

Hellenismus bei Flavius Claudius Iulianus
und der Konsolidierungsprozess des Christentums
im Osten des Römischen Reiches

Dissertation

zur Erlangung des akademischen Grades
Doktor der Philosophie
der Fakultät für Kulturwissenschaften
der Eberhard Karls Universität Tübingen

vorgelegt von:

Ursula Hepperle
aus Sindelfingen

2010

INHALTSVERZEICHNIS

1.	Einleitung	8
1.1	Themenreflexion	8
1.2	Methodik und Aufbau der Arbeit	15
1.3	Hinweise zu den Quellen	16
1.3.1	Schriften von Konstantin und Flavius Claudius Iulianus	17
1.3.2	Über Konstantin und Flavius Claudius Iulianus und ihre Zeit	19
1.3.2.1	Über Konstantin	19
1.3.2.2	Über Flavius Claudius Iulianus	20
1.3.2.3	Weitere Quellen	25
2.	Zum Funktions- und Strukturwandel von Religion im Römischen Reich bis Mitte des vierten Jahrhunderts nach Christus	28
2.1	Der Ausschließlichkeitsanspruch des Christentums	28
2.2	Römische Religion als Garant der <i>salus publica</i>	36
2.3	Der Kaiser als <i>pontifex maximus</i>	39
2.4	Römische Religion und Herrscherkult	41
2.4.1	Das Opferedikt Kaiser Decius'	41
2.4.2	Die religiöse Herrschaftslegitimation der tetrarchischen Kaiser	43
2.5	Die konkurrierenden Heno- bzw. Monotheismen der späten Kaiserzeit	45
2.5.1	Zur Idee eines Theos Hypsistos bzw. einer solaren Gottheit	45
2.5.2	Zur Legalisierung des Christentums durch das Galerusedikt von 311	49
2.5.3	Zur Philosophie des Neuplatonismus	50
2.6	Die Religionspolitik Konstantins I. und seiner Söhne	55
2.6.1	Die Religionspolitik Konstantins	55
2.6.1.1	Die Abkehr vom Prinzip der tetrarchischen Herrschaftslegitimation	55
2.6.1.2	Von <i>Sol invictus</i> zu Christus	58
2.6.1.3	Die politische Theologie Bischofs Eusebios von Caesarea	77
2.6.1.4	Zusammenfassung: Zur Religionspolitik Konstantins	84
2.6.2	Zur Religionspolitik der Söhne Kaiser Konstantins I.	86
2.6.2.1	Die Zeit der gemeinsamen Herrschaft bis 350 n. Chr.	86
2.6.2.2	Zur Religionspolitik des Kaisers Constantius II. nach 350	91
2.6.2.2.1	Die antipagane Religionspolitik Constantius' II.	91
2.6.2.2.2	Die christliche Religionspolitik des Alleinherrschers Constantius II.	92
2.7	Erste Zwischenbilanz: Zum Funktions- und Strukturwandel von Religion im Römischen Reich bis Mitte des vierten Jahrhunderts nach Christ	97

3.	Ἑλληνισμός bei Flavius Claudius Iulianus	99
3.1	Biographische Daten zu Flavius Claudius Iulianus	99
3.1.1	Flavius Claudius Iulianus bis zur Kaisererhebung	99
3.1.2	Regierungsprogramm und Reformmaßnahmen Kaiser Iulianus' I.	102
3.2	Ἑλληνισμός als politisches Leitmotiv bei Kaiser Iulianus I.	107
3.2.1	Das Unterrichts- und Rhetorenedikt	111
3.2.2	Die Reaktivierung lokaler Kulttraditionen	117
3.2.2.1	Kaiser Iulianus I. als <i>pontifex maximus</i>	117
3.2.2.2	Opfer bei Flavius Claudius Iulianus	119
3.2.2.2.1	Die traditionelle Notwendigkeit materieller Opfer	119
3.2.2.2.2	Die philosophische Begründung materieller Opfer	122
3.2.2.2.3	Öffentliche Opferpraxis versus christliche "Arkandisziplin"	127
3.2.3	Zusammenfassung: Ἑλληνισμός als politisches Leitmotiv	130
3.3	Ἑλληνισμός als Begründung traditioneller Gottheiten	132
3.3.1	Begründung einer allgemeinen Gotteserkenntnis	132
3.3.2	Die Vielzahl der Götter	134
3.3.3	Die Reorganisation paganer Priesterschaften	135
3.3.3.1	Aufgaben und Rang der Oberpriester	136
3.3.3.2	Anforderungen an die Priester	136
3.3.3.2.1	Gesellschaftliche Stellung	138
3.3.3.2.2	Aufgaben	139
3.3.3.2.2.1	Das Opfer für die Götter	139
3.3.3.2.2.2	Armen- und Fremdenfürsorge	149
3.3.4	Zusammenfassung: Ἑλληνισμός als Begründung traditioneller Gottheiten	140
3.4	Ἑλληνισμός als metaphysische Erklärung des Seienden	141
3.4.1	Flavius Claudius Iulianus als "Schüler" des Jamblichos aus Chalkis	141
3.4.2	Ἑλληνισμός als hohe Interpretations- und Dichtkunst traditioneller Mythen und mythologischer Erzählungen	144
3.4.2.1	Der tiefere Sinn traditioneller Mythen und Mysterienkulte	145
3.4.2.1.1	Der Dionysosmythos	147
3.4.2.1.1.1	Zur Herkunft des Dionysosmythos	147
3.4.2.1.1.2	Die allegorische Deutung des Dionysosmythos	148
3.4.2.1.2	Der Mythos von der Großen Göttermutter Kybele und des Attis	149
3.4.2.1.2.1	Zur Herkunft des Mythos von der Großen Göttermutter	149
3.4.2.1.2.2	Kybele und Attis bei Flavius Claudius Iulianus	150
3.4.2.1.3	Der Mythos um "König Helios" bei Flavius Claudius Iulianus	155
3.4.2.1.3.1	Helios als König des dreigeteilten Kosmos	157
3.4.2.1.3.2	Fähigkeiten, Kräfte, Werke und Güter des Helios	159
3.4.2.1.3.3	Die Schöpfungsmittlerin Selene – Asklepios, Heiland der Welt	162
3.4.3	Zusammenfassung: Ἑλληνισμός als metaphysische Erklärung des Seienden	162
3.5	Zweite Zwischenbilanz: Ἑλληνισμός bei Flavius Claudius Iulianus	164

4.	Ἑλληνισμός bei Flavius Claudius Iulianus und die Wende im Streit um die christliche Gotteslehre	166
4.1	Zur Frage der öffentlichen Wahrnehmung der Religionsphilosophie Kaiser Iulianus' I.	170
4.1.1	Die progammatische Rede <i>Contra Heracleios</i>	171
4.1.2	Die Schrift "Περὶ θεῶν καὶ κόσμου" des Salustius	173
4.1.3	Die Streitschrift <i>Contra Galilaeos</i>	176
4.1.4	Ἑλληνισμός Kaiser Iulianus' I. als Kontrafaktur der zeitgenössischen christlichen Gotteslehren im Osten des Römischen Reiches	181
4.1.4.1	Die Trias des Helios in der neuplatonischen Monas	184
4.1.4.2	Der Logosbegriff des Flavius Claudius Iulianus auf dem Hintergrund der arianischen Streitigkeiten	185
4.1.4.2.1	Zur Diskussion um den christlichen Logos-Begriff	185
4.1.4.2.1.1	Zur Logostheologie des Eusebios von Caesarea	190
4.1.4.2.1.2	Zum Logosbegriff des alexandrinischen Presbyters Areios	193
4.1.4.2.2	Flavius Claudius Iulianus und der Logos im Prolog des Johannesevangeliums	197
4.1.4.2.3	Der Logos bei Flavius Claudius Iulianus	201
4.1.4.2.3.1	Die Varianten des Sinnbildes vom göttlichen Logos	201
4.1.4.2.3.2	Die Erlöser Asklepios und Dionysos versus Christus	205
4.1.4.3	Die wahre göttliche Mutter	207
4.1.4.4	Zusammenfassung: Ἑλληνισμός Kaiser Iulianus' I. als Kontrafaktur der zeitgenössischen christlichen Gotteslehren	208
4.1.4.5	Zur Apologetik der Christen als Reaktion auf die Kontrafaktur der zeitgenössischen christlichen Gotteslehren durch Iulianus I.	210
4.1.5	Zusammenfassung: Die öffentliche Wahrnehmung der Religionsphilosophie Iulianus' I.	215
4.2	Zum Konsolidierungsprozess der christlichen Gotteslehre seit Kaiser Iulianus' I. im Vorfeld des Zweiten Ökumenischen Konzils von 381	218
4.2.1	Zur Gotteslehre des Zweiten Ökumenischen Konzils von 381	218
4.2.2	Zu den christlichen Gotteslehren nach der Doppelsynode von Rimini / Seleukia und Konstantinopel von 359/360	222
4.2.2.1	Bischof Athanasios und Kaiser Iulianus I.	224
4.2.2.1.1	Zur Gotteslehre und soteriologischen Theologie des Athanasios	224
4.2.2.1.2	Der <i>Tomus ad Antiochenos</i> des Bischofs Athanasios	228
4.2.2.1.3	Die vierte Verbannung des Athanasios durch Kaiser Iulianus I.	232

