros, *PLRE* (= A. H. M. Jones/J. R. Martindale/J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Volume I: A.D. 260–395, Cambridge 1971) sub voce „Theodoros 8“ (I 897), ist uns nur aus Julians Briefen (*Epistula* 30, *Epistula* 79?) bekannt und war wohl Oberpriester von Asien. Caltabiano (wie Anm. 13), S. 185, datiert *Epistula* 89a auf Anfang 363.

weil du, wie ich meine, auch in einem innigeren Freundschaftsverhältnis zu mir stehst als die anderen (σοι ... πλέον μέτεστι τῆς πρὸς ἐμὲ φιλίας).³⁶

Im Anschluss wird klar, dass es sich hierbei um eine *φιλία* handelt, die nicht auf persönlichem Umgang, sondern auf Julians Wissen um den gemeinsamen philosophischen Lehrer (ἡμῖν ὁ κοινὸς καθηγεμών), Maximus,³⁷ beruht (*Epistula* 89a: 452a3–c2). Explizit annonciert Julian deshalb im Folgenden, dass er hierfür die von ihm ansonsten stets berücksichtigte Unterscheidung zwischen bloßem ‚Kennen‘ (hier: *γνώσις*) und echter Freundschaft (*φιλία*) gleichsam suspendiert habe (*Epistula* 89a: 452b2–8):

Und dabei halte ich es sonst [...] mit dem Grundsatz, dass es zur Freundschaft des Kennens bedürfe (χρὴ *φιλίας* μὲν *γνώσιν*), zum Kennen aber der Erprobung (*γνώσεως* δὲ *πεῖραν*).

Als ‚Normalfall‘ wird somit die oben beschriebene relative Stufung des jeweiligen Nahverhältnisses vorausgesetzt. Damit verfügt der Julian der Briefe über ein differenziertes Instrumentarium, mittels dessen er die jeweilige Distanz des Adressaten zu sich selbst schon durch die jeweilige Bezeichnung annonciieren kann. Die im Brief besprochenen Inhalte erlauben dann natürlich eine noch feinere Abstimmung. Zusammen genommen bestimmen Anrede und zusätzliche Information durch die im Brief enthaltenen Inhalte – technisch gesprochen – exakt die relative Länge derjenigen Kante des Netzwerkes, durch die sich der Adressat mit dessen zentralen Knotenpunkt,³⁸ Julian, verbunden wissen darf.

Die somit etablierte, in der Zweierbeziehung des einzelnen Briefes (Julian und Adressat) recht überschaubare Konstellation bedarf in der Tat solch einfacher Orientierungspunkte, sobald sie in die Realität der sozialen Beziehungen um den Kaiser eingebunden wird. Selbst wenn man sich nämlich auf den Horizont brieflicher Kommunikation beschränkt, wird der Kontakt zwischen Sender und Adressaten in vielen Fällen weiter ausgedehnt. Man schreibt einander nämlich nicht nur über gemeinsame Bekannte; in der Regel interagieren die mit Julians Briefen bedachten Personen auch – gleichsam unter Aussparung des zentralen Knotenpunktes – direkt miteinander und/oder den im Brief Erwähnten, worauf dann Julian wiederum Bezug nimmt.

36 Vergleiche hier und im Folgenden für die längeren Zitate aus den Briefen neben Bidez (wie Anm. 1) die Übersetzungen von Goessler (Kaiser Julian der Abtrünnige, Die Briefe. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von L. Goessler, Zürich/Stuttgart 1971), Weis (Julian. Briefe. Griechisch-deutsch B.K. Weis (Hg.), München 1973) sowie Wright (The works of the Emperor Julian. Translated and annotated by W.C. Wright, Bd. III, London/New York 1923, Neudruck 1953) und Caltabiano (wie Anm. 13).

37 Es handelt sich um den Neuplatoniker Maximus aus Ephesos, den Empfänger von *Epistula* 26 (unten S. 229 und 250), der vor allem auch für seine theurgischen Fähigkeiten berühmt war; vergleiche *PLRE* (wie Anm. 35) sub voce ‚Maximus 21‘ (I 583/584).

38 Zu den Begrifflichkeiten vergleiche Freyermuth (wie Anm. 10), S. 202.

So übersendet etwa die Priesterin Theodora durch den Boten Mygdonius³⁹ dem in Antiocheia weilenden Kaiser einen (uns nur erschließbaren) Neujahrs(?)-Brief. Julian antwortet Theodora, wohl an der Jahreswende 362/3,⁴⁰ mit *Epistula* 86. Aus *Epistula* 86 geht hervor, dass Theodora gleichzeitig an den seit Januar 362 am Hofe weilenden Lehrer Julians, den Neuplatoniker und Thaumaturgen Maximus aus Ephesos⁴¹ geschrieben hat, um sich über die Feindseligkeit des Seleukos,⁴² eines anderen Priesters, zu beschweren und Maximus dies Julian mitgeteilt hat. Julian nimmt als Reaktion darauf in *Epistula* 86 Seleukos ausdrücklich als seinen φίλος in Schutz (148, 6 B.) und erteilt Theodoras ‚Feindschaft‘ (ἀπέχθεια, 148, 17 B.) insofern eine Absage, als er sie auf deren eigenes Fehlverhalten zurückführt.

Die Verbindungen der hier unmittelbar beteiligten Personen – Theodora, Mygdonius, Maximus und Seleukos – mit Julian beziehungsweise untereinander reichten aber noch über den Horizont von *Epistula* 86 hinaus: An Maximus ist ein Schreiben Julians aus dem Jahr 361, also noch vor dessen Berufung zum Hof erhalten (*Epistula* 26).⁴³ Außerdem besitzen wir eine weitere, recht knappe Note an Theodora (*Epistula* 85), wohl ebenfalls gegen Ende des Jahres 362 versandt.⁴⁴ Mygdonius, Seleukos und vielleicht auch Theodora sind außerdem mit Libanios,⁴⁵ dem Empfänger der julianischen Briefe 96–98, bekannt: In der Sammlung der Libanios-Briefe finden sich zwei recht freundschaftliche Episteln des Rhetors an Mygdonius⁴⁶ und fünf ebensolche an Seleukos.⁴⁷ Und wenn Bidez recht hät-

39 Theodora, Empfängerin der Briefe 85, 86 und vielleicht 87, gilt heute gemäß *PLRE* (wie Anm. 35) sub voce ‚Theodora 3‘ (I 895) meist als nur aus den Briefen Julians bekannt, siehe aber auch unten Anm. 48. Mygdonius war *Castrensis sacri palatii* von 346 und Freund des Libanios, vergleiche Libanios’ *Epistula* 557 Förster sowie *PLRE* sub voce ‚Mygdonius‘ (I 614).

40 Zur Datierung sowie zum erschlossenen Brief der Theodora vergleiche Caltabiano (wie Anm. 13), S. 182, sowie Weis (wie Anm. 36, dort *Epistula* 45), S. 303f.

41 Vergleiche oben Anm. 37.

42 Seleukos, vielleicht mit Caltabiano (wie Anm. 13), S. 262 Anm. 5, gemäß Libanios’ *Epistula* 499 Förster ein Rhetor, ist seit 353 mit Julian befreundet (vergleiche Libanios’ *Epistula* 13 Förster), aller Wahrscheinlichkeit nach wird er 362 zum Oberpriester (und Statthalter?) von Kilikien (?) ernannt (vergleiche Libanios’ *Epistulae* 770 und 771 Förster), noch im selben Jahr bekleidet er ein Amt bei Hofe, vergleiche *PLRE* (wie Anm. 35) sub voce ‚Seleucus 1‘ (I 818/819).

43 Vergleiche unten S. 250.

44 Vergleiche zu den Datierungen Caltabiano (wie Anm. 13), S. 153 und 182.

45 Zu Libanios *PLRE* (wie Anm. 35) sub voce ‚Libanius 1‘ (I 505–507), zum komplexen Verhältnis zwischen Julian und Libanios Wiemer, Hans-Ulrich, Libanios und Julian. Studien zum Verhältnis von Rhetorik und Politik im vierten Jahrhundert n.Chr., München 1995 sowie zuletzt Wintjes, Jorit, Das Leben des Libanios (Historische Studien der Universität Würzburg. 2), Rahden/Westfalen 2005, hier: S. 119–133.

46 Vergleiche Libanios, *Epistulae* 557 und 604 Förster, zur Datierung Seeck, Otto, Die Briefe des Libanios (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur N.F. XV. 1.2), Leipzig 1906 (Nachdruck Hildesheim 1966), S. 219, sowie Petit, Paul, Les Fonctionnaires dans l’oeuvre de Libanios. Analyse prosopographique. Préface de A. Chastagnol (Centre de Recherches d’Histoire Ancienne. 134), Paris 1994, Nr. 203.

te,⁴⁸ wäre Theodora möglicherweise die Witwe des mit Libanios verwandten Thalassios, der während der Amtszeit des Gallus *Praefectus praetorio Orientis* gewesen ist. Theodora wäre dann indirekt gleichsam ‚zweifach‘ mit Julian ‚bekannt‘: Sozusagen ‚familiär‘ über den ihr mittelbar verwandten Libanios und ‚dienstlich‘ über Julians Halbbruder Gallus, unter dem ihr Mann in der Reichsverwaltung tätig war. Derartige Netzstrukturen, deren Verästelungen sich nahezu beliebig weiterverfolgen ließen und die, wie zuletzt im Falle des Seleukos und der Theodora, sogar auf andere Netzwerke, hier die Briefe des Libanios, übergreifen können, deuten sich an mehreren Stellen der Sammlung der julianischen Briefe an,⁴⁹ so dass es eine eigene Aufgabe wäre, diese Strukturen im einzelnen zu analysieren und darzustellen.

Für unsere Zwecke ist es ausreichend festzuhalten, dass Julian mittels der Briefe ein Netzwerk um sich herum errichtet, als dessen zentraler Knotenpunkt er selbst fungiert. Dass dieses Netzwerk Werte transportiert, die den je pragmatischen Anlass des Einzelbriefes übersteigen, wird im Folgenden anhand des in den Briefen vertretenen *philosophia*-Begriffes exemplifiziert.

2. Die *Philosophia* der Briefe: Zwischen Freundschaft, Bildung und religiös-politischem Engagement

2.1 *Philosophia* und *Philia* (‚Freundschaft‘)

Sich der gegenseitigen ‚Freundschaft‘ (φιλία) zu versichern, ist seit jeher zentrales Anliegen jedes Briefverkehrs: Zusammen mit dem Sprechen vom Brief als ‚halbiertem‘ Dialog, der Formel vom Brief als ‚Bild der Seele‘ (εἰκὼν τῆς ψυχῆς) ist es eben die Freundschaftsbezeugung (φιλοφρόνησις), die schon in den frühesten uns fassbaren theoretischen Abhandlungen zur Epistolographie unter die Grundcharakteristika des Briefes gezählt wird.⁵⁰

47 Vergleiche Libanios, Epistulae 499, 497, 770, 1473 und 1508 Förster sowie Seeck (wie Anm. 46), S. 272f.

48 So nach Seeck (wie Anm. 46), S. 289, wieder Bidez (wie Anm. 1), S. 99. Schon Weis (wie Anm. 36), S. 197, meldet hieran Zweifel an, ebenso, im Gefolge von *PLRE* (wie Anm. 39) Caltabiano (wie Anm. 13), S. 54, doch scheinen mir Seecks (a.a.O.) Schlussfolgerungen aus den betreffenden Libanios-Briefen nicht völlig obsolet.

49 Die meisten Überschneidungen ergeben sich natürlich schon aufgrund der schieren Anzahl der Libanios-Briefe mit dieser Sammlung (vergleiche etwa zu Julians Epistulae 9 und 10 an Alypius Libanios’ Epistulae 324 und 1395 Förster), doch ließe sich das Netz an Beziehungen sowohl in christliche als auch in die neuplatonischen Netzwerke hinein weiter verfolgen, vergleiche etwa Julians Epistulae 34 und 36 mit Libanios’ Epistula 123 und 463 Förster, aber auch Basileios’ (hier: Basileios ‚der Große‘) Epistula 1 Courtonne.

50 Vergleiche hierzu Thraede, Klaus, Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik (Zetemata. 48), München 1970, der a.a.O. 17–25 die genannten Topoi anhand von Demetrios’ *Peri hermeneias* 223–35: 47,27–49,25 Radermacher bespricht. Zum sogenannten philophronetischen Brief ver-

Der Briefschreiber Julian kennt und benutzt derartige Brief-*Topoi* durchaus *auch* in ganz traditioneller Weise, das heißt ohne die altbekannten Prägungen mit neuen Konnotationen zu versehen. In diesem Sinne bestätigt er etwa in einem Schreiben an den bereits erwähnten Priester Theodoros⁵¹ den Erhalt von dessen Brief mit folgenden Worten (*Epistula* 30: 56, 5–9 B.):

In welche Gemütsverfassung ich geriet, als ich [...] dein Schreiben immer wieder durchlas, vermag ich mit Worten gar nicht auszudrücken: heitere Ruhe und Herzensfreude erfüllten mich, und *als ob ich ein Bild deines edlen Wesens vor mir sähe* (ὥσπερ εἰκόνα τινα τοῦ γενναίου σου ... τρόπου), küsste ich den Brief.