4.2.3	Zur weiteren Weichenstellung bezüglich der christlichen Gotteslehre	236
4.2.3.1	Die Zurückweisung der Theologie des Anhomöers Eunomios von Kyzikos durch Basileios von Caesarea und Gregor von Nyssa	245
4.2.3.1.1	Die Bedeutung der anhomöischen Theologie seit der Regierungszeit Kaiser Iulianus' I. im Osten des Römischen Reiches	245
4.2.3.1.1.1	Gotteserkenntnis und Gotteslehre bei Aetios bzw. Eunomios	250
4.2.3.1.1.2	Christliche Praxis und Lehre bei Basileios aus Kappadokien	258
4.2.3.1.1.2.1	Praktische Reformen des Presbyters und Bischofs Basileios	258
4.2.3.1.1.2.2	Von der homöousianischen Gotteslehre zur Verteidigung des nizänischen Bekenntnisses von 325	267
4.2.3.1.1.2.3	Zur Erkenntnis- und Gotteslehre in <i>Adversus Eunomium</i>	271
4.2.3.1.1.2.4	Der biblische Rekurs der Gotteslehre des Basileios	276
4.2.3.1.1.2.5	Der Geist als Bestandteil der christlichen Trinität	279
4.2.3.1.1.2.6	Die Differenzierung von οὐσία und ὑπόστασις	285
4.2.3.1.1.3	Die Abkehr von der neuplatonischen ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν bei Gregor von Nyssa	287
4.2.3.1.1.3.1	Leben und Werk Gregors von Nyssa	287
4.2.3.1.1.3.2	Der Begriff der Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa	291
4.2.3.1.1.3.3	Zur plotinischen Interpretation des platonischen Dictums von der "ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν"	293
4.2.3.1.1.3.4	Gregors Begriff der Teilhabe an der vollkommenen Tugend	297
4.2.4	Zusammenfassung: Zum Konsolidierungsprozess der christlichen Gotteslehre seit Kaiser Iulianus' I.	302
4.3	Dritte Zwischenbilanz: Ἑλληνισμός bei Flavius Claudius Iulianus und die Wende im Streit um die christliche Gotteslehre	305
5.	Ergebnis und Ausblick: Ἑλληνισμός bei Flavius Claudius Iulianus und die Etablierung des Christentums als allgemeingültige religio	307
6.	Verzeichnis der Abkürzungen	317
7.	Literaturverzeichnis	321
7.1	Primärliteratur	
7.1.1	Textausgaben und Übersetzungen	321
7.1.1.1	Flavius Claudius Iulianus	321
7.1.1.2	Christliche Verfasser	321
7.1.1.3	Griechisch-römische Geschichtsschreiber und Philosophen	325
7.1.1.4	Klassische Schriftsteller und Philosophen	326
7.1.1.5	Sonstige Quellen (Sammlungen)	327
7.2	Sekundärliteratur	328
7.2.1	Über Flavius Claudius Iulianus und seine Schriften	328
7.2.2	Weitere Sekundärliteratur	331
7.3	Hilfsmittel	348
7.3.1	Artikel aus Enzyklopädien und Lexika	348
7.3.2	Sonstige Hilfsmittel	350

1. Einleitung

1.1. Themenreflexion

Die Frage, aus welchem Grund und auf welche Weise im Römischen Reich zu Beginn des vierten Jahrhunderts der Anspruch des Christentums auf Universalität die Vielfalt polytheistischer Kulte zu verdrängen begann,¹ als der Bevölkerungsanteil der Christen bei einem Gefälle zwischen dem stärker christianisierten Osten gegenüber dem bei weitem überwiegend paganen Westen und innerhalb dieser Reichsteile bei großen regionalen bzw. städtischen Unterschieden mit etwa 10% angenommen werden kann,² und somit Christentum weder im östlichen noch im westlichen Teil des Römischen Reiches mehrheitlich von der Bevölkerung angenommen worden war, wurde lange Zeit pauschal mit der sogenannten "Konstantinischen Wende" beantwortet: als es nämlich dem ehrgeizigen und christenfreundlichen Augustus Konstantin gelang, im September 324 seinen Mitkaiser Licinius bei Chrysopolis zu besiegen und damit zum Alleinherrscher aufzusteigen, schien es vor allem aus der Sichtweise seines Biographen und Lobredners, des Bischofs Eusebios von Caesarea in Palästina, als habe schon Kaiser Konstantin der Große die *entscheidende* Wende zugunsten des Christentums vollzogen, hatte er doch bereits 312 bei der berühmten Schlacht an der Milvischen Brücke im Kampf um die Macht im Westen des Römischen Imperiums gegen den Usurpator Maxentius Christus als Schlachtenhelfer angerufen und prompt über seinen Widersacher triumphiert.

Wenn auch im ökonomisch-politischen Sinne in Bezug auf die Administration, Regierung und Gesetzgebung, hinsichtlich der Steuern, des Militärs sowie der sozialen Struktur der spätantiken Gesellschaft die christenfreundliche Politik der Herrschaftsjahre Kaiser Konstantins unmittelbar nur geringe Konsequenzen nach sich zog,³ so bestreitet sicherlich niemand in der aktuellen Forschung, dass mit der

¹ Vgl. zu dieser Thematik Brennecke, Hanns C., Der Absolutheitsanspruch des Christentums und die religiösen Angebote der Welt, in: Mehlhausen, Joachim [Hrsg.], Pluralismus und Identität (VWGTh; 8), Gütersloh 1995, 381-397.

² Vgl. zur Ausbreitung des Christentums im Römischen Reich bis Ende der Tetrarchien immer noch grundlegend Harnack, Adolf von, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Bd. 1, Leipzig ⁴1924 (ND 1965), 946-958; Hertling, Ludwig, Die Zahl der Christen zu Beginn des 4. Jahrhunderts, in: ZKTh 58 (1934), 243-252; Kötting, Bernhard, Art. Christentum (Ausbreitung), in: RAC, Bd. II, Stuttgart 1954, 1138-1159; Baus, Karl, Von der Urgemeinde bis zur frühchristlichen Großkirche, in: Jedin, Hubert [Hrsg.], Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. 1, Freiburg 1962, 411-432; Dassmann, Erich, Kirchengeschichte, Bd. 1, Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten (Studienbücher Theologie; 10), Stuttgart 1991, 262-267.

³ Vgl. Girardet, Klaus M., Die konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Großen, Darmstadt 2006, 43; MacMullen, Ramsay, Christianizing the Roman Empire (A. D. 100 - 400), New Haven, London 1984, 43-51; Ders., The Meaning of A. D. 312. The difficulty of converting the Empire, in: The 17th International Byzantine Congress – Major Papers, New York 1986, 1-15.

Machtergreifung Konstantins tatsächlich ein Richtungswechsel in der Innenpolitik eingetreten war: die Weichenstellung Konstantins zugunsten der Christen und seiner unmittelbaren Nachfolger und Söhne Konstantin, Constantius und Konstans im vierten Jahrhundert hatte für das Selbstverständnis der Bürger des Römischen Reiches weitreichende Folgen. Jedenfalls ist aus der heutigen Sicht tendenziell christlicher Geschichtsschreibung mit der Person Kaiser Konstantins sowohl eine glückliche Regierungszeit als auch der Etablierungsprozess des zuvor blutig unterdrückten Christentums aufs engste verbunden, und zwar so sehr, dass die griechisch-orthodoxe Kirche Konstantin zu ihren Heiligen zählt. Jedoch war die Religionsfrage nur *eine* Komponente der Regierungskunst Kaiser Konstantins, der seinen Söhnen ein gesichertes Imperium von gigantischen Ausmaßen hinterließ.⁴ Außerdem hatte sich der Aufstieg des Christentums schon lange vor Konstantins unbestrittener Stellung als Alleinherrscher abzuzeichnen begonnen: mit dem Toleranzedikt des Galerius von 311, das in Serdika beschlossen und 313 durch die Mailänder Vereinbarung zwischen den Augusti Licinius und Konstantin bestätigt worden war, wurde nämlich zum *zweiten* Mal nach der etwa vierzig Jahre andauernden Toleranzzeit, die Kaiser Gallienus (253-268) inauguriert hatte, das v. a. von den Kaisern Decius (249-251), Valerian (253-260) und Diocletian (284-305) im gesamten Römischen Reich als illegal bekämpfte Christentum im Römischen Reich zur tolerierten bzw. offiziell anerkannten Religionsgemeinschaft.

Somit bleibt die Bedeutung und die Tragweite bzw. der Zeitpunkt des *entgeltigen* Umschwungs in der römischen Religionspolitik zugunsten der Christen, v.a. aber der damit einhergehende Bedeutungswandel im Hinblick auf das Verständnis von *religio* zu diskutieren: erst nachdem der offizielle Restaurationsversuch, den althergebrachten polytheistischen Kulturen der griechisch-römischen Tradition wieder Gewicht zu verleihen und sie zusammen mit den bei der Bevölkerung so beliebten Mysterienreligionen in ein eigenständiges Religionskonzept zu integrieren, abrupt durch den gewaltsamen Tod des Initiators Flavius Claudius Iulianus endete, d.h. nachdem Kaiser Iulianus I. als zweiter Nachfolger Konstantins des Großen bezüglich der Alleinherrschaft über das Römische Reich für die kurze Dauer von Dezember 361 bis Juni 363 entgegen der christenfreundlichen Religionspolitik seiner beiden Vorgänger Konstantin und Constantius II. versucht

⁴ Abgesehen von der von den Persern immer schon bedrohten Ostgrenze; vgl. Vittinghoff, Friedrich, Staat, Kirche und Dynastie beim Tode Konstantins, in: L'église et l'empire au IV^e siècle (Entretiens sur l'antiquité classique; XXXIV), Genève 1987, 1-28, 2f.

hatte, pagane Traditionen auf der philosophischen Basis eines gelehrten Neuplatonismus zu forcieren, schlug die Stimmung im Römischen Reich *maßgeblich* zugunsten des Christentums um. Erst *nach* der Regierungszeit Iulianus' I. verloren die paganen Kulte jegliche öffentliche Unterstützung, denn erst etwa fünfzig Jahre nach Konstantins Tod erhob 380 Kaiser Theodosius I. das nizänische Christentum durch sein berühmtes Edikt "*cunctos populos*" zur Staatsreligion, um schließlich 392 jegliche Ausübung traditioneller Kulte, seien sie privat oder öffentlich, strikt zu verbieten.⁵ Hinzu kommt, dass mit dem plötzlichen Ende der Religionspolitik Kaiser Iulianus' I. sowohl der erste Versuch Kaiser Konstantins, das Christentum als begünstigten, faktisch staatstragenden Kult den bestehenden Kulturen des Pantheons hinzuzufügen, als auch der zweite Versuch seines Sohnes Constantius' II., die *arianischen* Varianten des Christentums mit den maßgeblichen bildungspolitischen Stimmen der neuplatonischen Philosophie seiner Zeit in Einklang zu bringen, entgültig scheiterten⁶. So wurde schließlich beim Konzil von Konstantinopel 381 die Notwendigkeit des trinitarischen Ein-Gott-Glaubens zum unumstößlichen Dogma, und die Glaubensformel dieses Konzils⁷ unterstrich mit seinem Bekenntnis zur heiligen allumfassenden apostolischen Gemeinschaft ("*εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν ἐκκλησίαν*") und der Belegung davon abweichender Glaubensgemeinschaften mit dem Anathema⁸ den umfassenden Gültigkeitsanspruch der nun verbindlich formulierten christlichen Gotteslehre, und zwar ebenso gegenüber anderen monotheistisch christlichen bzw. neuplatonischen Strömungen wie gegenüber den althergebrachten polytheistischen Auffassungen hinsichtlich des Göttlichen.

In systematischer Hinsicht vollzog sich mit dem Aufstieg des universale Geltung beanspruchenden Christentums Mitte des vierten Jahrhunderts in der europäischen Religionsgeschichte ein grundlegender Wandel im Verständnis von Religion, der nicht nur von zunehmender Spezialisierung und Professionalisierung religiöser Lehre und Praxis gekennzeichnet war, sondern darüber hinaus ein bis heute insbesondere das für das orthodoxe Christentum maßgebliches Prinzip beinhaltet, frühere Sinnbilder und Mythen bestehender Kulturen nicht nur zu assimilieren bzw. im christlichen Sinne zu transformieren, sondern diese in verbindliche christliche Glaubenssätze (Dogmen) umzuwandeln und schriftlich zu fixieren. Dogmen im

⁵ Vgl. Chuvin, Pierre, A chronicle of the Last Pagans (Revealing antiquity; 4), London 1990, 10.

⁶ Vgl. Harnack, Adolf von, Dogmengeschichte (Grundriß der theologischen Wissenschaften; 4,3) ⁶1922, 19f.

⁷ Vgl. DH 150.

⁸ Vgl. DH 150, 151.

christlichen Sinne⁹ bedeuten seit Ende des vierten Jahrhunderts die Quintessenz der von Gott geoffenbarten und damit unumstößlichen Wahrheit, die von der Kirche bezeugt und verkündet werden.¹⁰ Damit konnten bzw. können seit dieser Zeit abweichende religiöse Auffassungen zu Häresien abgestempelt, konnte jedenfalls die Hinwendung zu einem anderen Gottesbegriff als dem christlich verbindlichen als Apostasie gebrandmarkt werden. Dies führt letztendlich dazu, dass bis heute grundsätzlich aus christlich-monotheistischer Sicht definiert wird, was unter Religion zu verstehen ist, obwohl die antiken Kulturen, in deren Umfeld das Christentum sich etablieren konnte, zunächst kein Wort in der heutigen Bedeutung von "Religion" besaßen: die Römer unterschieden ähnlich wie zuvor die Griechen lediglich die Begriffe *pietas*, *fides*, *sanctitas* und *cultus*. Sie meinten damit die öffentlichen und privaten Kultausübungen, mit denen den Göttern der schuldige Respekt erwiesen wurde; ihrem Verständnis nach konnte die Bezeichnung *religio* lediglich zusammenfassend für die vielfältigen *religiones* verwendet werden. Erst mit der zunehmenden Ausbreitung des Christentums wurde *religio* als genereller Singular aus der stoischen Lehre¹¹ zur Bezeichnung des religiösen Brauches und der Götterverehrung fremder Völker adaptiert.¹² Die Christen gebrauchten dann den Begriff *vera religio* zunächst zur apologetischen Abgrenzung gegenüber den nicht-christlichen Kulturen,¹³ womit die *religiones*, die eigentlich die unterschiedlichen Formen der Götterverehrung im Vielvölkerstaat des Römischen Reiches bezeichnet hatten, von den eigentlichen *irreligiosi*, d.h. von denjenigen, die die Götter gerade *nicht* verehrten, nämlich eben den Christen, in einem pejorativen Sinne uminterpretiert wurden.¹⁴ Mit zunehmender Ausbreitung des Christentums wurde *religio* ausschließlich auf den christlichen Glauben und Kult bezogen, und am Ende der Christianisierung, die sich im Laufe der Geschichte über den Mittelmeerraum hinaus v.a. auf West- und Osteuropa ausdehnen sollte, verstand man seit dem

⁹ Dieser christliche Dogmenbegriff entsprach jedoch nicht mehr dem Sinn der vorchristlichen griechischen Philosophie, die unter "δόγματα" grundsätzlich Lehrsätze verstanden hatte, innerhalb derer wissenschaftliche Untersuchungen möglich waren.

¹⁰ Vgl. Fascher, Erich, Art. Dogma II, RAC, Bd. IV, Stuttgart 1959, 2-24, 2,22f.

¹¹ Cicero leitet *religio* in seiner Schrift *De natura deorum*, II 28, 72 von *relegere* ab und versucht zwar angesichts der zunehmenden Bedeutung fremder Kulte im Römischen Pantheon den verbindlichen öffentlichen Kultus vom Aberglauben zu unterscheiden, verwendet aber *religio* noch nicht als Allgemeinbegriff; vgl. Tenbruck, Friedrich H., Die Religion im Maelstrom der Reflexion, in: Religion und Kultur (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie; Sonderheft 33), Opladen 1993, 31-67, 37f.

¹² Vgl. Tenbruck, Die Religion im Maelstrom der Reflexion, 45.

¹³ Vgl. hierzu die Zusammenfassung bei Feil, Ernst, *Religio*, Bd. 1, Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation (FZKD; 36), Göttingen 1986, 77-82.

¹⁴ Vgl. Tenbruck, Die Religion im Maelstrom der Reflexion, 49f.

europäischen Hochmittelalter den Begriff Religion, wie er auch nach heutigem Verständnis üblich ist, nur noch aus monotheistischer christlicher Perspektive, weil der römische Staatskult, "der völlig tolerant fast alle Religionen geduldet hatte in dem Bewusstsein, dass die Menschen den Göttern wohl Verehrung schulden, doch nichts Sicheres über sie wissen"¹⁵, durch die christliche Kirche in Ost und West ersetzt worden war.

Die christliche Sichtweise der Religionsgeschichte definiert aber nicht nur seit Ende des 4. bis Anfang des 19. Jahrhunderts, was unter der rechten Religion im Gegensatz zu anderen Religionen zu verstehen sei. Vielmehr bezieht sich bis heute die Forschungsliteratur bezüglich dieser ganz entscheidenden Phase der europäischen Religionsgeschichte beinahe ausschließlich auf den Etablierungsprozess des christlichen Monotheismus, als die Bischöfe der Teilkirchen seit der Erfindung der Reichssynode durch Kaiser Konstantin I. erstmals reichseinheitlich um die genaue Definition der christlichen Gotteslehre für diesen nun neuerdings staatstragenden Kult rangen, und gleichzeitig für christliche Kultformen wie Festkalender und Liturgie sowie für die hierarchische Organisation und die Ausbildung des Klerus einen Standard festzulegen suchten. Dabei bleibt in der Forschungsliteratur fast immer außer acht, dass die christliche Auffassung von *religio* und der damit einhergehende Prozess der Professionalisierung und Institutionalisierung trinitarisch-monotheistischer Gottesverehrung erst an Kontur gewann, als Kaiser Flavius Claudius Iulianus I. als *pontifex maximus* während seiner kurzen Regierungszeit von Dezember 361 bis Juni 363 in Abkehr von der Religionspolitik seines unmittelbaren Vorgängers und Veters Constantius II., der das *arianische* Christentum im Gegensatz zum *nizänischen* Bekenntnis von 325 als eine Annäherung an die griechische Denkweise vor allem im Osten des Römischen Reiches zum offiziellen Bekenntnis erhoben hatte, gegen den zunehmenden Einfluss des aufstrebenden Christentums die traditionelle polytheistische Götterverehrung zusammen mit den auf neuplatonischer Basis allegorisch uminterpretierten Mysterienkulten im Sinne einer eigenständigen, einheitlich-paganen und philosophischen Auffassung von *religio* mit dem Schlagwort

¹⁵ Tenbruck, Die Religion im Maelstrom der Reflexion, 56. - Vgl. zum Begriff "Toleranz" in der Antike Cancik, Hubert – Hildegard Cancik-Lindemaier, Moralische tolerantia – wissenschaftliche Wahrnehmung des Fremden – religiöse Freiheit und Repression. Bemerkungen zum >Kulturthema Toleranz< in der griechischen und römischen Antike, in: Wierlacher, Alois [Hrsg.], Kulturthema Toleranz. Zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung, München 1996, 263-282. - Zum Toleranzbegriff im Zusammenhang mit der Etablierung des Christentums vgl. Girardet, Klaus M., Die konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Großen, Darmstadt 2006, 114-116.