Julian formuliert hier also beinahe ‚dem Handbuch entsprechend‘ seine Freude über den von Theodoros übersandten Brief mittels des *Topos* vom ‚Seelen-Bild‘.

Dementsprechend finden sich mehrere, vor allem kürzere Briefe, die in vergleichbarer Weise dem Grundmuster des philophronetischen Briefes folgen, das heißt deren nahezu alleiniger Anlass die Kontaktpflege ist. Zwischen einer kurzen Bezugnahme auf den Schreibenden selbst (A), beispielsweise dessen Gesundheitszustand und der typischen, abschließenden Bitte um briefliche Antwort (B) wird dort im Mittelteil – oftmals als eine Art Überleitung von (A) zu (B) – der Freundschaftsgedanke formuliert. In diesem Sinne heißt es etwa in einem Schreiben an (den uns in seiner Identität nicht mit letzter Sicherheit bestimmbar) Plutarchos⁵² (*Epistula* 153: 429b1–3):

Dies [die vorangegangene Auskunft über den eigenen Gesundheitszustand] ist eine Einleitung, wie es meiner Meinung nach keine bessere gibt für einen Brief, der von einem Freund an einen Freund gerichtet wird (ἐπιστολῇ φίλῳ παρὰ φίλου πεμπομένη).

Gerade wegen ihrer in gewisser Weise stereotyp wirkenden Lehrbuchhaftigkeit wurden eben diese kurzen Stücke unter den Briefen Julians vor allem in der älteren Forschung immer wieder in ihrer ‚Echtheit‘ (im Sinne der Verfasserschaft durch den historischen Julian) verdächtigt.⁵³ Nachdem aber derartige kurze, mus-

merkt er (S. 24): „das ‚Wesen‘ des Briefes schlechthin ist die φιλοφρόνησις, sein spezifischer Inhalt sind φιλοφρονήσεις, Freundschaftsbekundungen, [...]. Im Brief [...] spielt sich *philia* ab“.

51 Vergleiche oben Anm. 35. – Caltabiano (wie Anm. 13), S. 155, datiert *Epistula* 30 auf Winter 358/9.

52 Gegen *PLRE* (wie Anm. 35) sub voce ‚Plutarchus 5‘ (I 708) identifiziert Chanotis, Angelos, Plutarchos, *praeses insularum* (Prosopography of the Later Roman Empire I Plutarchus 4), in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 68 (1987), S. 227–231, den Plutarchos unseres Briefes nicht mit dem Neuplatonischen Philosophen aus Athen. Ihm scheint Caltabiano (wie Anm. 13), S. 52 zu folgen; *Epistula* 153 gehört freilich weiterhin zu den nicht datierbaren Briefen, vergleiche Caltabiano (wie Anm. 13), S. 215.

53 Siehe auch oben Anm. 23. Für ältere Literatur sowie eine Diskussion des Problems vergleiche Caltabiano, Maria, Osservazioni su alcuni personaggi dell’ambiente di Giuliano Apostata, in: *Paideia* 28 (1973), S. 149–151, hier: 151, sowie Chanotis 1987 (wie Anm. 52), der die ‚Echtheit‘ (im Sinne der Verfasserschaft Julians) von *Epistula* 153 auf prosopographischer Grundlage verteidigt.

terhaft anmutende Noten in nahezu allen Briefsammlungen der Spätantike vertreten sind,⁵⁴ scheint mir der Ausschluss dieser kleinen Stücke, sofern nicht überlieferungstechnische Anstöße hinzukommen, nicht gerechtfertigt. Stellen wie die eben aus – der in der Regel nicht verdächtigten – *Epistula* 30 zitierte zeigen, wie selbstverständlich Julian sich epistolarer *Topoi* bediente (was im Übrigen wohl nicht zuletzt auch der recht dichten Frequenz seines Briefverkehrs geschuldet gewesen sein mag).⁵⁵

Zusätzlich zu dieser konventionellen Verwendung der philophronetischen Form lädt Julian in seinen Briefen den *philia*-Begriff aber immer wieder mit konkreten Inhalten auf.⁵⁶ Er tut dies vor allem, indem er die Freundschaftsversicherung an den Adressaten verknüpft mit einer Aufzählung der Voraussetzungen dieses Freundschaftsverhältnisses. Oftmals handelt es sich bei diesen Voraussetzungen um positive charakterliche Eigenschaften des Adressaten und/oder Fertigkeiten desselben, so dass der *philia-Topos* gleichzeitig zu einem indirekten ‚Lob‘ des Adressaten wird.⁵⁷

In dem Brief Julians an Eumenios und Pharianos⁵⁸ (*Epistula* 8) und den Briefen an Priskos⁵⁹ (*Epistulae* 11–13), einen Julian persönlich bekannten Neuplatoniker pergamenischer Prägung, kommt diese *philia*-stiftende und erhaltende

54 Neben den philophronetischen Briefen (Kontaktpflege) folgen vor allem die in der Regel knappen Empfehlungsschreiben (Kontaktanbahnung) stark standardisierten Formen, hierzu insgesamt neben Thraede (wie Anm. 50) Cugusi, Paolo, L'epistolografia. Modelli e tipologie di comunicazione, in: Lo spazio Letterario di Roma antica, Hg. G. Cavallo/P. Fedeli/A. Giardina, II. La circolazione del testo, Rom 1989, S. 379–419.

55 Vergleiche hierzu mit Caltabiano (wie Anm. 13), S. 12 Libanios' Oratio 18, 174–176, wo die hektische Betriebsamkeit des Parteien- und Briefverkehrs geschildert wird.

56 Für eine Diskussion des *philia*-Begriffes im übrigen Oeuvre Julians außerhalb der Briefsammlung vergleiche Guido, Rosanna, La nozione di *φιλία* in Giuliano Imperatore, in: Giuliano Imperatore. Le sue idee, i suoi amici, i suoi avversari. Atti del Convegno internazionale di studi Lecce 10-12 dicembre 1998 (Rudiae. Ricerche sul mondo Classico 10), Lecce 1998, S. 113–144.

57 Derartigen Zuschreibungen können Julian neben allgemeinerem Preis (vergleiche etwa *Epistula* 78: 375b3/4: Ernsthaftigkeit und *καλοκάγαθία*, i.e. ‚Trefflichkeit in jedweder Hinsicht‘) zu regelrechten ‚Tugendkatalogen‘ geraten: So nennt er etwa in *Epistula* 40 (64, 11–14 B.) als Voraussetzung seiner Freundschaft mit Philipp neben charakterlicher Ähnlichkeit (*ὁμοιότης*) und aufrichtiger Bewunderung Milde, Maß und Besonnenheit (*πρᾶος, μέτριος, σώφρων*). Diese Vorzüge werden dann von dem, der „an Glück und Geist (*τύχη καὶ συνέσει*) überlegen ist“, zum Gegenstand seiner Verehrung gemacht.

58 Über Eumenios, *PLRE* (wie Anm. 35) sub voce ‚Eumenios 2‘ (I 295), wissen wir sonst nichts, dasselbe gilt für Pharianos, *PLRE* (wie Anm. 35) sub voce ‚Pharianus‘ (I 692). Aus *Epistula* 8 selbst ist zu erschließen, dass Julian sich in Gallien befindet, er datiert demnach zwischen Ende 358 und Ende 359, so Caltabiano (wie Anm. 13), S. 144.

59 Priskos, *PLRE* (wie Anm. 35) sub voce ‚Priscus 5‘ (I 730), war Julian wohl seit Mitte der 50-er Jahre bekannt, zu seiner Rolle als Julians Mentor vergleiche Bowersock (wie Anm. 3), S. 29/30 sowie Athanassiadi-Fowden, Polymnia, Julian and Hellenism. An Intellectual Biography, Oxford 1981, S. 49/50. Die Briefe an Priskos datieren zwischen Winter 358/59 (*Epistula* 11) und Frühjahr (*Epistula* 12) beziehungsweise Herbst/Winter (*Epistula* 13) 359, vergleiche Caltabiano (wie Anm. 13), S. 146–147.

Funktion der Philosophie zu. Die ehemaligen Studiengefährten Eumenios und Pharianos (συμφοιτηταί, *Epistula* 8: 441d3) ermahnt Julian, „allen Eifer auf die Kenntnis der Lehrsätze des Aristoteles und des Platon“⁶⁰ zu richten, denn das sei „eigentliche Aufgabe (ἔργον), ... Untergrund (κρηπίς), Fundament (θεμέλιος), Mauerwerk (οἰκοδομία) und Dach (στέγη)“ (*Epistula* 8: 441c4–7). Grund dieses Rates ist, so Julian weiter, „weil ich Euch wie Brüder liebe (ὡς ἀδελφοὺς φιλῶν, 441d2)“, Folge wird eine noch innigere Zuneigung sein (πλέον στέρω, 441d4). Gerade durch das Studium der Philosophie sind Eumenios und Pharianos demnach in die engste Stufe der Nahbeziehung zu Julian, die imaginierte Verwandtschaft, getreten.

Ähnlich rekurriert Julian gegenüber Priskos nicht nur auf das Lehrer-Schüler-Verhältnis (*Epistula* 12: 19,16/7, σου μαθητήν), sondern kreiert in den Briefen eine hochemotional aufgeladene Beziehung, spricht auch Priskos mit der Verwandtschaftsbezeichnung ‚Bruder‘ an und sehnt sich nach ihm „wie ein unglücklich Liebender“ (*Epistula* 11: 425d1/2 und d6/7). Grundlage dieser engen Beziehungen ist, so erfahren wir aus *Epistula* 13, einem Schreiben mit an sich recht prosaischem Anlass,⁶¹ wiederum die Philosophie. Julian sichert Priskos und den Seinen hier jedwede Unterstützung zu und schreibt dann (*Epistula* 13: 20, 13–15 B.):

Mit ‚Euch‘ meine ich die wahren Philosophen (τοὺς ... ἀληθινοὺς φιλοσόφους), und Du weißt, mit welcher Überzeugung ich Dich zu ihnen zähle und wie sehr ich Dich deshalb liebgewonnen habe und noch liebe (πῶς ἐφίλησα καὶ φιλῶ) und zu sehen wünsche.

Welche Art von *philosophia* Julian hier so überschwänglich als ‚die wahre‘ bezeichnet, erhellt schon aus der Person des Adressaten: Priskos konnte sich als Schüler des Aidesios in sozusagen direkter διαδοχή (‚Nachfolge‘) auf den Neuplatoniker Jamblich zurückführen.⁶² Diese neuplatonische Ausrichtung wird au-

60 Julians (angesichts seiner neuplatonischen Prägung nicht verwunderliche) Aristoteleskenntnisse finden ihren Ausdruck vor allem in seinem nicht innerhalb der Brief-Sammlung überlieferten Brief an Themistios (unten S. 245) ihren Ausdruck; im Gegensatz zu der vom Kontext von *Epistula* 8 (hierzu unten S. 243) nahegelegten eher theoretisch-abstrakten Richtung dieser Kenntnisse, diskutiert der Brief an Themistios freilich nahezu ausschließlich die Frage praktischen politischen Engagements und bedient sich hierzu neben Platons Politikos und Gesetzen (257D–259A) vor allem der aristotelischen Politik (260C–261D). Zu Julians früher Begegnung mit Platon und Aristoteles vergleiche Misopogon 30: 359C.

61 Priskos hatte offenbar (*Epistula* 13: 20, 5–8 B.) um eine Reiseerlaubnis angesucht.

62 Für die Zeugnisse zu den Schülerverhältnissen sowie deren zeitgenössischer Einschätzung siehe die Angaben bei Calabiano (wie Anm. 13), S. 52f. Zur Orientierung über die Schulzusammenhänge immer noch hilfreich ist Bidez, Joseph, *Le philosophe Jamblique et son école*, in: *Revue des Études Grecques* 32 (1919), S. 29–40, einen Querschnitt durch die neuere Forschung gibt der Band *The Divine Jamblichus, Philosopher and Man of Gods*, Hg. H. J. Blumenthal/E. G. Clark, Bristol 1993. Die bei Julian stets spürbare Atmosphäre der Ehrfurcht vor dem ‚göttlichen Mann‘ (θεῖος ἀνὴρ) Jamblich macht Fowden, Garth, *The Pagan Holy Man in Late Antique So-*

ßerdem in einem anderen, wohl zeitnahen Schreiben an denselben Adressaten (*Epistula* 12) ausgeführt und weiter präzisiert: Von Gallien aus bittet Julian den Priskos, ihm Jamblichs Kommentare zu den Schriften des hochkaiserzeitlichen Theurgen Julianus⁶³ zu besorgen (*Epistula* 12: 19, 2/3 B.) und bekennt, dass er „in der Philosophie (ἐν φιλοσοφίᾳ) von Jamblich, in der Theosophie (ἐν θεοσοφίᾳ) aber von meinem Namensvetter ganz hingerissen sei (μέμνηναι)“ (19, 11–13 B.). In diesem Sinne bezieht Julian anschließend zugunsten des „Jamblich, des wahrhaft göttlichen (ὁ θεῖος ἀληθῶς), des dritten Großen nach Pythagoras und Platon“⁶⁴ Stellung in einer zeitgenössischen innerplatonischen Kontroverse (19, 7–9 B.), stilisiert sich in diesem Kontext selbst zu einem zweiten Apollodoros, jenem treuesten der Sokratesschüler,⁶⁵ und rühmt zuletzt die vom Adressaten verfassten Aristoteleskompendien (Ἀριστοτέλους συναγωγαί, 19, 15 B.). Der Brief schließt mit dem bereits im *Phaidon* Platons (69C/D) verwendeten Bild vom Narthexträger (19, 18–20 B.) sowie einer Ankündigung eigener schriftstellerischer Produktion.