"ἑλληνισμός" umriß und in die Tat umzusetzen suchte. Dabei hatte sich Kaiser Iulianus I., der sich ausgiebig philosophischen Studien widmete und wie sein Vorbild Marc Aurel am liebsten das Leben eines Philosophen geführt hätte, vom ursprünglichen *do-ut-des*-Prinzip der klassischen griechisch-römischen Pflege der Götter, die, in rechter Weise verehrt, für das Wohlergehen von Staat bzw. der städtischen Gesellschaften im Römischen Reich sorgen würden, bei weitem entfernt: der als Spross der konstantinischen Dynastie während der Herrschaft Constantius' II. von den Bischöfen Eusebios aus Nikomedien und Georgios von Kappadokien im arianischen Christentum erzogene Flavius Claudius Iulianus begann mit seiner Regierungsübernahme im Dezember 361 nicht nur unverzüglich, selbst materielle Opfer darzubringen und die traditionellen Opfer zugunsten der Götter zu restaurieren, vielmehr stellte er darüber hinaus für die paganen Priesterschaften sogar Verhaltens- und Frömmigkeitsregeln auf, die auf die Internalisierung einer religiösen Lebensweise abzielten, wie sie pagane philosophische und christliche Asketen pflegten und wie sie mit zunehmender Dringlichkeit auch vom christlichen Stadtklerus gefordert wurden. Darüber hinaus verstand sich Kaiser Iulianus I. ausdrücklich als der oberste der paganen *pontifices* und als kundiger Theurg und erhob damit den Anspruch, zwischen Göttern und Menschen vermitteln zu können.

Obwohl auffällt, dass die Konversion des Flavius Claudius Iulianus vom arianischen Christentum zum "ἑλληνισμός" in den Beginn der entscheidenden vierten und letzten Phase des sog. "arianischen" oder trinitätstheologischen Streites fällt,¹⁶ der 318 als heftige Kontroverse zwischen Bischof Alexander in der ägyptischen Metropole Alexandrien und einem seiner Presbyter namens Areios begonnen hatte, untersucht dennoch nach Kenntnis der Verfasserin dieser Arbeit derzeit lediglich eine Dissertation von Felix Thome¹⁷ den Zusammenhang zwischen der allegorisch-mythologischen Religionsphilosophie des Kaisers Flavius Claudius Iulianus I. und der Etablierung des Christentums Mitte des vierten Jahrhunderts, nämlich im Hinblick auf die Auslegung der christlichen Schriften. Darüber hinaus weist der namhafte Wissenschaftler und Theologe Hanns Christoph Brennecke auf einen

¹⁶ Vgl. zur Einteilung des arianischen Streits in insgesamt vier Phasen, deren vierte und entscheidende Phase nach Christoph Marksches mit dem Tod Kaiser Constantius' II. im November 361, der die "subordinierenden Theologen" gefördert hatte, beginnt, Marksches, Christoph, "...et tamen non tres dii, sed unus deus..." Zum Stand der Erforschung der altkirchlichen Trinitätstheologie, in: Trinität (MJT; X), Marburg 1998, 155-179, 169-177.

¹⁷ Thome, Felix, *Historia contra Mythos. Die Schriftauslegung Diodors von Tarsus und Theodors von Mopsuestia im Widerstreit zu Kaiser Julians und Salustius' allegorischem Mythenverständnis* (Hereditas; 24), Bonn 2004.

möglichen Zusammenhang zwischen dem christlich-dogmatischen Streit und dem "ἑλληνισμός" Kaiser Iulianus' I. hin, wobei Brennecke zurecht eine Deszendenz vom nizänischen Christentum über den Arianismus des Constantius' II. zu Kaiser Iulianus' Restaurationsversuch bzw. zu seinem "ἑλληνισμός" sieht.¹⁸ Dagegen hatte beinahe ein Jahrhundert zuvor schon Adolf von Harnack in seinem grundlegenden Lehrbuch der Dogmengeschichte den Zusammenhang zwischen der Regierungszeit Kaiser Iulianus' I. und der Differenzierung der Begriffe "οὐσία" und "ὑπόστασις" im Hinblick auf die Neufassung des nizänisch-christlichen Bekenntnisses erwähnt.¹⁹ Fest steht, dass der christliche Presbyter Areios als Kind seiner Zeit im Osten des Römischen Reiches ganz selbstverständlich Gottesprädikationen aus der griechisch-philosophischen Tradition auf die christliche Vorstellung von Gott übertragen hatte: dieser konnte als einziger "ἄναρχος", "ἀγέννητος" sowie "ἀναλλοίωτος" sein,²⁰ während der als Christus und Sohn Gottes verehrte neutestamentliche Jesus von Nazareth diesem nachgeordnet, eben als δεύτερος θεός zu verstehen war. Zwischen der paganen Philosophie und dem Christentum im Osten gab es also zahlreiche Brücken, denn bei ihrer Suche nach einem adäquaten Gottesbegriff bzw. bei ihren metaphysischen Spekulationen machten weder christliche noch pagane Denker einen Unterschied zwischen philosophischen oder religiösen Schriften, wie es heute üblich ist. So betonte der spätere Bischof Gregor von Nyssa, dass man sich vom allgemeinen Bildungsgut so viel wie möglich aneignen sollte²¹, und auch der Kaiser und Philosoph Flavius Claudius Iulianus unterschied bei seiner Wahrheitsfindung in seinen Schriften nicht zwischen philosophischer Lehre und Religion²². Jedenfalls begann erst *nach* der Regierungszeit des Kaisers Iulianus I. das Ringen der christlichen Bischöfe in der Osthälfte des Römischen Reiches um einen spezifisch-*christlichen* Gottesbegriff, der mit Rekurs auf das *nizänische* Christentum weniger neuplatonisch-philosophisch denn jüdisch-monotheistisch sein sollte.

Inwiefern Kaiser Iulianus I., der als "Julian, der Apostat"²³ in die (Religions-) Geschichte eingehen sollte, und eben nicht sein Verwandter und kaiserlicher

¹⁸ Vgl. Brennecke, Hanns C., Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche (BHTh; 73), Tübingen 1988, 84f.

¹⁹ Vgl. Harnack, Adolf von, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. II, Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas, Tübingen 1931 (ND Darmstadt 1964), 259-264.

²⁰ Opitz, Urk. 1, 35,1-3 (Brief des Areios an Bischof Eusebios von Nikomedien).

²¹ Vgl. Greg. v. Nyssa, VM II 115, p. 68, 8-18.

²² Vgl. Demandt, Alexander, Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284-565 n. Chr. (HAW; III, 6), München 1989, 104.

²³ Vgl. Greg. v. Naz., or. IV 1.

Vorgänger Konstantin den *maßgeblichen* Konsolidierungsprozess des christlichen Monotheismus in der europäischen Religionsgeschichte anstieß bzw. inwiefern der schwärmerische neuplatonische Philosoph Flavius Claudius Iulianus in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts den christlichen Bischöfen in seinem Übereifer völlig unbeabsichtigt und mehr indirekt als direkt den Anlass geliefert haben könnte, die theologische Fassung des christlich-trinitarischen Monotheismus in Abkehr von den bisherigen, für die philosophische Tradition im Osten des Römischen Reiches typischen spekulativen Spielarten des christlichen Arianismus für das gesamte Imperium verbindlich festzulegen, um so mit Rekurs auf den alttestamentlich jüdisch-semitischen Monotheismus und in Abkehr von der philosophisch-griechischen Bildungstradition den trinitarischen Gott des Christentums allgemein- und alleingültig zu bekennen, wie es die Formel des Konzils von Konstantinopel 381, das sogenannte Nicaeno-Constantinopolitanum, festlegt bzw. wie es 382 der Synodalbrief von Konstantinopel an Damasus von Rom und die Bischöfe des Westens ausdrücklich betont, ist Gegenstand der folgenden Arbeit. Dabei wird deutlich werden, was *religio* vor und nach der Festlegung des christlichen Gottesbegriffes für die Menschen unterschiedlicher Herkunft und Traditionen im Kulturraum des Mittelmeers bedeutete.

1.2 Methodik und Aufbau der Arbeit

Im Hinblick auf die Themenstellung "Ἑλληνισμός bei Flavius Claudius Iulianus und der Konsolidierungsprozess des Christentums im Osten des Römischen Reiches" wechseln sich in dieser Arbeit die historische Perspektive mit der religionssystematischen Betrachtungsweise ab. Nach der Einleitung im ersten Kapitel gliedert sich die Arbeit in drei Hauptteile:

Der erste Hauptteil (Kapitel 2) untersucht den Funktions- und Strukturwandel von Religion im Römischen Reich bis Mitte des vierten nachchristlichen Jahrhunderts bzw. bis einschließlich der Regierungszeit Konstantins und seiner Söhne. In diesem ersten Teil wird auch das Thema der religiösen Legitimation von Herrschaft in den Blick genommen; der politischen Theologie Bischofs Eusebios von Caesarea, des Biographen Kaiser Konstantins, ist deshalb ein eigenes Unterkapitel gewidmet.²⁴

Im zweiten Hauptteil (Kapitel 3) soll dann der abrupte Wechsel in der römischen Politik besprochen werden, den Kaiser Flavius Claudius Iulianus I. sowohl

²⁴ Vgl. Kap. 2.5.1.3 dieser Arbeit.

in der Administration des Reiches dem in einem Konsolidierungsprozess befindlichen Christentum zumutet, indem er versucht, die traditionellen paganen Kultradiationen zu erneuern und mit seinem Konzept des "ἑλληνισμός" den zunehmenden Einfluss der Christen auf den Römischen Staat zurückzudrängen. Der Wandel, den Iulianus I. herbeiführen wollte, bezog sich v.a. auf die vor der allgemeinen Reichskrise im dritten Jahrhundert n. Chr. lange Zeit selbstverwalteten Städte, deren Autonomie und Prosperität er wieder stärken wollte. Dabei wird deutlich werden, dass die Rückbesinnung des Philosophenkaisers auf die traditionelle Götterverehrung nicht nur religiös motiviert war, sondern – ganz ähnlich wie die Bevorzugung des äußerst wirkmächtigen Christengottes durch seinen Vorgänger Konstantin – zugleich einen wesentlicher Teil seiner Regierungspolitik und Herrschaftslegitimation ausmachte.