Überraschen kann diese (indirekte) Bestimmung der φιλοσοφία kaum. Sie deckt sich völlig mit dem, was aus anderen Werken Julians bekannt ist: Er begreift sich als Teil einer auf ein stark pythagoreisierendes Platonverständnis rekurrierenden Richtung des Neuplatonismus, durchmischt so Platonismus (im engeren Sinne) stark mit theurgischen Elementen vor allem kaiserzeitlicher Provenienz.⁶⁶

In allen anderen Briefen freilich, wie auch in seinem gesamten übrigen Werk, unterscheidet Julian kaum einmal so klar zwei Stränge seines Denkens. Nur hier, in *Epistula* 12 verwendet er explizit den Terminus θεοσοφία.⁶⁷ Ansonsten scheint

ciety, in: *The Journal of Hellenic Studies* 102 (1982), S. 33–59, in ihrer Zeitbedingtheit verständlich.

63 Julianus lebt unter Marc Aurel und galt als einer der (Mit?-)Verfasser der *Oracula Chaldaica*, vergleiche Édouard Des Places' Edition (*Oracles Chaldaïques*, Paris 1971), S. 7, dort weitere Literatur sowie unten Anm. 66.

64 Auch in *Epistula* 98: 401b8 bezeichnet Julian Jamblich als „den göttlichsten“ (für eine vollständige Liste derjenigen Stellen, an denen sich Julian auf Jamblich bezieht, vergleiche Dalsgaard Larsen, Bent, *Jamblique de Chalcis, exégète et philosophe*, Aarhus 1972, S. 15 Anm. 34). Fowden (wie Anm. 62), S. 36, zeigt, dass Jamblich der erste Neuplatoniker war, der von der Nachwelt regelmäßig als θεῖος bezeichnet wurde.

65 Vergleiche Platon, *Symposium* 173D und Xenophon, *Apologie* 28, wo Apollodor als enthusiastischer Sokrates-Anhänger firmiert, der jedem Wort seines Meisters blind vertraut.

66 Aus der überaus zahlreichen Literatur hierzu sei stellvertretend verwiesen auf Witt, R.E., *Iamblichus as a forerunner of Julian*, in: *Entretiens de la Fondation Hardt* 21, Vandoeuvres/Genève 1975, S. 35–67, auf Smith, Rowland, *Julian's Gods. Religion and philosophy in the thought and action of Julian the Apostate*, London/New York 1995, hier S. 91–113, sowie vor allem auf den Überblicksartikel von Bouffartigue, Jean, *Julianus (Julien) l'Empereur*, in: *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Hg. R. Goulet, avec une Préface de P. Hadot (Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique), Vol. III, 2000, S. 961–978.

67 Der Begriff fällt an der zitierten Stelle wohl nicht zuletzt, um der Analogiebildung zu φιλοσοφία willen. Der Sache nach unterscheidet Julian, soweit ich sehe, nicht wirklich präzise zwischen Theosophie einerseits und Theurgie andererseits und hält sich nur lose an die vom grie-

zwar – im Sinne von *Epistula* 12 – Theosophisches und Philosophisches durchaus auch unabhängig voneinander auf, ersteres dann meist unter dem Stichwort ‚meine Sehergabe‘: So wird Julian nicht nur unmittelbar bei der Niederschrift von *Epistula* 12, gleichsam sobald er seine Gedanken auch nur in Richtung des Theurgen Julianus bewegt, „ein wunderbares Zeichen zuteil“ (σημεῖον ... θαυμάσιον ἐγένετο, 19, 5/6 B.).⁶⁸ Nahezu völlig unvermittelt begegnet ein vergleichbarer Verweis auch in einem Brief an den Reichsbeamten Alypius⁶⁹ – „ich bin ja seherisch begabt“ (καὶ γὰρ εἰμι μαντικός, *Epistula* 9: 403a7) – oder in einem Schreiben an den Arzt Oreibasios⁷⁰ (*Epistula* 14), dort in einem breit ausgeführten Traumbild (384b1–c7). In der Regel aber firmiert beides, theurgische Erfahrung und φιλοσοφία, nahezu unterschiedslos nebeneinander unter dem gemeinsamen Ober-Begriff der ‚Philosophie‘.

Man mag nun den Rekurs auf das theurgische Moment gerade in den Briefen an Vertraute und Freunde – alle hier benannten Beispiele gehören zu dieser Personengruppe – schlicht als ein Zeichen größerer Vertrautheit zwischen Sender und Adressaten interpretieren, macht die Mitteilung theurgischer Erfahrung doch einen Einblick in das seelische Erleben des Sprechers nötig. Möglicherweise erhält dieser Befund aber eine zusätzliche Dimension durch die Tatsache, dass es für den Julian der Briefe gerade theurgisches Wissen ist, das im positiven Sinne soziale Beziehungen zwischen Menschen überhaupt erst erklärbar macht. So erzählt Julian in dem ‚großen Brieffragment‘ (*Epistula* 89b)⁷¹ als Begründung einer

chischen Wortbestand her naheliegende Unterscheidung in (eher) theoretische und vor allem sich in Handlungen manifestierende „Gotteserkenntnis mit weisheitlichen, mystischen, spekulativ-metaphysischen und initiatorisch-mysteriösen Zügen“ (so die Definition von ‚Theosophie‘ durch Frenschkowski, Marco, ‚Theosophie‘, in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 4., völlig neu bearbeitete Auflage, Band 8, Tübingen 2005, S. 348–350); für eine Definition der Theurgie als „Handlungen, die zum Göttlichen hin orientiert sind, ... [somit] Praktiken ... , von denen die Anhänger behaupteten, dass sie ihnen unmittelbar von den Göttern offenbart worden seien“ vergleiche Johnston, Sarah I., ‚Theurgie‘, in: Der Neue Pauly, Band 12/1, 2002, Sp. 460–462, hier Sp. 460. – Zur Theurgie nach Maßgabe des Jamblich vergleiche die Arbeiten von Shaw, G., Theurgy. Rituals of unification in the Neoplatonism of Jamblichus, in: Traditio 41 (1985), S. 1–28, sowie Ders., Theurgy as demiurgy. Iamblichus’ solution to the problem of embodiment, in: Dionysius 12 (1988), S. 37–59.

- 68 Über die Art der dergestalt empfängenen ‚Zeichen‘ lassen sich nicht einmal Vermutungen anstellen, vergleiche Caltabianus (wie Anm. 13), S. 234, Kommentar zu Stelle: „Giuliano ... sicuro di ricevere da essi [scilicet den Göttern] ispirazione e avvertimenti per mezzo di sogni e visioni ..., come in questo caso, di segni, di cui tuttavia non siamo in grado di precisare la natura.“
- 69 Alypius, *PLRE* (wie Anm. 35) sub voce ‚Alypius 4‘ (I 46/47), war 358 *Vicarius Britanniarum*, *Epistula* 9 datiert nach Caltabiano (wie Anm. 13), S. 145, aus dem Anfang des Jahres 359.
- 70 Oreibasios, *PLRE* (wie Anm. 35) sub voce ‚Oribasius‘ (I 653/54), ist mit Julian befreundet und sozusagen sein ‚Leibarzt‘ in Gallien, *Epistula* 14 datiert nach Caltabiano (wie Anm. 13), S. 148, gegen Ende 359.
- 71 *Epistula* 89b ist von *Epistula* 89a durch eine Lücke getrennt, so dass nicht klar ist, ob es sich hierbei, wie Bidez (wie Anm. 1), S. 102, meint, um eine Fortsetzung des Briefes an Theodoros handelt oder, wie Wright (wie Anm. 36), S. 54, annimmt, um ein selbständiges Fragment eines

universellen Verwandtschaft der Menschheit⁷² einen Mythos von der Entstehung aller Menschen aus olympisch-heiligen Blutstropfen und einem einzigen Menschenpaar. Und diese „Überlieferung der Götter“ (τὴν τῶν θεῶν φήμην, 292a6/7) verdanken wir, so Julian, niemand anderem als den „Theurgen der alten Zeit“ (οἱ ἀρχαῖοι θεουργοί, 292a7/8).⁷³ Vor diesem Hintergrund stellt φιλία lediglich eine letzte geglückte Realisationsstufe eines Sachverhaltes dar, den der durch die *theosophia* kundig Gemachte als eigentlich immer schon bestehend begreift.

Durchgängig zur Anwendung gebracht wird dieses vertiefte *philia*-Konzept in den Briefen nicht, und dies unabhängig davon, ob es sich bei dem jeweiligen Adressaten um einen philosophisch Interessierten handelt oder nicht. Diese zunächst auffällige Indifferenz entspricht dem Befund, dass auch die wenigen Stellen, an denen Julian explizit zu philosophischen *Inhalten* Stellung nimmt, in der Regel nicht an Philosophen gerichtet sind.⁷⁴

So ist es der eben erwähnte Brief an den Arzt Oreibasios (*Epistula* 14), in dem sich Julian – wiederum: – als „Anhänger der Lehrsätze eines Platon und Aristoteles“ (ἄνδρα ... ζηλωτὴν, 385b7) bekennt, um dann ganz am Ende, völlig übergangslos (also wohl in Antwort auf einen Inhalt eines vorgängigen Schreibens des Oreibasios) die Lehren des Peripatos gegen eine Abwertung zugunsten der Stoa zu verteidigen und beiden philosophischen Richtungen ein je eigenes Recht einzuräumen (*Epistula* 14: 385d6–386a3).⁷⁵ Im Lob des Berufsfredners Libanios als eben auch „philosophischstem (φιλοσοφώτατος) ... aller Redner“ klingt zwar – umgekehrt – etwas von der *philia*-stiftenden Kraft der Philosophie nach.⁷⁶ Seine Freundschaft mit dem Philosophen Eustathios⁷⁷ aber gründet Julian

Briefes an einen anderen Adressaten (auch dann müsste es sich um einen Priester handeln). Caltabiano (wie Anm. 13), S. 264, lässt die Frage offen, da, wie sie zurecht bemerkt, die stark assoziative Gedankenführung des gesamten Briefes hier kaum eine sichere Entscheidung zulässt, datiert aber beide Stücke (S. 126, 185 und 187) auf Anfang 363.

72 *Epistula* 89b: 291d3/4: „Denn, ob man will oder nicht: Jeder Mensch ist mit jedem Menschen verwandt (ἄνθρωπος ... ἄνθρωπῳ ... πᾶς ἐστι συγγενής).“

73 Nach wie vor ist nicht wirklich zu klären, worauf sich Julian hier bezieht, da der von ihm referierte Mythos in unserer sonstigen Überlieferung keinerlei exakte Entsprechung findet, siehe Caltabiano (wie Anm. 13), S. 265f.

74 Man kann die oben (S. 232) erwähnten Briefe an Priskos, vor allem *Epistula* 12, hier als gewisse Ausnahme ansehen, will man nicht deren *paideia*-Aspekt besonders betonen: Immerhin handelt der Brief, genau genommen, mehr von philosophischen Büchern, als dass auf deren Inhalte anders als in rein rühmender Weise Bezug genommen würde; in dieser Hinsicht entspricht das Verhältnis von φιλοσοφία und παιδεία dem in *Epistula* 36 (vergleiche hierzu unten S. 237).

75 Zu einem Überblick über Julians Haltung zur Stoa sowie deren Bedeutung für sein religionspolitisches Anliegen vergleiche Riedweg, Christoph, *Mit Stoa und Platon gegen die Christen: Philosophische Argumentationsstrukturen in Julians Contra Galilaeos*, in: *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike* (Philosophie der Antike. 9), Hg. Th. Fuhrer/M. Erler, Stuttgart 1999, S. 55–81. Sicherlich hat Ugo Criscuolo recht (mündliche Mitteilung an Caltabiano, wie Anm. 13, S. 238), wenn er hinter dieser Wertung keine Frontstellung zwischen Aristotelismus und Stoa, sondern vor allem Julians Konzept von der Einheit der Philosophie annimmt.