Im dritten Hauptteil (Kapitel 4) ist die Frage zu stellen, inwiefern dieser Rekurs des Philosophen Flavius Claudius Iulianus auf Religions- und Bildungstraditionen, die er als besonders "griechisch", eben als "ἑλληνισμός" empfand, wenn nicht der Anlass, so doch der erste wesentliche Faktor gewesen sein könnte, der im Osten des Römischen Reiches den Einigungsprozess im Streit der bischöflichen Teilkirchen um die verbindliche christliche Gotteslehre im Vorfeld des Zweiten Ökumenischen Konzils von 381 hin zu einem Christentum auf Basis des nizänischen Bekenntnisses von 325 beschleunigte, indem die Abkehr christlicher Theologen von bisherigen philosophischen Denkmustern in Bezug auf die Definition einer spezifisch christlichen Gotteslehre und darüber hinaus eine Besinnung auf die praktische Umsetzung christlicher Ethik unwillkürlich bestätigt wurde.

Dass dieser Konsolidierungsprozess des Christentums, angestoßen durch die Religionspolitik des Kaisers Flavius Claudius Iulianus bzw. durch sein Bekenntnis zum "ἑλληνισμός" in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts nicht weniger bedeutete als den grundlegenden Funktionswandel von *religio* von der Orthopraxie einer zu bestimmten Anlässen öffentlich vollzogenen kultischen Götterverehrung hin zu einer individuellen Verinnerlichung unumstößlich definierter religiöser Inhalte, soll dann im abschließenden 5. Kapitel dieser Arbeit festgehalten werden.

1.3 Hinweise zu den Quellen

Im Hinblick auf das Thema "'ἑλληνισμός bei Flavius Claudius Iulianus und der Konsolidierungsprozess des Christentums im Osten des Römischen Reiches" wurden Quellen ausgewertet, die sich auf die Zeit Mitte des vierten Jahrhunderts und auf ihre

Vorgeschichte beziehen. Dabei wurden v.a. die beiden Hauptpersönlichkeiten dieser Epoche, die sich bezüglich ihrer Reichs- und Religionspolitik völlig gegensätzlich verhielten, in den Blick genommen, nämlich Kaiser Konstantin I. und sein Stiefneffe, der neuplatonische Philosoph Flavius Claudius Iulianus, der als Iulianus I. für die kurze Zeitspanne von Dezember 361 bis Juni 363 das Römische Imperium regieren sollte und sich nach Kräften bemühte, die Hinwendung Kaiser Konstantins und seiner Söhne zum Christentum wieder rückgängig zu machen. Hinzu kommen Quellen, welche die unmittelbare Wirkungsgeschichte der beiden Alleinherrscher in Bezug auf ihre Religionspolitik dokumentieren; die wichtigsten sollen im Folgenden kurz vorgestellt werden.

1.3.1 Schriften von Konstantin und Flavius Claudius Iulianus

Der als Soldat, Feldherr und Herrscher äußerst erfolgreiche Konstantin kommt in Briefen und Reden zu Wort, die sich bei unterschiedlichen Tradenten erhalten haben.²⁵ Von ihm sind keine längeren Schriften überliefert, anders als von dem Philosophen und Kaiser Flavius Claudius Iulianus:

Wie das Unterrichts- und Rhetorenedikt mit dem dazu gehörenden Sendschreiben sind alle von dem Philosophen und Kaiser Flavius Claudius Iulianus verfassten Schriften - insgesamt sind von ihm über sechzig Briefe und Fragmente sowie religionsphilosophische Schriften und einige Reden erhalten geblieben - zu bestimmten Anlässen entstanden. Sie stellen kein stringentes philosophisches System dar, sondern spiegeln Reaktionen auf bestimmte Ereignisse v.a. nach der Zeit seiner Machtergreifung als Kaiser des Römischen Reiches und die zunehmende Verärgerung des Flavius Claudius Iulianus über die Lehre des Christentums und ihre bischöflichen Vertreter wider, aber auch die allmähliche gedankliche Entfaltung einer eigenen, v.a. auf den Grundsätzen des zeitgenössischen Neuplatonismus basierenden metaphysisch-soteriologischen Religionsphilosophie.

Der autobiographische Brief des Flavius Claudius Iulianus an den Senat und die Einwohner von Athen, der als einziges Dokument von seinen vier propagandistischen Schriften an die Athener, Korinther, Lakedämonier und an die Römer erhalten geblieben ist, als der angesichts seiner aussichtslosen Situation zur Rechtfertigung

²⁵ Vgl. Dörries, Herrmann, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Klasse, dritte Folge; 34), Göttingen 1954, 16-161; Kraft, Heinrich, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung (BHTh; 20), 1955, 160-272; sowie Keil, Volkmar [Hrsg.], Quellensammlung zur Religionspolitik Konstantins des Großen (TzF; 54), Darmstadt²1955.

gezwungene Caesar Iulianus im Herbst 361 beim kriegerischen Konflikt um die Augustuswürde seinen mit einer großen Streitmacht heranziehenden Vetter Kaiser Constantius II. bangen Herzens in Naissus erwartete, gibt Auskunft über die Absichten des zukünftigen Alleinherrschers Iulianus I. hinsichtlich seiner späteren Reichs- und Religionspolitik.

Julians bedeutendere philosophische Schriften, die sich bis heute erhalten haben, sind neben den drei Panegyrici – zwei des Caesars Flavius Claudius Iulianus auf Kaiser Constantius II., einer zu Ehren der Kaiserin Eusebia – der lange Antwortbrief des jungen Caesars an seinen früheren Lehrer Themestios sowie seine in Gallien geschriebene "Trostrede an sich selbst über den Weggang des vortrefflichen Salustius", die "Rede gegen den Kyniker Heracleios", die der Kaiser unmittelbar nach seinem Regierungsantritt in Konstantinopel gehalten hatte, und seine in diesen Kontext gehörende "Rede gegen die ungebildeten Hunde". Den Prosahymnus auf den Sonnengott ("Rede auf den König Helios") schrieb Iulianus vermutlich schon zum Jahreswechsel 362 im Hinblick auf das Fest des *Sol invictus*, das in Rom am 25. Dezember gefeiert wurde. In der ebenfalls 362 verfasste "Rede auf die Göttermutter" rationalisierte und allegorisierte er den Mythos um die Magna Mater Kybele und ihren Geliebten Attis. Die letzten größeren Schriften des Flavius Claudius Iulianus, in denen er sein philosophisches Herrscherideal darlegte, sind die Satiren *Caesares*, geschrieben zur Zeit der Saturnalien im Dezember 362²⁶, und "Misopogon" (Der Barthasser), eine Schrift, die im Januar oder Februar 363 veröffentlicht wurde und die nach dem Zeugnis des Ammianus Marcellinus einer Invektive gleichkommt,²⁷ mit der sich der Kaiser seine Verärgerung über das Unverständnis der Antiochener bezüglich seiner Religionspolitik und seiner Auffassung vom Kaisertum von der Seele schrieb. Außerdem ist von dem im Januar oder Februar 363 in Antiochia veröffentlichten Pamphlet *Contra Galilaeos* der erste von drei Teilen aus der Gegenschrift des Kyrill von Alexandrien erhalten geblieben. Diese Streitschrift gibt zusammen mit einem Brief an einen unbekanntenen Priester²⁸ einen tiefen Einblick in Kaiser Iulianus' Abneigung gegen die Christen.

²⁶ Die Datierung der Satire *Caesares* ist allerdings umstritten; vielleicht entstand sie genau ein Jahr früher. Allerdings passen die vernichtenden Bemerkungen Julians über Christus im Zusammenhang mit seiner Diffamierung Kaiser Konstantins (Caes., 336 AB) eher in Kaiser Iulianus' spätere, christenfeindliche Zeit; vgl. Müller, Die beiden Satiren des Kaisers Julian Apostata, 37f.

²⁷ Vgl. Amm. Marc., XXII 14,2.

²⁸ Vgl. Iul., ep. 48, ed. Weis.

1.3.2 Über Konstantin und Flavius Claudius Iulianus und ihre Zeit

1.3.2.1 Über Konstantin

Über Konstantin berichten aus paganer Perspektive v.a. die Historiker Ammianus Marcellinus und Zosimos sowie einige Lobredner und der Historiker²⁹ Sextus Aurelius Victor in seinem Bericht über die römischen Kaiser³⁰.

Der lateinische Geschichtsschreiber Ammianus Marcellinus rügt in seinem historischen Werk über die Taten der Kaiser³¹ noch vor Beginn des fünften Jahrhunderts Konstantin als den ersten Herrscher, der die Hab- und Machtgier seiner Höflinge tolerierte. Dagegen macht Zosimos, der zeitweilig als Rechtsexperte der kaiserlichen Finanzverwaltung angehörte und um 500 eine sechs Bücher umfassende *Historia nova*³² verfasste, in der er auf die Ereignisse von der Regierungszeit des Augustus ab 27 v. Chr. bis kurz vor der Eroberung Roms durch Alarich im Jahr 410 n. Chr. zurückblickt, Konstantin für den Zusammenbruch der römischen Grenzen verantwortlich, weil er Truppen zum Schutz der Städte abgezogen habe³³.

Speziell über Konstantin berichten zwei pagane Panegyriker von 313 und 321, die wie andere Lobredner 307, 310 und 312 trotz der bei einer öffentlichen Rede vor dem Machthaber üblichen Verpflichtung zur positiven Hervorhebung das Handeln Konstantins auch kritisch beurteilen.³⁴ Ganz ähnlich wird Konstantin auch in dem zwischen 358 und 360 verfassten *Liber de Caesaribus* des Sextus Aurelius Victor betrachtet.