76 So *Epistula* 97: 178, 1/2 B. Der Gedanke scheint gegen Ende des Briefes noch einmal anzuklingen (382d2/3: „glücklich zu preisen bist Du, weil Du so zu reden, noch mehr aber, weil Du so

einmal darauf, dass sie ja beide – gemäß einem Euripides-Wort – „Männer von alter Tugend (ἑσθλοὶ ἄνδρες)“ seien⁷⁸ und verweist allgemein auf Eustathios’ Belesenheit und Philosophentum (λόγιος καὶ φιλόσοφος, *Epistula* 34: 61, 17 B.). Er rekurriert somit auf ein allgemein-populäres ethisches Konzept beziehungsweise, durch das eigens nur anzitierte Euripides-Wort, auf die *paideia* (‚Bildung‘) des Adressaten. Ein andermal lässt Julian seine Freundschaft mit dem Philosophen in (wiederum:) „der bestmöglichen Bildung (παιδεία)“ und außerdem „der gemeinsamen gläubigen Verehrung der Götter (εὐσέβεια)“ gründen (*Epistula* 35: 416a2). Will man im letzten Zitat die εὐσέβεια (‚Frömmigkeit‘) nicht gleichsam als Verweis auf deren neuplatonisch-theosophische Fundierung verstehen, was bei Julian durchaus denkbar⁷⁹ aber vom Briefkontext her nicht geboten scheint, wird die Freundschaft zwischen Kaiser und Philosoph trotz Eustathios’ Neuplatonikertum also gerade nicht durch die gemeinsame philosophische Weltsicht untermauert.

Bezeichnend ist angesichts dieses Befundes Eustathios’ Antwortschreiben an Julian (*Epistula* 36).⁸⁰ Es zeigt den Philosophen als Wanderer auf Reisen nachdem Eustathios die von Julian angebotene, wesentlich effizientere Fortbewegungsmöglichkeit der Staatspost mit witzigen Verweisen auf deren Unzulänglichkeiten ausgeschlagen hat. So sieht der Leser in *Epistula* 36 (63, 11–14 B.) einen Eustathios, der

zu denken [ῥοπεῖν] vermagst“, nimmt dann aber eindeutig eine Wendung hin zur Rhetorik, wenn Julian (382d4–6) an Libanios seine „Formulierungsgabe (λόγος), Gedankenfülle (φρόνες), Intelligenz (σύνεσις), Gliederungsgeschick (διαίρεσις), konsequente Durchführung (ἐπιχειρήματα), Ordnung (τάξις), Material (ἄφορμαί), Formulierungsgabe (λέξις) und Ausgewogenheit der Komposition (ἁρμονία, συνθήκη)“ lobt.

77 Eustathios, *PLRE* (wie Anm. 35) sub voce ‚Eustathius, 1‘ (I 310), ist ebenfalls Neuplatoniker in der Gefolgschaft des Jamblich. Julians Briefe an ihn (*Epistulae* 34, 35) datieren nach Caltabiano (wie Anm. 13), S. 106 und 159f., aus dem Winter beziehungsweise Frühjahr 362.

78 So *Epistula* 34: 61, 15 B. Für die Fortführung (61, 18 B. „Du hast mich zum Freund, wenn wir denn beide ‚edle Männer‘, ἑσθλοὶ, sind“) verweist Caltabiano (wie Anm. 13), S. 247, im Anschluss an Bidez (wie Anm. 1), S. 61, auf Platon, *Phaidros* 255B. Wenn man tatsächlich in *Epistula* 34 die *Phaidros*-Stelle mithören soll, gewönne die Antwort des Eustathios nicht nur an Witz, sondern auch an inhaltlicher Substanz (vergleiche das Zitat oben S. 238), doch scheint mir für den von Caltabiano vorgeschlagenen Assoziationshorizont das einleitende (ausgerechnet:) Euripides-Zitat eher störend und eine bereits von Julian intendierte Bezugnahme auf den *Phaidros* gerade angesichts der Formulierung (ἑσθλόν zu Beginn und ἑσθλοὶ in Zeile 18 rahmen gleichsam den zwischen ihnen befindlichen Text) kaum wahrscheinlich. – Für eine ähnlich allgemeine Begründung von Freundschaft mit einem Philosophen vergleiche *Epistula* 78 an den Philosophen Aristoxenos, wo charakterliche Untadeligkeit in jeder Hinsicht (τὸν τρόπον καλοὶ τε κάγαθοί 375b3) angeführt wird.

79 Vergleiche zum Verhältnis von εὐσέβεια und Theurgie unten S. 243.

80 Das Antwortschreiben des Eustathios auf *Epistula* 35 findet sich, als *Epistula* 36, ebenfalls in der Sammlung der Briefe Julians und datiert gemäß seiner Bestimmung im späten Frühjahr 362, so Caltabiano (wie Anm. 13), S. 160.

jeweils einen Rastplatz an der frischen Luft im Schatten von Platanen oder Zypressen [fand], den *Phaidros* in Händen haltend, den Myrrhinusier oder eine andere Schrift Platons.

Eustathios präsentiert sich hier also explizit als Philosoph platonischer Prägung. Er tut dies durch die Stilisierung seines Umfeldes als platonische Szenerie und – falls der Leser nicht anhand der Platane(n) schon selbst den *Phaidros* Platons assoziiert haben sollte – durch zweifache Nennung der Schrift, explizit und in Umschreibung durch das Herkunftsgeographikon. Gerade durch die Bezugnahme auf den Herkunftsort des platonischen Gesprächspartners („Myrrhinusier“)⁸¹ rekurriert Eustathios auf eine Art von Wissen, die weniger mit den philosophischen Inhalten des *Phaidros* zu tun hat, als sie ihn als genauen Kenner der literarischen Rahmung des platonischen Dialoges ausweist. Das Philosophentum des Eustathios artikuliert sich hier also gerade in dem, was Julian als ein wesentliches Moment der gegenseitigen freundschaftlichen Beziehungen gerühmt hat, der ‚bestmöglichen Bildung‘ (παίδεία) seines Adressaten.

Auf das Ganze des Briefcorpus gesehen ist es eben die ‚Bildung‘ (παίδεία), die neben der *philosophia* den wichtigsten gemeinsamen Bezugspunkt zwischen Briefsender und Adressaten darstellt. Das Verhältnis von *paideia* und *philosophia* ist dabei, wie sich bereits in dem Briefwechsel zwischen Julian und Eustathios angekündigt hat, ein durchaus wechselseitiges.

2.2 *Philosophia* und *Paideia* („Bildung“)

Wie Julians Bildungsideal ausgesehen hat, gehört aufgrund der Bedeutung des sogenannten Rhetorenedikts aus dem Jahr 362 n.Chr. zu den vielleicht bestuntersuchten Aspekten seiner intellektuellen Welt.⁸² Auch in der Briefsammlung findet sich ein Teil eines Schreibens, das vermutlich als eine Art Sendschreiben an die

81 Vergleiche Platon, *Phaidros* 244A.

82 Die Literatur zum Edikt ist Legion, stellvertretend für vieles andere sei hier verwiesen auf den immer noch grundlegenden Beitrag von Klein, Richard, Kaiser Julians Rhetoren- und Unterrichtsgesetz, in: *Römische Quartalsschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 76 (1981), S. 73–94, sowie für die historische Aufarbeitung Pack, Edgar, *Städte und Steuern in der Politik Julians. Untersuchungen zu den Quellen eines Kaiserbildes*, Brüssel 1986, S. 161–299; zum konzeptionellen Hintergrund auf Dal Covolo, Enrico, *La paideia anticristiana dell'imperatore Giuliano. A proposito dell'editto del 17 giugno 362*, in: *Crescita dell'uomo nella catechesi die padri (età postnicaea). Convegno di studio e aggiornamento. Facoltà di Lettere cristiane e classiche, Pontificium Institutum Altioris Latinitatis*, Roma 20–21 marzo 1987, Rom 1988, S. 73–85, Bouffartigue, Jean, *Du prétendu parti païen au prétendu fléau de Dieu: observations sur l'action antichrétienne de l'empereur Julien*, in: *Giuliano Imperatore. Le sue idee* (wie Anm. 56), S. 59–87, sowie Smith (wie Anm. 66), S. 208–213. Zu Julians *paideia*-Begriff allgemein, auch jenseits des Rhetorenedikts, vergleiche Athanassiadi-Fowden (wie Anm. 60), S. 121–160.

Lehrer des Reiches in den Kontext dieses Edikts gehört.⁸³ Gleich zu Beginn dieses nur fragmentarisch erhaltenen Briefes definiert der Kaiser die ‚rechte *paideia*‘ (*Epistula* 61c: 422a1–4):

Rechte Bildung (παιδείαν ὀρθήν) besteht unserer Ansicht nach nicht im kunstvollen Wohlklang und Ebenmaß der Satzgefüge und Ausdrucksweise (τὴν ἐν τοῖς ῥήμασιν καὶ τῇ γλώττῃ εὐρυθμίαν), sondern in einer gesunden Verfassung des vernünftigen Denkens (διάθεσιν ὑγιή νοῦν ἐχούσης διανοίας) und richtigen Anschauungen (ἀληθεῖς δόξας) hinsichtlich Gut und Schlecht (ὕπερ τε ἀγαθῶν καὶ κακῶν), Schön und Hässlich (καλῶν τε καὶ αἰσχυρῶν).

Sieht man hier zunächst einmal von der Verknüpfung von Julians religionspolitischem Anliegen mit seinem *paideia*-Ideal ab,⁸⁴ dann sind es vor allem die zeitgenössisch üblichen rhetorischen Effekte,⁸⁵ derer hier die *paideia* zugunsten einer intellektuellen (νοῦς, διάνοια) und ethischen Ausrichtung (ἀγαθά, κακά) entkleidet wird. Als konkrete Vorbilder für die nach dem Ideal der ‚großen‘ Zeit Griechenlands wieder anzustrebende Bildung nennt Julian wenig später Homer, Hesiod, Demosthenes, Herodot und Thukydides (423b2), also Epos und Lehrdichtung (wohl vor allem in ihrer religiösen Valenz) und Geschichtsschreibung. Die Wahl des Demosthenes zeigt, dass Julian nicht jegliche Art von Rhetorik ausschließt und präzisiert dies im Hinblick auf ein attisches Stilideal.⁸⁶ Philosophische Schriften fehlen, da es in dem gesamten Schreiben um „Rhetoren, Grammatiklehrer und Sophisten“ (ῥήτορες, γραμματικοί, σοφισταί, 422d1/2), also den sprachlich-literarischen Teil traditioneller paganer Bildung geht. Perspektiviert wird dieses Bildungsanliegen jedoch im Hinblick auf ethische Werte (ἡθῶν ... διδάσκαλοι) sowie – und hier fällt ausdrücklich der Begriff – denjenigen Teil der *philosophia*, der der Politik gilt (τὴν πολιτικὴν φιλοσοφίαν 422d4).

Die geforderte ‚wahre παιδεία‘ muss sich somit an der φιλοσοφία, hier durchaus nicht in ihrer Gemeinschaft stiftenden, theosophischen Dimension, son-

83 Hierzu Caltabiano (wie Anm. 11), S. 114: „sorta di circolare esplicativa della legge del 17 giugno 362“.

84 Dementsprechend überhöht Julian diese Vorgabe im restlichen Schreiben metaphysisch, indem die Götter als „Führer zu jeglicher *paideia*“ (θεοὶ πάσης ἡγούνται παιδείας, 423a3) bestimmt werden. – Zur Verbindung von παιδεία mit dem religionspolitischen Anliegen vergleiche unten S. 248.

85 Julian zielt hier auf diejenige Richtung der sogenannten ‚Sophistik‘, die er in *Epistula* 33 als τοὺς μελικτὰς ... ῥήτορας (lyrische Redner‘ 69, 20 B.) bezeichnet, und die stark rhythmisierte, vor allem auf ästhetischen Wohlklang (sogenanntes ‚Klingeln‘) abzielende Reden verfasste. Zu der starken Rhythmisierung, vor allem von Julians Hymnen, vergleiche unten Anm. 122.

86 Soweit ich sehe, lässt sich in den Briefen nirgends zeigen, dass Julians Stilideal dezidiert an die auch hier recht konkreten Vorgaben neuplatonischer Autoren anknüpft. So empfiehlt etwa auch Jamblich Homer, Platon und – eben: – Demosthenes als die besten Vorbilder (vergleiche Syrian, In Hermogenem Vol. 1, p. 9 Rabe); einen Überblick über dieses uns fast völlig verlorene Schrifttum in seiner Wechselwirkung mit der Sophistik der Zeit gibt Swain, Simon, *Sophists and Emperors: the Case of Libanius*, in: *Approaching Late Antiquity. The Transformation from Early to Late Empire*, Hg. S. Swain/M. Edwards, Oxford 2004, S. 355–400, hier: S. 359–362.

dern in ihrer Zuständigkeit für die praktischen Belange von Ethik und Politik orientieren.

Legt man nun diese Vorgabe als Maßstab an die übrigen Briefe unserer Sammlung an, so ergibt sich ein zweifacher Befund: a) Der Briefeschreiber Julian lässt nicht nur das in *Epistula* 61c proklamierte anti-sophistische Stilideal, sondern auch den für (aus-)bildungspraktische Zwecke umrissenen Kanon vorbildlicher Autoren an zahlreichen Stellen hinter sich. b) Die im Letzten philosophische Grundierung des *paideia*-Begriffes hingegen findet immer wieder strukturelle Entsprechungen, auch dort, wo nicht primär der Horizont politischer Lebenspraxis in den Blick kommt.⁸⁷

Schon ein oberflächlicher Blick auf die in den Briefen verwendeten Anspielungen macht deutlich, dass der Epistolograph Julian nicht nur kein literarisches Genre ausspart, sondern sich auch selbst durchaus im Sinne der zeitgenössischen Vorliebe sophistisch-epideiktischer Momente bedient. So finden sich – neben dem stets präsenten Homer – elegant eingeflochtene Bezugnahmen auf Sappho oder Kallimachos, gelehrte Verweise auf Pindar oder Trimetereinlagen aus, beziehungsweise Anspielungen auf, Tragödie und Komödie.⁸⁸ Vergleicht man den in den Briefen insgesamt umrissenen Horizont traditioneller literarischer Bildung, so braucht Julians Belesenheit kaum den Vergleich etwa mit der der Berufsdreher Libanios (seinem Freund) oder Themistios (einem seiner Lehrer)⁸⁹ zu scheuen und ordnet sich auch in ihren Vorlieben, etwa in der Bevorzugung des Euripides vor den beiden anderen großen Tragikern, in das ein, was wir über die Rezeption der griechischen Literatur der Vorgängerjahrhunderte durch die Eliten des vierten Jahrhunderts wissen.⁹⁰ Mit Themistios teilt Julian außerdem den literarischen Rekurs auf Platon: Zitate aus den Dialogen kommen auch dort zum Einsatz, wo sie, inhaltlich kaum gefordert, vor allem rhetorischen Schmuck bedeuten.

87 Zur Verknüpfung von φιλοσοφία und Politik siehe unten 2.3.

88 Vergleiche für Homer beispielsweise die mehrere Verse umfassenden wörtlichen Zitate in *Epistula* 84: 431a5–7 oder *Epistula* 89b: 2917–c1 sowie für die anderen Briefe 10: 403d4 (Sappho), 107: Anfang–378a5 (Sappho), 403d1–3 (Kallimachos), 4: 428b2f. (Pindar), 34: 61, 15 B., 82: 445b25f. (Euripides), 31: 373d5/6 (Aristophanes). – Für einen Überblick vergleiche den Apparat bei Bidez (wie Anm. 1) sowie den Index in Caltabiano (wie Anm. 13), S. 285–304 (die dort freilich nicht zwischen den Anspielungen der Briefe und den von ihr in Einleitung und Kommentar herangezogenen Stellen unterscheidet).

89 Zu Themistios' Stellung am Hofe vergleiche Vanderspoel, John, Themistius and the Imperial Court, *Ann Arbor* 1995, sowie Errington, R.M., Themistius and His Emperors, in: *Chiron* 30 (2000), S. 861–904; siehe auch unten Anm. 111.

90 Vergleiche zu Themistios Colpi, Bruno, *Die paideia des Themistios. Ein Beitrag zur Geschichte der Bildung im vierten Jahrhundert nach Christus* (Europäische Hochschulschriften. Reihe 15, Bd. 36), Bern/Frankfurt am Main/New York u.a. 1987, dort S. 37ff. auch zur Frage nach der Herkunft der Dichterzitate. Die dort formulierte Annahme, dass Themistios wohl vieles auch nur aus Anthologien kannte, trifft sicherlich auch für Julian zu, doch teilt er nicht Themistios' generelle Reserviertheit gegenüber den Lyrikern.

Neben bloßen Zitaten anderer wird in den Briefen aber auch der Schriftsteller Julian sichtbar: So gerät ihm etwa *Epistula* 4, durch den er dem Rhetor Euagrios⁹¹ das Gut seiner Großmutter übereignet, in detailfreudiger Ekphrastik unversehens zu einem bukolischen Idyll à la Dion Chrysostomos; und gegenüber dem Rhetor Libanios⁹² beklagt Julian zwar seine durch mangelnde Übung „träge Zunge“ (*Epistula* 96: 374d5), straft sich aber wenig später selbst Lügen (*Epistula* 98), indem er die ersten Etappen seines Persienfeldzuges nicht nur sprachlich ansprechend schildert, sondern auch mit Elementen mythischer und antiquarischer Gelehrsamkeit anreichert. Der Verweis auf Libanios' „herrlichen Klagegesang auf Daphne“⁹³ (*Epistula* 98: 400b9/c1) platziert geschickt ein Kompliment an den Empfänger und rückt gleichzeitig Julians eigene Ausführungen zusätzlich aus ihrem rein pragmatischen Zusammenhang in ein dezidiert literarisches Licht.⁹⁴

Vollends wie Ausschnitte aus zeitgenössischen Reden lesen sich die Briefe, wenn Julian durch assoziative Gleichsetzung dem Sprechen in einer *persona* nahekommt. Bei derartig identifikatorischem Sprechen nutzt er neben dann nicht explizit ausgewiesenen (oftmals: Platon-) Zitaten⁹⁵ vor allem den Schatz antiker Philosophen-Biographik. Dass er selbst dabei die Rolle des Philosophen einnimmt, versteht sich beinahe von selbst, ist aber dort besonders auffällig, wo der jeweilige Philosoph in Konfrontation mit den Mächtigen dargestellt wird. Die Rolle des Herrschers fällt ja dann dem Adressaten zu, nicht etwa dem Kaiser selbst. So versucht Julian den über den Tod seiner Lebensgefährtin betrübten Himerios⁹⁶ zu trösten, indem er ihm die Geschichte von Demokrit und Dareios erzählt (*Epistula* 201: 413A–C). Und wenn auch Julian gegen Ende des Briefes die indirekte Gleichsetzung des Adressaten mit dem „Barbaren“ Dareios zurücknimmt (413d1ff.), soll man doch zuvor in den tröstenden Worten des Demokrit wohl eindeutig die Stimme Julians vernehmen. Ähnlich, wenn auch ins Negative

91 Über Euagrios, *PLRE* (wie Anm. 35) sub voce ‚Euagrius, 4‘ (I 285), wissen wir außerhalb der Briefe Julians nichts; zu einer möglichen Bezugnahme auf Euagrios in *Epistula* 26 vergleiche Caltabiano (wie Anm. 13), S. 48.

92 Wie oben Anm. 45.

93 Es handelt sich um Libanios' *Oratio* 60, die Klage um den Apollotempel in Daphne.

94 Vergleichbares ließe sich anhand der Troja-Schilderung in *Epistula* 79 zeigen, hierzu unten S. 249.

95 So soll man beispielsweise in *Epistula* 14: 385C/D im wiederholten Sprechen von der τάξις („[Schlacht-]Ordnung“), aus der man nicht „desertieren“ (ἀπολείπειν) dürfe, weil uns ja letztlich ein „Gott ... auf unseren Platz gestellt hat“ (385c7/d1) wohl den platonischen Sokrates der letzten Tage mithören (vergleiche etwa Platon, *Kriton* 51B).

96 Die Adressatenfrage ist hier keiner wirklichen Klärung zuzuführen, was unter anderem dazu beigetragen hat, dass Bidez (wie Anm. 1) *Epistula* 201 unter die *spuria et dubita* zählt (vergleiche oben Anm. 23), doch haben Weis (wie Anm. 36, dort *Epistula* 16), S. 256f., und Wright (wie Anm. 36), S. XLIX, recht, dass sprachlich-stilistisch keinerlei Anstöße vorliegen. Mir scheint es deshalb wahrscheinlicher, dass – wie in zahlreichen Fällen – die Titelzeile, hier die Angabe des Amtes, in Unordnung geraten ist, als dass es sich um einen nicht von Julian verfassten Brief handelt. Für in Frage kommende Träger des Namens ‚Himerios‘ vergleiche vor allem Seeck (wie Anm. 46), S. 279f. zu Libanios' *Epistulae* 24, 571 und 573 Förster.

gewendet, vergleicht Julian in der Invektive gegen Neilos Dionysios⁹⁷ (*Epistula* 82) seinen Gegner mit dem homonymen sizilischen Tyrannen Dionysios II. und nimmt selbst den Platz des von dem schieren Ausmaß der Schlechtigkeit des Despoten überwältigten Platon ein.⁹⁸

Es ist gerade der zuletzt erwähnte Brief an Neilos (*Epistula* 82), durch den man sich zu Recht am meisten an den Verfasser des *Misopogon* erinnert fühlte.⁹⁹ Julian entzündet hier, wohl nicht zuletzt wegen des ‚offenen‘ Charakters dieses Schreibens,¹⁰⁰ ein regelrechtes Feuerwerk gelehrter Anspielungen und Zitate: Babrios’ Fabel vom verliebten Wiesel klingt an (444b3/4f.), vielleicht Demosthenes (444c7/8), Anekdotisches um Hippokrates (444d5–7), natürlich Homer (445b17ff., 446a29) und Euripides (445b25f.), auch der Alexanderroman (446a8–27), um nur einige wenige Referenztexte zu nennen. Durch dies alles fegt Julian gleichsam hin, meist im Gestus dessen, der eine ganze *cornucopia* vor einem Unwissenden und deshalb Unwürdigen ausschüttet, unwissend, auch und gerade im Hinblick auf – im weitesten Sinn – philosophisches Wissen.¹⁰¹ Bester „Beweis“¹⁰² dieser völligen Nichtswürdigkeit – Neilos sei „kein Mann“ (οὐκ ἄνθρωπος), besitze keinen Freimut (παρρησία) und auch nicht das kleinste Bisschen „Bildung“ (παιδεία)¹⁰³ – ist schließlich der von ihm übersandte Brief, genauer dessen sprachliche Formung. Julian stichelt (*Epistula* 82: 142, 13–17 B.):

97 Dionysios Neilos, *PLRE* (wie Anm. 35) sub voce ‚Dionysius Nilus 2‘ (I 632), war bereits unter Julians Vorgängern in Rom politisch aktiv, geriet aber mit Julian in Konflikt; den Brief erwähnt Libanios, Oratio 18, 198, so dass sich des Absenders Drohung, dass er sein Schreiben publik machen werde, offenbar bewahrheitet hat. Caltabiano (wie Anm. 13), S. 124 und 174 datiert *Epistula* 82 zwischen Dezember 362 und Anfang Januar 363.

98 So *Epistula* 82: 444d1–5: „Selbst den großen Platon hat Dein Namensvetter getäuscht, ...; denn, so sagt Platon [*Epistula* 7: 333Ef.], er habe ja gewusst, dass er verstorben sei, dass ihm aber eine Schlechtigkeit von solchen Ausmaßen innewohne, das habe er nie und nimmermehr erwartet.“ – Zur Frage, ob hier auf Dionysios I. oder vielmehr seinen Sohn Dionysios II. angespielt werde vergleiche Caltabiano (wie Anm. 13), S. 257, Anm. 14; mir scheint der Bezug auf den jüngeren Dionysios eindeutig.

99 So Weis 1973 (wie Anm. 36), 277: „Nach Form, Tonfall und Stimmung gehört das Schreiben in die unmittelbare Nähe des ‚*Misopogon*‘.“

100 Dies bemerkt Julian selbst in *Epistula* 82: 446b15–18: „Ich habe nämlich diesen Brief hier nicht nur zu Deiner Lektüre geschrieben, da ich weiß, dass er auch dem Bedürfnis vieler anderer entspricht, und so werde ich ihn allen geben und gerne werden sie ihn nehmen [und lesen].“

101 Vergleiche beispielsweise 444b5–c2: „Deine jetzige Unverständigkeit und Dreistigkeit hat, bei den Göttern, nicht die Philosophie in Dich hineingelegt, sondern, um es mit Platon zu sagen, Deine doppelte Unwissenheit.“ oder 445a1–9, wo vermutet wird, der Adressat könnte die „Geschichte des Phaidon aus Elis“ nicht kennen (445a2: εἰ δὲ ἀγνοεῖς „wenn Du sie aber nicht kennst ...“).

102 Die im Folgenden aufgezählten ‚Mängel‘ des Neilos resümiert Julian (*Epistula* 82: 142, 12–13 B.): „und all das lässt sich mit Fug und Recht durch Deine Briefe beweisen (ταῖς ἐπιστολαῖς σου τεκμήρασθαι).“

103 So *Epistula* 82: 142, 10–12, vor allem das Ende der Passage: Es ist nicht hinzunehmen, „dass Du als gebildeter (παιδείας μετεσχηκώς) erscheinst, obwohl Du [in Wirklichkeit] nicht einmal an ein Bisschen (οὐδὲ γὰρ λόγων, wörtlich: ‚nicht einmal ein Gurren‘) Bildung gerührt hast.“

Keiner der Alten (οὐδεὶς ... τῶν ἀρχαίων) hat φροῦδον anstelle von προφανές gesagt, wie Du das jetzt tust. Den übrigen Sprachverstößen (ἁμαρτίας) deines Briefes im einzelnen nachzugehen, vermöchte wohl niemand, nicht einmal in einem endlos langen Buch, so wenig wie Deinem widerlichen Kupplerinnennaturell (τὸ μαστροπὸν ἐκεῖνο καὶ βδελυρὸν ἦθος), mit dem Du Dich selbst prostituierst.

Die hier sich andeutende Vorstellung, dass der Stil, dessen sich ein Mensch bei seiner literarischen Produktion befeißige, immer auch Ausdruck seines Charakters (ἦθος) sei, ist alt und begegnet schon in klassischer Zeit; dass Julian sich hier zum Kritiker attizistischer Wortwahl aufschwingt, bringt ihn in gefährliche Nähe zu der ansonsten von ihm verurteilten Art der Rhetorik, die (beinahe) ohne Ansehen des Inhaltes sich in der Erfüllung ästhetischer Formalismen gefällt.