Die zeitgenössische christliche Sichtweise zu Konstantin und seinem Aufstieg zur Alleinherrschaft nehmen der aus Nordafrika stammende lateinische Rhetor und Christ Lactantius (ca. 250-325), der später Erzieher von Konstantins ältestem Sohn Crispus werden sollte, sowie Bischof Eusebios von Caesarea ein, dessen Schriften *Historia ecclesiastica* und *De vita Constantini* die wichtigsten zusammenhängenden, wenn auch ausschließlich aus christlicher Perspektive geschriebenen Quellen aus der

²⁹ Vgl. Amm. Marc., XXI 10,6: "*scriptor historicus*".

³⁰ Aurelius Victor, Sextus, Die römischen Kaiser = *Liber de Caesaribus* / lt.-dt., übers. u. erläut. v. Kirsten Gross-Albenhausen u. Manfred Fuhrmann, Zürich u.a. 2002.

³¹ Vgl. Ammianus Marcellinus, Römische Geschichte, Bd. I-IV / lat.-dt., hg. v. W. Seyfarth, Berlin 1968-1971.

³² Zosime, *Histoire nouvelle* / Texte établi et traduit par F. Paschoud, Tome I-III, Paris 1971-1989, (Nouvelle édition Bd.I, 2000); Zosimos, *Neue Geschichte*, übers. u. eingel. v. O. Veh, durchges. u. erläut. v. St. Rebenich, Stuttgart 1990.

³³ Vgl. Zos., II 34; Amm. Marc., XVI 8,12.

³⁴ Vgl. zu den *Panegyrici Latini* (aus den Jahren 307, 310, 313, 321) Rosen, Klaus, *Constantins Weg zum Christentum und die Panegyrici Latini*, in: Bonamente, Giorgio – Franca Fusco [Hgg.], *Costantino il Grande. Dall' antichità all'umanesimo*, Macerata 1990, 853-863; Nixon, Charles E. V. – Barbara S. Rodgers, *In Praise of the Later Roman Emperors. The Panegyrici Latini*, Los Angeles [u.a.] 1994.

Regierungszeit Kaiser Konstantins sind. Laktanz, der rückblickend die Machtergreifung Konstantins als "*dies ille felicissimus orbi terrarum*"³⁵ bezeichnet, und Eusebios interpretieren den Aufstieg Konstantins zum unbestrittenen Alleinherrscher und seine Hinwendung zum Christentum als den gottgefälligen Anbruch des neuen, christlichen Zeitalters für die gesamte Oikumene. Insbesondere Eusebios, der noch Zeuge der Christenverfolgung zur Zeit der tetrarchischen Kaiser gewesen war, bemühte sich, die Zuwendung Konstantins zum Christentum theologisch zu deuten.

Die spätere historisch-christliche Perspektive in Bezug auf die Ereignisse von der Regierungsübernahme Konstantins bis zu Beginn des fünften Jahrhunderts nach Christus bieten die Geschichtsschreiber Sokrates, Sozomenos und Theodoretos.³⁶ Diese drei Kirchenhistoriker wollten nach langen Auseinandersetzungen um den Arianismus aus dem Blickwinkel des siegreichen orthodoxen nizänischen Glaubens,³⁷ aber auch, wie sie betonen, in Anknüpfung an die Konzeption des Eusebios von Caesarea und seiner Darstellung der Regierungszeit Konstantins' I. in der "*ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*"³⁸ einen Rückblick auf hundert Jahre Kirchengeschichte unter den christlichen Kaisern schreiben; sie heben Kaiser Konstantin positiv hervor.

1.3.2.2 Über Flavius Claudius Iulianus

Aus christlicher Sicht nehmen auf Flavius Claudius Iulianus v.a. der Historiker Philostorgios und Gregor, der Bischof von Nazianz, Ephraem der Syrer und die drei bereits oben erwähnten Kirchenhistoriker Sokrates, Sozomenos und Theodoretos Bezug.

Der in Kappadokien geborene christliche Geschichtsschreiber Philostorgios (368 bis nach 425), der in Konstantinopel, Palästina und Antiochien lebte und nach einer Begegnung mit dem Theologen Eunomios von Kyzikos Anhänger der anhomöischen Kirche wurde, verfasste zwischen 425 und 433 als Fortsetzung der Kirchengeschichte des Eusebios eine Kirchen- und Profangeschichte³⁹, die sich auf

³⁵ Vgl. Lact., Div. inst. I 1,13f.

³⁶ Sokrates, Sozomenos und Theodoretos werden vielfach als die drei "Synoptiker" bezeichnet, weil ihre Werke wegen großer Ähnlichkeit bereits im 6. Jahrhundert in Auszügen in griechischer Sprache zur sog. *Historiae tripartitae* neu zusammengestellt wurden.

³⁷ Alle drei Autoren fassen das Bekenntnis des Konzils von Konstantinopel von 381 als Bestätigung des nizänischen Dogmas von 325 auf; vgl. hierzu Sokr., V 8,1; Soz., VII 7,1 u. 7,9,1; Thdt., V 8,9.

³⁸ Vgl. Sokr., I 1; Soz., I 1,12f.; Thdt., I 1,4.

³⁹ Vgl. Philostorgios, Kirchengeschichte mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen / hg. v. Joseph Bidez (GCS; XXI), Berlin ³1981

die Zeit zwischen 315 und 425 bezieht.⁴⁰ Philostorgios berichtet auch über die Beziehung des Flavius Claudius Iulianus zu Aetios, dem Begründer der später nach seinem Schüler Eunomios benannten christlichen Glaubensrichtung. Er interpretierte die Regierungszeit Iulianus' I. als Strafgericht Gottes, das diesen selbst jedoch überwältigt, so dass der pagane Kaiser am Ende von Christus veranlasst wird, seine eigenen Götter zu schmähen.⁴¹ Später bezeichnen die Kirchenhistoriker Sokrates, Sozomenos und Theodoretos Kaiser Iulianus I. pauschal als Christenhasser oder -verfolger. Diese Einschätzung hatten sie von dem aus Kappadokien stammenden Gregor von Nazianz übernommen: Gregor hatte zwei Säulen(schand-)reden⁴² verfasst, in denen er den toten Flavius Claudius Iulianus für alle Zeiten mit dem Beinamen "ὁ ἀποστάτης" - "der Abtrünnige"⁴³ - brandmarkte und die Vorgehensweise des Kaisers gegen die Christen hasserfüllt als eine Mischung aus Zwangsmaßnahmen und Arglist beschrieb.⁴⁴ In diesem Zusammenhang ist auch der bei Nisibis geborene spätere Diakon und Kirchenlehrer Ephraem der Syrer zu nennen, der ein umfangreiches Werk in syrischer Sprache hinterließ. Darunter befinden sich auch die vier Hymnen "Gegen den Kaiser Julian"⁴⁵, in denen Ephraem die Auswirkungen von Kaiser Iulianus' I. Religionspolitik in seiner Heimatstadt Nisibis, seinen Tod während des Perserfeldzuges im Juni 363, die Übernahme von Nisibis durch die Perser und die Wiederherstellung des christlichen Kultes durch den Perserkönig Sapor II. schildert.⁴⁶

Bischof Kyrill von Alexandrien sah sich noch um 440 angesichts der in Ägypten sowohl bei den einfachen Leuten als auch bei den Gebildeten immer noch weit verbreiteten heidnischen Kulte veranlasst, gegen den längst verstorbenen Philosophenkaiser Iulianus I. ein umfangreiches Werk zu verfassen. Von diesem Werk, mit dem er Julians Streitschrift *Contra Galilaeos* zu widerlegen suchte,⁴⁷ sind jedoch nur zehn Bücher in griechischer Sprache erhalten geblieben, die in etwa dem

(Leipzig, 1913). – Zum Leben des Philostorgios vgl. Schmidt, Christiane, Art. Philostorgios, in: Schütze, Oliver [Hrsg.], Metzler Lexikon antiker Autoren, Stuttgart u.a. 1997, 576.

⁴⁰ Vgl. zur Abfassungszeit Bidez, Joseph, Introduction, in: Philostorgios, Kirchengeschichte CXXXIIff. – Der Eunomianer Philostorgios wandte sich gegen Athanasios, der am nizänischen Glauben festhielt; sein Werk lässt sich heute nur noch anhand der Fragmente Photins, der Artemii Passio des Johannes von Rhodos und des Suidas sowie aus Exzerpten anderer Autoren rekonstruieren.

⁴¹ Vgl. Philostorg., HE VI 7 – VII 15.

⁴² Vgl. Greg. v. Naz., or. IV u. V, jeweils überschrieben mit "λόγος στηλιτευτικός".

⁴³ Vgl. Greg. v. Naz., or. IV 1.

⁴⁴ Vgl. Greg. v. Naz., or. IV 57ff.

⁴⁵ Vgl. Ephr., c. Iul. Imp. I –IV; über Ephraem vgl. Beck, Edmund, Art. Ephraem Syrus, in: RAC, Bd. 5, Stuttgart 1962, 520-531.

⁴⁶ Vgl. Ephr., c. Iul. Imp. II 22 u. II 27.

⁴⁷ Vgl. Kaiser Julians Bücher gegen die Christen. Nach ihrer Wiederherstellung übers. v. K. J. Neumann, Leipzig 1880.

ersten Buch von Julians vermutlich ursprünglich drei Bücher umfassenden Pamphlet entsprechen.⁴⁸

Über Leben und Wirken des Caesars und Kaisers Flavius Claudius Iulianus geben aber v.a. auch pagane Verfasser Auskunft, so der römische Geschichtsschreiber Eutropius, der Rhetor Himerios, die griechischen Geschichtsschreiber Eunapios von Sardeis und Zosimos sowie der Konsul Mamertinus, der pagane Historiker Ammianus Marcellinus und der berühmte Gelehrte Libanios.