In unserem Kontext bemerkenswerter ist freilich, dass Julian hier mittelbar die soziale Funktion eines Briefwechsels formuliert: Eine ganz wesentliche Aufgabe eines Briefes, sogar eines Briefes, der, wie es bei Neilos der Fall war, offenbar durchaus pragmatische Zwecke verfolgte, war es, seinen Absender als Träger von *paideia* auszuweisen. Grundlage dieser *paideia* ist offenbar – zumindest für den Julian von *Epistula* 82 – neben einer reichen literarischen Bildung eine am attizistischen Sprachideal gemessene Sprach-, ‚Richtigkeit‘ (vergleiche ἁμαρτίας), so dass ohne diese Kompetenz eine Teilhabe am von Julian errichteten Netzwerk seiner Korrespondenz gar nicht möglich ist.¹⁰⁴ Nur folgerichtig verweigert Julian Neilos, dem also Geschmähten, wenig später jegliche positive Beziehung jetzt und fernerhin, und er tut dies, indem er ihm explizit ein *philia*-Verhältnis verweigert. Mit bitterem Sarkasmus ruft er ihm zu: „So sehr legte ich es also auf Deine Freundschaft an (οὕτω σου τῆς φιλίας ἀντεποιούμην), so sehr hielt ich Dich irgendeiner Bemühung für wert!“ (*Epistula* 82: 446b13–15).

Die damit umrissene Haltung steht nun auf den ersten Blick nicht nur in einem gewissen Spannungsverhältnis zu der eingangs (oben S. 239) zitierten Definition der ‚rechten *paideia*‘, sondern vor allem zu all denjenigen Stellen in unserer Briefsammlung, wo stets der Philosophie ein eindeutiger Vorrang vor der Rhetorik attestiert wird.

Der ethisch-intellektuelle Rigorismus von *Epistula* 61c lässt sich immerhin noch daraus erklären, dass hier eben nicht ein erwachsenes Mitglied der Elite an ein anderes schreibt, sondern ein Kaiser Regularien für die Jugendausbildung festlegt. Anders aber steht es mit Einlassungen, wie etwa der Folgenden aus dem bereits erwähnten Brief an Eumenios und Pharianos. Der bereits zitierte Satz von den „Lehrsätzen des Aristoteles und Platon“ als „eigentlicher Aufgabe“¹⁰⁵ ist nämlich eingebettet in einen größeren – wiederum, so könnte man sagen: – bildungsprogrammtischen Kontext. Freilich sind diesmal die Adressaten, wie be-

104 Gar nicht zu denken ist an einen persönlichen Kontakt, vergleiche *Epistula* 82: 446b9–11: „Daran [scilicet: eine Berufung des Neilos in ein Amt] aber ist mir so sehr gelegen, dass ich, während alle anderen bei mir Einlass fanden, an Dich noch niemals auch nur das Wort gerichtet habe (οὐδὲ προσείρηκα πώποτε).“

105 *Epistula* 8: 441d3, oben S. 233.

merkt, Studiengefährten Julians, so dass wir hier die Begrenzungen primär sprachbezogen-rhetorischer Ausbildung hinter uns lassen. In diesem Sinne fordert Julian Eumenios und Pharianos zuerst zum Studium der Logik auf (441c2/3) und fährt dann fort (*Epistula* 8: 441c3–d1):

... vernachlässigt nicht die Rhetorik (μηδὲ ἀμελεῖτε τῆς ῥητορικῆς), noch regelmäßigen Umgang mit Dichtung (τοῦ ποιήμασιν ὁμιλεῖν). Bemüht Euch auch recht eifrig um die Wissenschaften (τῶν μαθημάτων), jeglichen Eifer aber (ὁ δὲ πᾶς πόνος) richtet auf die Kenntnis der Lehrsätze des Aristoteles und Platon [...]. Alles andere aber müssen Nebenbeschäftigungen (τᾶλλα δὲ πάρεργα) bleiben, bei deren Erfüllung ihr freilich die anderen in ihrem Bemühen um die wahren Aufgaben immer noch übertreffen sollt.

Explizit nur sekundäre Bedeutung wird hier der Rhetorik zugewiesen, und mit ‚Dichtung und Wissenschaften‘ auch all den anderen Gebieten der Bildung, von denen *Epistula* 82, wie wir gesehen haben, so reichen Gebrauch macht. Und dies liegt nun, wie sich aus vergleichbaren Stellen in anderen Briefen zeigen lässt,¹⁰⁶ nicht etwa daran, dass Julian hier für seine ehemaligen Studienkollegen etwa Sonderregeln aufgestellt hätte: Den eigentlichen Primat in einer Hierarchie der Bildungsgüter hält auch in der Welt des Julians der Briefe *konzeptionell* stets die φιλοσοφία. Wenn sich in Julians Briefsammlung trotzdem von den ‚Lehrsätzen des Aristoteles‘ nur recht wenig¹⁰⁷ und von denen des Platon, ganz in der Manier von *Epistula* 82 vor allem eingestreute Zitate und anekdotisch-biographisch erzählte allgemeinere Maximen, wie Phaidons Optimismus hinsichtlich der Wirkmächtigkeit der Philosophie,¹⁰⁸ finden, muss dies demnach eine andere Ursache haben.

Man geht wohl nicht fehl, wenn man einen wesentlichen Grund hierfür in dem in *Epistula* 82 artikulierten Verständnis des Genres ‚Brief‘ sieht: Ein ‚Brief‘ ist hier jenseits seines jeweiligen pragmatischen Sachzusammenhanges vor allem auch Ausweis der eigenen *paideia*, somit eine Art intellektueller ‚Visitenkarte‘, mittels derer die Partizipation am Netzwerk um den Kaiser immer wieder aufs Neue etabliert und, auf einer zweiten Stufe, dann auch dokumentierbar¹⁰⁹ wird. Philosophische *Inhalte* konnten in Briefen dieser Art immer nur eine, gemessen an ihrer theoretischen Bewertung, relativ untergeordnete Rolle spielen: Sie waren kaum der sozialen Funktion des Briefes mit ihrer auf der Oberfläche oftmals ur-

106 Vergleiche beispielsweise *Epistula* 30: 57, 7–20 B., wo der legendäre Musiker Amphion gleichsam zum Proto-Philosophen gemacht und seine Kunst als Beleg dafür gewertet, wie man ‚wahrhaft‘ (οὐ πλαστῶς) philosophieren könne (in vergleichbarer Funktion begegnet die Musik auch in *Epistula* 42 als seelenreinigende Kraft) oder *Epistula* 97 (oben Anm. 76), wo Libanios, der auch in seinem Selbstverständnis kein Philosoph war, eben als ‚philosophischster Redner‘ (φιλοσοφώτατος) gerühmt wird.

107 Vergleiche Caltabiano (wie Anm. 13), S. 287.

108 Vergleiche oben Anm. 101.

109 Diese Funktion der Briefe wird besonders deutlich, wenn etwa Libanios das Lobschreiben Julians (*Epistula* 96) mit der entsprechenden Rede zusammen publiziert, vergleiche hierzu Bidez (wie Anm. 1), S. 111f.

ban-tänelnden Leichtigkeit, letztlich aber bis in einzelne Formulierungen hinein nach strengen ästhetischen Kriterien regulierten Artikulationsform hinreichend anzupassen.¹¹⁰

Eine Schwerpunktverschiebung hin zu philosophischer Diskussion ist freilich grundsätzlich auch für den Briefschreiber Julian möglich, wie vor allem der (nicht in der Briefsammlung überlieferte) *Brief an den Philosophen Themistios* (*Oratio* 6) zeigt.¹¹¹ Der Brief gibt sich bekanntlich als ein Antwortschreiben (253C) auf eine Ermahnung durch Themistios, Julian recurriert hierfür – neben zahlreichen anderen, auch ‚nicht-philosophischen‘ Autoren¹¹² – vor allem auf Aristoteles’ *Politik*.¹¹³ Der *Brief an Themistios* ist nun aber nicht nur länger als die meisten uns in der Sammlung überlieferten Briefe, so dass er die Julian durchaus bewussten, rein quantitativen Grenzen brieflicher Kommunikation¹¹⁴ eigentlich sprengt. Auch der Tonfall lässt stellenweise die Briefsituation nahezu hinter sich, so dass die gewählte Form ‚Brief‘ hier eher als sekundäre Einkleidung einer – anachronistisch gesprochen: – essayhaften Abhandlung zum Zwecke der Selbstpräsentation erscheint. Die soziale Funktion im Sinne von Beziehungsstiftung oder Beziehungserhalt zwischen Absender und Adressaten tritt dementsprechend in dem *Brief an Themistios* stark zurück, so dass er sich auch in dieser Hinsicht von dem Großteil der anderen Briefe unterscheidet.¹¹⁵ Trotzdem verzichtet Julian auch hier nicht auf den Schmuck primär literarischer *paideia* und beschränkt sich in seinem philosophischen Gehalt fast ausschließlich auf eben die uns schon aus *Epistula* 61c bekannte πολιτική φιλοσοφία (422d4).

110 Man vergleiche etwa auch, wie knapp Julian in *Epistula* 82 auf die neuplatonische Dämonenlehre recurriert (445b8–1); die Invektive unterliegt hier den gleichen Regeln wie die von *philia* bestimmten Briefe.

111 Vergleiche hierzu die Einleitung von Jacques Fontaine in der Edition von Prato/Marcone (Giuliano Imperatore. Alla Madre degli dei e altri discorsi, Hg. C. Prato/A. Marcone. Introduzione di J. Fontaine (Scrittore greci e latini. Fondazione Lorenzo Valla), Mailand 1987, 10–39) sowie Van der Spoel, John, Julian and Themistius, in: *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 22 (1981), S. 187–189, Criscuolo, Ugo, Sull’epistola di Giuliano Imperatore al filosofo Temistio, in: *Κοινωνία* 7 (1983), S. 89–111, sowie, vor allem für die umstrittene Datierung (355/361?) Bradbury, Scott, The date of Julian’s letter to Themistius, in: *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 28 (1987), S. 235–251. – Eine deutsche Übersetzung des Briefes findet sich in: Asmus, Rudolf, Kaiser Julians philosophische Werke übersetzt und erklärt (Philosophische Bibliothek 116), Leipzig 1908.

112 So beispielsweise wiederum Homer (*Oratio* 6: 256D) oder Aristophanes (260C).

113 Die Kernpassage findet sich im *Brief an Themistios* 260C–261D.

114 Vergleiche hierzu oben Anm. 18.

115 Vergleiche in diesem Sinne bereits Asmus (wie Anm. 111), S. 23: „Es ist ... kein gewöhnlicher Privatbrief, sondern er stellt gewissermaßen ein selbstverfasstes philosophisches Beglaubigungsschreiben dar, mit dem sich [Julian] ... bei den gebildeten Kreisen ... einführt.“

2.3 *Philosophia* und politisch-religiöses Engagement

Thematisch freilich finden die Ausführungen des *Briefes an Themistios* in gewisser Weise ihren Nachhall in den in der Regel so viel kürzeren Schreiben der Brief-Sammlung. Wie dort reflektiert Julian nämlich auch hier über die Frage nach dem politischen Engagement des Philosophen und beantwortet diese Frage stets im Sinne einer unabweisbaren Verpflichtung: „Das bestimmte Vorhaben, jener Stadt, die Du zu Deinem Verantwortungsbereich zählst, zu helfen“ schreibt Julian etwa an den hier bereits mehrfach erwähnten Priester Theodoros,¹¹⁶ „ist ein untrüglicher Beweis philosophischer Geisteshaltung (ἐναργές ... φιλοσόφου γνώμης τεκμήριον)“ (*Epistula* 30: 56, 17–20). Und Julian versäumt es nicht, das derart motivierte Engagement und die damit verbundenen Fährnisse durch die philosophie-geschichtlichen *exempla* eines Sokrates und Musonius Rufus noch zusätzlich zu nobilitieren.¹¹⁷ Dienst an der Gemeinschaft – in explizitem Gegensatz zu einem weltfremd-gelehrten Philosophentum –¹¹⁸ ist ein in den Briefen wiederholt evozierter Wert, und man kann kaum umhin in dieser Ablehnung eines apolitischen ‚Berufs-Philosophentums‘¹¹⁹ auch immer eine Paränese des Sprechers der Briefe *ad se ipsum* mitzuhören.

Dabei ist es kein Zufall, dass sich eine derart begründete Ermutigung in einem Brief an den Träger eines Priesteramtes richtet, sind es doch gerade die Briefe an die Priesterschaft, in denen die *philosophia* des öfteren als intellektuelles Fundament der großteils praktisch-lebensweltlichen Anordnungen und Maßnahmen aufgerufen wird. Julian spricht hier ausdrücklich mit der Autorität eines

116 Vergleiche zur Prosopographie oben Anm. 35, zur Datierung von *Epistula* 30 oben Anm. 51.

117 So *Epistula* 30: 56, 17–57, 1 B.: „Ersteres [scilicet: sich von einem ungerechten Statthalter nicht kränken zu lassen] entspricht meiner Meinung nach dem Vorgehen eines Sokrates, letzteres [scilicet: der Stadt zu helfen] dem eines Musonius. Denn jener erklärte, es sei nicht in der Ordnung, dass ein anständiger Mann durch irgendjemanden aus der Schar der Schlechten geschädigt werde [vergleiche Platon, *Apologie* 30C–D], dieser hingegen war um die Insel Gyara bemüht, als Nero ihn verbannen ließ.“ – Wieder begegnet hier das für Julian typische Nebeneinander von sokratischer (für Julian immer auch: platonischer) Tradition und Stoa, hierzu oben Anm. 75.

118 Besonders deutlich in *Epistula* 198 (hierzu oben Anm. 21) die Charakterisierung der zu Empfehlenden Diogenes und Lamprias (410b5–c7): Gerade als „Philosophen von Rang“ haben sie „ihrem Vaterland stets nach Kräften gedient“, wirken als „Redner, Politiker und Gesandte“ und „befreien so durch ihr Handeln die Philosophie von dem Vorwurf, dass ihre [der Philosophie] Vertreter für die Gemeinwesen nichts nütze seien (ἀχρήστους εἶναι ταῖς πόλεσιν).“ – Dem gegenüber wirken Äußerungen wie die an Eumenios und Pharianos (*Epistula* 8), wo „philosophieren frei von Geschäften und in Muße (φιλοσοφεῖν ἐπὶ σχολῆς καὶ ἀπραγμόνως, 14, 16/17 B.)“ als ‚am angenehmsten und nützlichsten‘ bezeichnet wird, eher wie die Beschreibung eines für den Sprecher ohnehin nicht zu erreichenden Idealzustandes.

119 Gerade die für Julian so vorbildlichen neuplatonischen Philosophen standen denn auch stets in engen Beziehungen zu den politisch Mächtigen, sei es durch persönlichen Kontakt oder, häufiger, politisches Engagement ihres Umfeldes. Hierzu Dillon, John, *Philosophy as Profession in Late Antiquity*, in: *Approaching Late Antiquity* (wie Anm. 86), S. 401–418, hier 416–418, sowie 410 zur Epistolographie als Mittel populärer Verbreitung der philosophischen Inhalte.

Pontifex Maximus (μέγιστος ἀρχιερέως)¹²⁰ und so erfüllt die *philosophia* in diesen Briefen vor allem dreierlei Funktion: Sie begründet theologische Anschauungen, verhilft dem Priester zu dem von Julian geforderten vorbildlichen Lebenswandel und schafft mit der φιλανθρωπία („Liebe zu den Menschen“) einen Entwurf, der eine auch konzeptionelle Konkurrenz zum Christentum erlaubt.

Wie bereits in den vorangegangenen Kapiteln sind jedoch auch hier wieder abstrakt theoretische Einlassungen eher die Ausnahme und fallen meist *en passant*. So verweist Julian etwa in seiner Ablehnung des Gesuches der Alexandriner für Athanasios (*Epistula* 111)¹²¹ diese nicht nur auf ihren legendären Stadtgründer (432d1ff.), sondern auch auf Helios als Gegenstand angemessener, das heißt: paganer Verehrung (434b6). Eine insgesamt stark an den Stil von Julians Prosahymnen¹²² gemahnende, zunächst eher traditionell Prädikationen reihende Passage kulminiert dort in Helios' Preis als „das lebende, vernunftbegabte, wohlthätige Abbild des intelligiblen Vaters (τὸ ζῶν ἄγαλμα ... τοῦ νοητοῦ πατρός)“ (434d1–3), also eindeutig einem Rekurs auf das neuplatonische Ureine nach Maßgabe eines Jamblich.¹²³ Es ist bezeichnend, dass Julian mit der zitierten Stelle explizit die christliche Vorstellung pariert, dass „Jesus, den weder ihr gesehen habt noch eure Väter gesehen haben, Gott das Wort (λόγος) sein müsse“ (434c4–7), also den Beginn des Johannes-Evangeliums. Die philosophische Passage findet sich

120 So *Epistulae* 89b: 298d1/2 oder 88: 451b10, Julian nennt sich in *Epistula* 89 auch noch „Verkünder der didymäischen Orakel“ (451b6f.), was gut zur ‚Sehergabe‘ der Briefe an Laien passt. Zur Titulatur als *Pontifex maximus*, die bereits Julians christliche Vorgänger führten, vergleiche die Hinweise bei Caltabiano (wie Anm. 13), S. 263, sowie Smith (wie Anm. 66), S. 111 und 169. – Für Julian als von den Göttern legitimierten weltlichen Herrscher vergleiche etwa *Epistula* 60: 378d2/3. – Zu beiden Komplexen insgesamt siehe Marcone, Arnaldo, Giuliano e lo stile dell'Imperatore tardoantico, in: Giuliano Imperatore. Le sue idee (wie Anm. 56), S. 44–58.

121 Zu dem Konflikt um Athanasios, den Bischof von Alexandria, der mehrfach verbannt wurde, sowie zur Datierung von *Epistula* 60 auf Frühling 362 vergleiche Caltabiano (wie Anm. 13), S. 123 und 207.

122 Einen Überblick zu den Untersuchungen von Julians Stil bietet Filippo, A., Considerazioni sul *rhythmos* nella Prosa Giulianea, in: Giuliano Imperatore. Le sue idee (wie Anm. 56), S. 224–265, der vor allem den klauselreichen Stil der Hymnen transparent macht.

123 In dieselbe Richtung weist auch die Helios bereits zuvor zugeschriebene demiurgische Potenz (*Epistula* 111: 434b6ff.). Julians Anschauungen über Helios kennen wir durch den entsprechenden Hymnos Auf den König Helios, vergleiche hierzu die Einführung zur Edition des Hymnos von Prato/Marcone (wie Anm. 111), S. 100–169. Für Julians Helios-Religiosität vergleiche Smith (wie Anm. 66), S. 127–135, 185–187. – Es sind Stellen wie diese, die, zusammen mit den praktischen Maßnahmen in Analogie zur christlichen Armenfürsorge (hierzu unten S. 249) immer wieder die Frage aufkommen ließen, ob Julian eine ‚pagane Kirche‘ habe gründen wollen, so etwa Bowersock, Glen W., Hellenism in Late Antiquity, Cambridge 1990 (hier S. 12: Julian „was trying to create something altogether new ... a pagan church“) oder unter wesentlich stärkerer Betonung der neuplatonischen Fundierung („monotheistic universal faith“) Athanassiadi-Fowden (wie Anm. 59), S. 181 und 188, vorsichtiger Smith (wie Anm. 66), S. 110–113, hier S. 110: „these judgements markedly exaggerate the degree to which the theurgic Neoplatonism ... impinged on the public religious programme“, was dem Befund der Briefe entspricht, vergleichbar Mazza, Mario, Giuliano o dell'utopia religiosa: il tentativo di fondare una chiesa pagana?, in: Giuliano Imperatore. Le sue idee (wie Anm. 56), S. 17–42.

somit just an der einzigen Stelle des Briefes, wo dessen Verfasser offenbar auf ein ihm bekanntes theologisches Konzept rekurrieren wollte, der restliche Brief ist frei von jeglicher ausdrücklicher Perspektivierung dieser Art.¹²⁴

Hält Julian aber bereits in dem knappen Schreiben an die Alexandriner mit seinem so konkreten Anlass (der Auseinandersetzung um Athanasios) immerhin eine kurze Einlassung auf intellektuell-konzeptionellem Niveau für sachdienlich, so verwundert es nicht, dass er insgesamt der intellektuellen Ausbildung der Priesterschaft so großen Wert beimaß. Vor allem dies findet in den Briefen seinen Ausdruck, am detailliertesten in dem bereits erwähnten großen Brieffragment *Epistula* 89b.¹²⁵ Dort weist Julian nicht nur den ἐγκύκλια μαθήματα, also dem traditionellen paganen Bildungs-, Lehrplan, insgesamt die Funktion der „Seelenreinigung zur Gotteserkenntnis“ zu.¹²⁶ Er versieht seine Priesterschaft auch gleichsam mit einer ‚Leseliste‘, welche die rituelle Reinheit (ἀγνεύειν 300c5) der im Kult Tätigen garantieren soll. Jegliche Form ‚frivoler‘ Lektüre wie die Jambographen (300c9/10), die alte Komödie (300d2/3) oder Geschichtswerke, soweit sie romaneske Zügen tragen (301b3ff.), werden als untauglich verworfen (300d4–7):

Uns angemessen dürfte allein die Philosophie sein (πρέποι δ' ἂν ἡμῖν ἡ φιλοσοφία μόνη) [Lücke im Text] und dort nur die Philosophen, die zu Führern ihrer Bildung (παιδείας) die Götter bestellt haben, wie Pythagoras, Platon, Aristoteles und die Schule des Chrysipp und Zenon.

Julian schreibt hier unter Einschluss seiner Person, so dass es an dieser Stelle nicht mehr bloße φιλία (‚Freundschaft‘) ist, die auf der Grundlage einer gemeinsamen φιλοσοφία errichtet und zugesichert wird. *Epistula* 89b rekuriert vielmehr auf ein Gebundensein des Adressaten an seinen *Pontifex maximus*, das diesen Adressaten auch auf dessen *philosophia* verpflichtet.¹²⁷

Die Ausrichtung dieser *philosophia* ist uns freilich bereits aus den anderen Briefen bekannt. Sie liegt auch Julians *paideia*-Ideal für die Priester (vergleiche παιδεία im letzten Zitat), ähnlich wie zuvor dem ‚weltlichen‘, zugrunde, freilich in gleichsam verschärfter Form. Denn selbst der im obigen Zitat derart restringierte Kanon – Epikur und die pyrrhonische Skepsis werde im Anschluss noch explizit ausgeschlossen (301c5/6) – wird weiter eingeschränkt durch die Weisung, sich innerhalb des abgesteckten Feldes philosophischer Lektüre nur mit dem zu be-

124 Vergleiche mit Smith (wie Anm. 66), S. 197f., auch *Epistula* 89b: 302b/c zur Einbettung unserer Briefstelle in Julians Ablehnung der Christen als vom Judentum Abgefallene und Ungebildete.

125 Vergleiche oben Anm. 71.

126 Vergleiche *Epistula* 89b: 295d5/6 als Argument gegen die Propheten: τὴν ἑαυτῶν ψυχὴν οὐ παρέσχον ἀποκαθάραι τοῖς ἐγκυκλίοις μαθήμασιν: „Sie unterzogen ihre Seelen nicht der Reinigung durch die *enkyklia mathemata*.“ – Hierzu Bowersock (wie Anm. 3), S. 78–93.

127 Dementsprechend soll nach Julians Vorstellung der Priester sich während Tagen rituell vorgeschriebener Reinheit, nicht nur fern von Öffentlichkeit und Beamtenschaft „in den Heiligtümern aufhalten“, sondern sich dort dann eben „mit Philosophie beschäftigen (μένειν ... ἐν τοῖς ἱεροῖς φιλοσοφοῦντα, 302d6/7).“

schäftigen „was Frömmigkeit (εὐσέβεια) zu schaffen vermag“.¹²⁸ Und Julian schreibt weiter (*Epistula* 89b: 301d3–6):

... eine Verfehlung der Sprache (ἀμάρτημα γλώττης) und eine des Denkens (διανοίας) sind meines Erachtens durchaus nicht dasselbe, sondern man muss vor allem auf das Letztgenannte achten, da mit ihm zusammen auch die Sprache der Verfehlung erliegt.

Obwohl es Julian hier, anders als oben in *Epistula* 82, nicht um die Produktion, sondern ausschließlich um die Rezeption philosophischer und literarischer Werke geht, bleibt ihm also auch in den Weisungen an die Priesterschaft der rein sprachliche Aspekt gegenwärtig, der hier freilich durch den Verweis auf die „unter der Einwirkung der Worte ... in der Seele entstehende Disposition“ (διάθεσις ὑπὸ τῶν λόγων, 301c2), also wiederum auf philosophischer Grundlage, weiter begründet wird.

Ziel eines dergestalt kleinteilig bestimmten Seelen-Profils ist ein in jeder Hinsicht vorbildliches Leben der Priesterschaft. Nur „die Besten (οἱ βέλτιστοι)“ sollen Priester werden, und das seien, so Julian weiter, diejenigen, welche „die Götter am meisten lieben und dann auch die Menschen (μάλιστα μὲν φιλοθεωτάτους, ἔπειτα φιλανθρωποτάτους)“ (*Epistula* 89b: 305a1/2). Konsequenz dieser zweifachen φιλία ist ‚Frömmigkeit‘ (εὐσέβεια) einerseits und sind mildtätige Werke andererseits.¹²⁹

‚Frömmigkeit‘ (εὐσέβεια) äußerte sich für den Julian der Briefe vor allem in der Praxis des gemäß den paganen Traditionen vollzogenen Kultes. In der gesamten Briefsammlung ist es stets dieser praktische Aspekt von ‚Frömmigkeit‘, auf den Julian abhebt, bisweilen in enger Verbindung mit der *paideia* („Bildung“): So nutzt Julian beispielsweise einen Rundgang durch Troja (*Epistula* 79), der jedem ‚Bildungs-Touristen‘ alle Ehre machte, eigens dazu, um die Tempel zu besuchen¹³⁰ oder stilisiert – umgekehrt – die Priesterin Kallixeine, die vierzig Jahre auf die pagane Restauration warten musste, gleichsam zu einer ‚Super-Penelope‘ (*Epistula* 81).¹³¹ Was *paideia* und *eusebeia* hier verbindet, ist das Konzept des

128 So *Epistula* 89b: 301a1/2: ὅσα εὐσεβείας ἐστὶ ποιητικά.

129 So *Epistula* 89b: 305a7–b3: „Zeichen eines φιλόθεος ist es, wenn er alle seine Angehörigen zur εὐσέβεια gegenüber den Göttern führt, eines φιλόανθρωπος aber, wenn er auch von geringem Besitz gerne den Bedürftigen abgibt (κοινωνεῖ τοῖς δεομένοις) und bereitwillig daraus austeilte und sich so bemüht, so vielen wie nur möglich zu helfen.“ – Für eine weitere Differenzierung des Begriffes φιλόθεος gegenüber εὐσεβής beziehungsweise θεοσεβής siehe Kabiersch (unten Anm. 135), S. 51f.