Von grundsätzlicher Bedeutung ist der um 390 in lateinischer Sprache verfasste Bericht des bereits erwähnten Ammianus Marcellinus: Ammianus, der Julian vermutlich schon in seiner Zeit als Caesar in Gallien gekannt hatte und ihn später bei seinem Feldzug gegen die Perser begleitete, stellt in zehn seines insgesamt einunddreißig Bücher umfassenden Geschichtswerkes *Res gestae* die Zeit des Flavius Claudius Iulianus als Caesar in Gallien (355-361) und daran anschließend seine Alleinherrschaft als Kaiser (361-363) in den Mittelpunkt. Seine Berichterstattung gegenüber Julian ist positiv, aber nüchtern: so hebt er einerseits die Gerechtigkeit des paganen Kaisers sowohl gegenüber Altgläubigen als auch Christen hervor,⁴⁹ andererseits kritisiert er Iulianus' Rhetorenedikt und den abergläubischen Charakter des Kaisers⁵⁰.

Der 314 n. Chr. in Antiochia geborene und berühmte pagane Rhetor und Gelehrte Libanios stammte aus einer traditionsreichen und wohlhabenden Familie, die zum Stand der Dekurionen zählte.⁵¹ Er lernte den späteren Kaiser Flavius Claudius Iulianus bereits 348/49 kennen, als er selbst Sophist der Stadt Nikomedia war. Damals hatte sich der eifrige Student Julian, der seinem christlichen Lehrer Hekebolios hatte versprechen müssen, niemals Schüler des paganen Rhetoriklehrers Libanios zu werden, heimlich Mitschriften seiner Vorträge besorgt, und, wie Libanios in seinem Epitaphios auf Julian stolz behauptet, die rhetorischen Künste seines Wunschlehrers so perfekt nachgeahmt, dass man ihn für einen seinen Schüler gehalten habe, ohne dass Julian jemals direkt von Libanios unterrichtet worden sei.⁵² Libanios, der sich während seiner erfolgreichen Karriere sogar auch in der

⁴⁸ Vgl. zu Cyrill Jouassard, Georges, Art. Cyrill von Alexandrien, in: RAC, Bd. 3, Stuttgart 1957, 499-516.

⁴⁹ Vgl. Amm. Marc., XX 10,2 u. XXV 4,19f.

⁵⁰ Vgl. Amm. Marc., XX 10,7 u. XXV 4,20 (Rhetorenedikt), XXV 4,17 (Julians Aberglauben).

⁵¹ Vgl. Lib., or. 1,2.

⁵² Vgl. Lib., or. 17,14f.

Reichshauptstadt Konstantinopel einen Namen gemacht hatte,⁵³ kehrte 354 in seine geliebte Heimatstadt Antiochia zurück und bekleidete dort den kaiserlichen Lehrstuhl für Rhetorik. Seiner Meinung nach handelte es sich bei der Abwendung vom Christentum des konstantinischen Prinzen Iulianus um eine durch das Studium der griechischen Schrift- und Philosophietradition motivierte Bildungskonversion: als wahrer Philosoph habe Julian beim Studieren im Gegensatz zum "leeren Geschwätz" des Christentums, das Libanios an anderer Stelle als "νόσος" (Krankheit, Wahnsinn) bezeichnet, schließlich zur griechischen "ἀλήθεια" gefunden (Lib., or. 18,18 bzw. 18,121f.; vgl. or. 12,33f.). Deshalb bemühte sich Libanios um die Freundschaft Iulianus' I. Er war vom frühen Tod des Kaisers tief betroffen, denn dieser hatte sich wie er selbst angesichts des zunehmenden Einflusses der Christen stets für die Bewahrung der hellenischen Sprache, Kultur und Religion eingesetzt. In einigen Reden (v.a. in or. 13, 14, 15) ergriff der Rhetor deshalb sehr emotional für den Kaiser Partei: die Erhebung des Caesars Flavius Claudius Iulianus zum Augustus durch die ihm treu ergebenen Truppen entsprach dem Ratschluss der Götter (or. 12, 59). Nach Julians Tod schrieb Libanios deshalb Iulianus' I. zu Ehren eine Monodie (or. 17) und ein panegyrisches Epitaphos (or. 18) sowie eine weitere Rede (or. 24), in der er nicht nur Sühne für den gewaltsamen Tod des Kaisers forderte, sondern den Christen die Schuld an dessen gewaltsamen Ableben in der Schlacht gegen die Perser zuwies und die spätere Niederlage des Römischen Heeres bei Adrianopel unter Kaiser Valens mit dem Zorn der Götter über den ungesühnten Mord an Julian erklärte (or. 24,1.4).⁵⁴

Die von Claudius Mamertinus zum 1. Januar 362 in Konstantinopel gehaltene Neujahrsrede, die unmittelbar nach der Machtübernahme Julians am 11. Dezember 361 entstanden ist, ist eine zeitnahe, programmatische Werberede des Konsuls für den neuen Kaiser Iulianus und seine zukünftige Politik; dennoch lässt sie Spannungen erkennen, die zwischen Kaiser Iulianus und der Bevölkerung bestanden haben.⁵⁵

Der römische Geschichtsschreiber Eutropius, ein Zeitgenosse Kaiser Valens' (364-378) und etwa gleich alt wie Julian, nahm am Perserfeldzug Iulianus' I. teil. Später begann Eutropius eine Laufbahn als Verwaltungsbeamter, stieg schließlich 380/81 bis zum *praefectus praetorio* des Illyricums auf und bekleidete gemeinsam

⁵³ Vgl. Lib., or 1,74-80.

⁵⁴ Vgl. Libanios, Kaiserreden / eingel., übers. u. kommentiert v. G. Fatouros, T. Krischer u. W. Portmann (BGL; 58), Stuttgart 2002, 2-12.

⁵⁵ Vgl. Gutzwiller, Hans, Die Neujahrsrede des Konsuls Claudius Mamertinus vor dem Kaiser Julian. Text, Übersetzung u. Kommentar (Baseler Beiträge zur Altertumswissenschaft; 10), Basel 1942, 14.

mit Valentinian II. den Konsulat. In seinem zehn Bücher umfassenden Werk "Kurze Geschichte Roms seit Gründung", das die Zeit von 753 v. Chr. - 364 n. Chr. umfasst, berichtete er in vier Büchern nüchtern über das Leben der römischen Kaiser, so auch sachlich über Iulianus I.⁵⁶

Der Rhetor Himerios hatte in Athen studiert und war wie Julian in die mithräischen Mysterien eingeweiht. Von seinem ausschließlich rednerischen Werk, von dem er selbst vermutlich nur den ihm wichtigsten Teil publiziert hat, sind – je nach Zählung – 75 bzw. 80 Reden erhalten geblieben. In seinem in Konstantinopel vorgetragenen Panegyricus (or 41C, ed. Colonna) rühmt er den "gottbeseelten" Kaiser Iulianus I. (or 41,8, ed. Colonna), den er 362 bei einem Besuch in Antiochia persönlich kennengelernt hatte, als Lichtbringer und Errichter der Heiligtümer sowie für die Einführung fremder und griechischer Mysterien.⁵⁷

Eunapios von Sardeis, der Julian zwar nicht gekannt hat, ihn aber um so glühender verehrte, war Schüler des Chrysanthios und des christlichen Rhetors Proharesios in Athen, die auch Julians Lehrer gewesen waren. Er huldigte ebenso wie Kaiser Iulianus I. den traditionellen Göttern, war wie dieser mit der neuplatonischen Philosophie des Jamblichos vertraut und in die Eleusischen Mysterien eingeweiht. Darüber hinaus war Eunapios, von dem 24 Biographien über neuplatonische Philosophen, Sophisten und Ärzte, die "βίοι σοφιστῶν" oder *vitae sophistarum*,⁵⁸ erhalten sind, mit Julians Vertrautem und ehemaligem Leibarzt Oreibasios befreundet; auf dessen Erinnerungen stützte er sich bei seiner Berichterstattung über Julian. Die Machtergreifung Kaiser Iulianus' I. stellt Eunapios als Beendigung der christlichen Tyrannenherrschaft dar, die seiner Meinung nach Kaiser Konstantin und seine Söhne ausgeübt hatten (v. soph. 476). Dagegen hält Flavius Claudius Iulianus am Ideal der griechischen παιδεία fest (v. soph. 473), der mit Hilfe der göttlichen Vorsehung den Glauben an die Götter bewahren kann (v. soph. 476). Den Tod dieses letzten paganen Kaisers versteht Eunapios deshalb als Wende zum "Niedrigerem und Elenderen" (v. soph. 478).⁵⁹

⁵⁶ Vgl. [Eutropius], Eutropii breuiarium ab urbe condita – Eutropius, Kurze Geschichte Roms seit Gründung (753 v. Chr. – 364 n. Chr.), / lat.-dt., hg. v. F. L. Müller (Palingenesia; 56), Stuttgart 1995, X, 16.

⁵⁷ Vgl. Colonna, A. [Hrsg.], Himerii declarationes et orationes cum deperitarum fragmentis, Romae 1951. - Vgl. zu Himerios Gärtner, Hans, Art. Himerios, in: RAC, Bd. 15, Stuttgart 1991, 167-173.

⁵⁸ Vgl. [Eunapius, Vitae sophistarum], Philostratus and Eunapius. The Lives of the Philosophers and Sophists / griech.-engl., hg. v. W. C. Wright (Loeb Classical Library), Cambridge/London 1921.

⁵⁹ Vgl. zu Eunapios Opelt, Ilona, Art. Eunapios, in: RAC, Bd. 6, Stuttgart 1966, 928-936.