130 *Epistula* 79: 85, 17/8 B. (der Rundgang durch die Stadt – ἰστοπεῖν – ist „Vorwand für den Besuch der Heiligtümer“), 86, 3/4 (Frage nach Opfern entspricht der nach religiöser Gesinnung); *Epistula* 79 ist ohne Präskript überliefert und richtet sich offensichtlich an einen Priester, vielleicht denselben Theodoros, der der Empfänger von *Epistula* 30 ist, hierzu sowie zur Datierung auf Herbst 362 Calabiano (wie Anm. 13), S. 121/22, 170 und 254.

131 Über Kallixeine, *PLRE* (wie Anm. 35) sub voce ‚Callixena‘ (I 176), wissen wir außerhalb der Briefe kaum etwas. In *Epistula* 81: 388c3–d5 wird die φιλανδρία („Gattenliebe“) der Penelope mit der Götterliebe – φιλόθεον beziehungsweise θεοσέβεια – der Kallixeine verglichen, die auf

spezifisch julianischen Hellenentums, das in den Briefen vor allem durch diese beiden Begriffe konstituiert wird.¹³² *Philosophia* kommt dem ‚Hellenen‘ des Julian der Briefe dabei nur mittelbar zu, in ihrer fundierenden Funktion für Bildung und Frömmigkeit.

Den sich stets im konkreten Kult realisierenden Aspekt hat der *eusebeia*-Begriff nun aber keineswegs nur in den Briefen an die Priester: Wie große Teile des gesamten paganen Pantheons in den nahezu unentwegt eingeschobenen formelhaften Invokationen (‚Ja, bei den Göttern‘, ‚Nein, bei den Göttern‘, ‚Bei den Göttern als Zeugen‘ etc.)¹³³ in den Briefen gleichsam permanent präsent sind, so ist für Julian auch dort, wo er etwa dezidiert an einen Philosophen schreibt, die Theosophie nur *eine* Seite eines Gemeinschaft stiftenden Religionsverständnisses zwischen ihm und seinem Adressaten. Besonders deutlich wird dies in dem bereits erwähnten Brief (*Epistula* 26) an den Neuplatoniker Maximus,¹³⁴ dessen Anfang eine länger ausgeführte Sehnsuchtsvision (414b4–d7) bildet, in der Julian seinen Adressaten in der Aufmachung des kynischen Wanderphilosophen an „Galliens Gestaden“ (414c1) erblickt haben will. Aber nicht nur seinen Adressaten hat Julian in einem Wachtraum geschaut, sondern auch – das Motiv der Vision bildet die Überleitung – „die Götter in sichtbarer Erscheinung (ἐπιφάνεια)“ (415b6/7) erlebt und ihnen – nun geht die Assoziationskette über auf die Götter selbst – „vor aller Augen (ἄναφανδόν) Rinderopfer gebracht“ (415c3–7), ja Julian resümiert sein Tun gegenüber dem philosophischen Vertrauten (*Epistula* 26: 415c7–d2):

Mir gebieten die Götter, nach Kräften in jeder Hinsicht auf religiöse Reinheit zu achten (τὰ πάντα ἀγνεύειν), und willig gehorche ich ihnen (πείθομαί γε προθύμως).

die ‚Heimkehr‘ der Götter wesentlich länger habe warten müssen als Penelope auf die des Odysseus.

132 Vergleiche zum *Paideia*-Aspekt besonders deutlich *Epistula* 96: 177, 13/14 B. („echte Hellenen“ lieben Libanios’ Reden), zur εὐσέβεια *Epistula* 78: 375c3–6 (Hellenen verstehen sich aufs richtige Opfern). Für andere Aspekte, wie etwa den Gedanken, dass Hellenentum εὐγένεια („gute Abkunft“) bedeute, vergleiche beispielsweise *Epistula* 60: 380d1–3. – Zu den beiden allgemein im vierten Jahrhundert grundlegenden Aspekten von Ἑλληνισμός (griechischer Sprachgebrauch einerseits und Bemühen um griechische Kultur und Religion andererseits) vergleiche Bowersock (wie Anm. 123), S. 6–13.

133 Die häufigsten Formeln sind solche a) des Gebetes wie in *Epistula* 40: 64, 28 B. („darum bete ich bei den Göttern“), b) der Rückversicherung göttlicher Zustimmung wie *Epistula* 9: 403a4 („sobald der Gott es uns vergönnte“), *Epistula* 82: 445d3/4: („wenn die Götter und unsere Herrin Adrasteia es wollen“), *Epistula* 98: 399d1 („wenn es der Götter Wille ist“), c) des Dankes für Hilfe wie in *Epistula* 28: 382b2 („durch das Eingreifen der Götter“), *Epistula* 11: 425b3/4 („durch Fürsorge des alles überschauenden Erretters“, ähnlich ebenda d2) oder d) der ‚Zeugenschaft‘ der Götter *Epistula* 11: 425d3/4 (der ‚alles überschauende Gott‘), *Epistula* 26: 415a3/4 (Zeus, Helios, Athene, „alle Götter und Göttinnen“), *Epistula* 28: 382b3–5 (Zeus, Helios), *Epistula* 80: 89, 24 B. („alle Götter und Göttinnen“). 21 („die Schutzgötter der Familie und der Freundschaft“), *Epistula* 84: 444a5/6 (Chariten, Aphrodite). c1 („alle Götter und Göttinnen“).

134 Vergleiche oben Anm. 37. – Zur Datierung auf Dezember 361 siehe Calabiano (wie Anm. 13), S. 100–102.

Was in diesem Brief in gewisser philophronetischer Leichtigkeit als Einladung seinen Anfang nimmt – der Philosophen-Freund in einem Wachtraum – mündet über das verbindende Moment theurgischer Weltsicht in konkrete Opferhandlung und rituelle Reinheit.

Ähnlich stark auf die Praxis zielt in den Briefen auch die zweite Haupt-Tugend des Priesters, seine φιλανθρωπία.¹³⁵ Zutreffend hat man längst gesehen, dass für Julian εὐσέβεια und φιλανθρωπία „nicht mehr nur nebeneinander stehen, sondern geradezu miteinander verwoben sind.“¹³⁶ Es ist hier nicht der Platz ausführlicher auf die komplexen, mit dem Begriff der *Philanthropie* verbundenen Probleme einzugehen, so dass nur darauf hingewiesen sei, dass die zentrale Motivation dieses „der Bedürftigkeit Aufhelfens“ (τὸ τὰς χρείας ἐπανορθοῦν), im Letzten die ὁμοίωσις θεῷ, das ‚Gott ähnlich werden‘ ist.¹³⁷ In den Briefen begegnet dieses Konzept vor allem in Verbindung mit dem Lohngedanken: Da die Gottheit menschenfreundlich ist, wird sie die menschenfreundlichen unter den Menschen bevorzugen. „Wohlwollen von den Göttern (ἡ παρὰ τῶν θεῶν εὐμένεια)“ (Epistula 89b: 289b2) folgt demjenigen, der φιλανθρωπία übt. Der Verfasser des Briefes verpflichtet somit seinen Adressat nicht nur zu konkretem Handeln, sondern nimmt ihn – durchaus vergleichbar der theosophischen Begründung der φιλία – auch in diese sie dann beide betreffende εὐμένεια der Götter mit hinein.

Vor dem durch das Begriffspaar φιλόθεος/φιλόανθρωπος aufgespannten Horizont wird verständlich, warum in Julians Briefen an die Philosophen unter seinen Freunden – zunächst scheinbar primär – religiöse Werte eine weit öfters evozierte gemeinsame Basis darstellen als ‚Philosophisches‘ jenseits theologisch-religiöser Fragen. Wenn Julian etwa an Eustathios dessen παιδεία und εὐσέβεια lobt (oben S. 237) oder vor Maximus vor allem von seiner Kultpraxis berichtet (oben S. 250), ist für ihn gleichsam auch in der recht verstandenen εὐσέβεια die φιλοσοφία mitgenannt, παιδεία und εὐσέβεια bilden in den Briefen das recht verstandene Hellenentum. Erst in der Paarung φιλόθεος/φιλόανθρωπος, die sich so nur in den Briefen an die Priester findet, verschwindet der *paideia*-Gedanke fast völlig. Wie in der ‚Lektüreliste‘ für die Priester gleichsam die philosophische Grundierung alle ausschließlich ästhetisch reizvolle Literatur verdrängt, so macht

135 Julians φιλανθρωπία kann hier kaum umrisshaft skizziert werden; die umfassendste Untersuchung bietet immer noch Kabiersch, Jürgen, Untersuchungen zum Begriff der Philanthropia bei Kaiser Julian (Klassisch-Philologische Studien. 21), Wiesbaden 1960, dort auch eine ausführliche Auseinandersetzung mit Interferenzen mit anderen Konzepten wie der jüdisch-christlichen Liebestätigkeit (S. 40ff.) oder der φιλανθρωπία des Themistios (S. 54ff.); für neuere Positionen Smith (wie Anm. 66), S. 42–44, 170–173, 212–215.

136 So Kabiersch (wie Anm. 135), S. 53, als Folgerung aus Epistula 89: 290d.

137 So Epistula 89b: 289c1: „... und deren Bedürftigkeiten aufhelfen, wie die Götter den unsrigen (ὥσπερ οἱ θεοὶ τὰς ἡμετέρας)“: Kabiersch (wie Anm. 135), S. 58f., führt dies weiter aus und verweist unter anderem auch auf die dem Zitat folgende Passage, wo innerhalb eines Kataloges der Gaben der Götter Athene den Menschen Nahrung und Kleidung verleiht (Epistula 89b: 289d1–3), die ὁμοίωσις also auch einen ganz konkreten Aspekt erhält.

hier die gemeinsame philosophische Grundlage beider Begriffe die *paideia* als Bezugspunkt gemeinsamer Werte sozusagen überflüssig. Literarische *paideia* bleibt hier zwar Artikulationsform eines konkreten Briefes, gemeinschaftsstiftende Kraft kommt ihr aber kaum mehr zu, denn nicht *φιλία* (Freundschaft) realisiert sich in diesen Briefen, sondern primär das Verhältnis zwischen dem *Pontifex maximus* und seinen Priestern. Gegenüber einer solchen, schon auf der Ebene der Anrede gleichsam durch göttliche Macht unhinterfragbaren Beziehung kommt den durch die Briefe geschaffenen Kommunikationsstrukturen kaum mehr legitimierende, sondern fast nur noch funktional-dienende Bedeutung zu.

3. Zusammenfassung

Die Briefe Julians bilden ein Netzwerk, als dessen zentralen Knotenpunkt Julian sich selbst entwirft. In diesem Sinne lassen sich die Briefe über ihre je unmittelbare pragmatische Funktion hinaus als Träger zentraler Werte der an dem Netzwerk Partizipierenden lesen. Das Medium Brief wird so zum Vermittler und Konstituenten von *φιλία* (‘Freundschaft’), *παιδεία* (‘Bildung’) und *εὐσέβεια* (‘Frömmigkeit’). Der Briefschreiber Julian nutzt hierbei nicht nur die traditionellen *Topoi* der Epistolographie, sondern lädt die genannten Werte in den Briefen zusätzlich mit Bedeutung auf, indem er wiederholt auf seine *φιλοσοφία* als deren eigentliches Fundament rekurriert. Hierbei begegnet die ‘Philosophie’ des Julian der Briefe vor allem in ihrer Bedeutung als höchstes Ziel der *Paideia* sowie, durchaus in Übereinstimmung mit dem übrigen julianischen Oeuvre, in ihrer zeichenhaft-theurgischen Dimension und als in den Briefen selbst bisweilen knapp ausgeführte, meist aber nur genannte Begründung theologischer Konzepte. Eine Auseinandersetzung mit den philosophischen Inhalten selbst kann offenbar nur dort stattfinden, wo, wie etwa im *Brief an Themistios* mit seinen stark traktathaften Passagen, die Medialität des Briefes immer wieder zurücktritt. Ansonsten dominiert in den uns erhaltenen Teilen der julianischen Korrespondenz die Netzwerkfunktion so stark, dass auch die *φιλοσοφία* zu einem zwar immer wieder evozierten, aber letztlich außerhalb des Mediums Brief mit konkretem Inhalt zu füllenden, gemeinschaftsstiftenden und -erhaltenden Wert wird.