Der bereits erwähnte Zosimos sieht wie viele seiner Zeitgenossen die Gründe für den Niedergang des Römischen Reiches in der Vernachlässigung der traditionellen Götterverehrung und im Aufstieg des Christentums. Umso mehr verehrte Zosimos Julian als den Bewahrer und Erneuerer des alten Glaubens.⁶⁰

1.3.2.3 Weitere Quellen

Eine wichtige historiographische Quelle für die Zeit der gesamten Spätantike ist das Sammelwerk des byzantinischen Mönchs Zonaras.⁶¹

Über die völlig unterschiedlichen Auffassungen der beiden Kaiser Konstantin und Flavius Claudius Iulianus hinsichtlich ihrer Religionsgesetzgebungen gibt v.a. die Gesetzessammlung des Codex Theodosianus Auskunft; einige Gesetzgebungen dieser Zeit haben auch in den späteren Codex Iustinianus Eingang gefunden.⁶² Die Erlasse und Gesetze Konstantins wurden von Hermann Dörries bereits 1954 in Regestenform zusammengefasst.⁶³ Weitere Primärquellen sind Konstantins Münzprägungen und bildliche Darstellungen wie z.B. der anlässlich des Sieges über Maxentius errichtete Triumphbogen oder die zwar heute nicht mehr erhaltene, aber bis ins Mittelalter bezeugte Porphyrsäule in Konstantinopel⁶⁴, und nicht zuletzt Konstantins Kirchenbauten und die Konsekrationsmünzen⁶⁵, die anlässlich der Apotheose Kaiser Konstantins vom Römischen Senat geprägt worden sind.

Einen Katalog der Inschriften aus der Regierungszeit des Flavius Claudius Iulianus hat J. Acre⁶⁶ zusammengestellt. Inschriften mit epigraphischen Belegen finden sich auch bei Oikonomides, A. N., *Ancient Inscriptions Recording the Restoration of Greco-Roman Shrines by the Emperor Flavius Claudius Iulianus (361-363 A.D.)*⁶⁷, und neuerdings hat Stefano Conti speziell die Inschriften Kaiser

⁶⁰ Vgl. Hamm, Ulrich, Art. Zosimos, in: *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg i. Br. 2002, 732.

⁶¹ Vgl. [Zonaras]: *Ioannis Zonarae Epitomae historiarum libri XIII-XVIII*, ed. T. Büttner-Wobst, CSHB Bonn 1897.

⁶² Die Gesetze des Kaisers Flavius Claudius Iulianus I. sind zusammengefasst bei Seeck, Otto, *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr. Vorarbeit zu einer Prosopographie der christlichen Kaiserzeit*, Stuttgart 1919 (ND Frankfurt a.M. 1964), 209-212.

⁶³ Dörries, Herrmann, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Klasse, dritte Folge; 34), Göttingen 1954.

⁶⁴ Vgl. Leeb, Rudolf, *Konstantin und Christus. Die Verchristlichung der imperialien Repräsentation unter Konstantin dem Großen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser* (AKG; 58), Berlin 1992, 12-17.

⁶⁵ Vgl. Koep, Leo, *Die Konsekrationsmünzen Kaiser Konstantins und ihre religionspolitische Bedeutung*, in: *JbAC* 1(1958), 94-104.

⁶⁶ Vgl. Acre, J., *Estudios sobre el emperador F. Cl. Juliano* (Fuentes literarias, Epigrafiá, Numismática), in: *Anejos de Archivo Espanol de Arqueología* 8, Madrid 1984, 91-176.

⁶⁷ In: *AncW* 15 (1987), 37-42.

Julians⁶⁸ zusammengestellt. Die Münzprägungen Kaiser Iulianus' wurden bereits 1959 von J. P. C. Kent erläutert.⁶⁹ Mit den Münzprägungen Julians beschäftigte sich wenige Jahre später auch Frank D. Gilliard⁷⁰.

Auskunft über die Wende in der Religionspolitik im vierten Jahrhundert n. Chr. gibt die Sammlung zu den Römischen Inschriften, die Leonhard Schumacher herausgegeben hat,⁷¹ hinzu kommen die Dokumente zu den dogmatischen Entscheidungen der Christen, die von Heinrich Denzinger und Peter Hünermann als Kompendium⁷² zusammengestellt wurden. Die Schriften des arianischen Streiters, v.a. die des nizänischen Bischofs Athanasios von Alexandrien und des Presbyters Areios wurden bereits 1934/35 von Opitz⁷³ gesammelt und übersetzt. Briefe und Verordnungen der konstantinischen Religionspolitik, die im Zusammenhang stehen mit dem donatistischen Streit in Nordafrika, sind z.T. von Eusebios überliefert, aber auch von Optatus von Mileve; diese Quellen wurden bereits 1913 von Hans von Soden gesammelt.⁷⁴ Von den Schriften der daran anknüpfenden eunomianischen Kontroverse ist die von Eunomios von Kyzikos im Zusammenhang mit dem im Januar/Februar 360 von Constantius II. verfügten homöischen Reichsbekenntnis verfasste erste Apologie erhalten geblieben, auf die Bischof Basileios von Caesarea 363/64 mit einer drei Bücher umfassenden Widerlegung *Adversus Eunomium*⁷⁵ antwortete, sowie die darauf folgende Verteidigung des Eunomios zwischen 377 und 381 in seiner "Apologie der Apologie". Zu dieser Schrift verfasste wiederum Gregor von Nyssa für seinen 379 verstorbenen Bruder Basileios eine grundlegende, ebenfalls drei Teile umfassende Entgegnung; die strittigen Texte des Eunomios wurden von

⁶⁸ Vgl. Conti, Stefano, Die Inschriften Kaiser Julians (Altertumswissenschaftliches Kolloquium; 10), Stuttgart 2004.

⁶⁹ Vgl. Original (und Übersetzung des Aufsatzes durch Richard Klein) Kent, J. P. C., An Introduction to the Coinage of Julian the Apostate (A.D. 360-363), NC 19 (1959), 109-117 mit Pl. X-XI = Eine Einführung in die Münzprägung des Julian Apostata (360-363) / übers. v. Richard Klein, in: Ders. [Hrsg.], Julian Apostata (WdF; 509) Darmstadt 1978, 256-269, mit Tafeln I-II.

⁷⁰ Gilliard, Frank D., Notes on the Coinage of Julian the Apostate, in: JRS 54 (1964), 135-141.

⁷¹ Vgl. Römische Inschriften / hg. v. Leonhard Schumacher, Stuttgart 1988.

⁷² Vgl. Denzinger, Heinrich – Peter Hünermann [Hgg.], Enchiridion symbolorum, definitorum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg⁴⁰ 2005.

⁷³ Vgl. Opitz, H.-G. [Hrsg.], Urkunden zur Geschichte des arianischen Streitens 318-333, Berlin u.a. 1934/35.

⁷⁴ Vgl. Soden, Hans v., Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen; 122), Bonn 1913, Berlin² 1950; vgl. die Belege bei Maier, Jean-Louis, Le dossier du Donatisme, I. Des origines à la mort de Constance II (303-361), Paris 1987, 142-146.

⁷⁵ Basile de Césarée, Contre Eunome suivi Eunome. Apologie / Introduction, tradition et notes de Bernard Sesboüé, Tome I (SC; 299), Paris 1982. Tome II (SC; 305), Paris 1983.

Richard P. Vaggione zusammengestellt⁷⁶. Weitere wichtige Quellen hinsichtlich der Entwicklung eines spezifisch christlichen Gottesbegriffes bzw. der Abkehr von der philosophisch-metaphysischen Perspektive sind Basileios' Schrift *De Spiritu Sancto* und die Abhandlung *De vita Moysis* seines jüngeren Bruders Gregor von Nyssa.⁷⁷

Diese Quellen und weitere Primär- und Sekundärtexte zu dieser Arbeit sind im Literaturverzeichnis aufgeführt. Sie werden nach den oben genannten Werkausgaben und Übersetzungen zitiert bzw. in den Fußnoten angegeben, und zwar beim ersten Mal mit dem Volltitel, dann, falls der Bezug ersichtlich ist, nur noch mit Kurztitel und Seitenzahl. Originalsprachige Zitate und gegebenenfalls die deutsche Übersetzung sind, soweit es nicht anders in den Fußnoten vermerkt wird, jeweils der Teilausgabe entnommen, die im Literaturverzeichnis aufgeführt ist.

Es sei noch eingangs darauf hingewiesen, dass die bis heute erhaltenen Schriften des Flavius Claudius Iulianus in zwei als Standard geltenden Ausgaben vorliegen: sie wurden zum einen 1924 in Griechisch mit französischer Übersetzung von Joseph Bidez herausgegeben (weitergeführt von 1963 bis 1966 von G. Rochefort und Chr. Lacombrade) und zum anderen 1913/1923 von W. C. Wright in der Loeb Classical Library in einer griechisch-englischen Ausgabe veröffentlicht. Jedoch wurden die philosophischen Werke des Flavius Claudius Iulianus (der *Brief an den Philosophen Themestios*, die *Trostrede des Caesars an sich selbst über den Weggang des vortrefflichen Salustius*, die beiden *Reden gegen die Kyniker* sowie die beiden theologischen *Reden über die Göttermutter und über den König Helios*) bereits 1908 von Rudolf Asmus in einer deutschen Übersetzung herausgegeben. "Kaiser Julians Bücher gegen die Christen" (*Contra Galilaeos*) wurde schon 1880 von K. J. Neumann aus dem Werk Bischof Kyrills von Alexandrien wiederhergestellt und übersetzt. 1990 erschien zu *Contra Galilaeos* eine textkritische Ausgabe von E. Masaracchia in italienischer Sprache. In der Reihe Palingenesia gab 1998 Friedhelm L. Müller eine griechisch-deutschen Ausgabe der beiden Satiren *Caesares* (Das

⁷⁶ Vgl. Eunomius, *The Extant Works / Text and Translation* by Richard P. Vaggione, Oxford 1987. Vollständig überliefert von den Schriften des Eunomios sind nur die Apologie und sein 383 bei der Synode in Konstantinopel vorgelegtes Glaubensbekenntnis, während die "Apologie der Apologie" lediglich aus der Gegenschrift *Contra Eunomium* Gregors von Nyssa rekonstruierbar ist; vgl. Röder, Jürgen-André, in: Gregor von Nyssa, *Contra Eunomium* I 1-146 / eingel., übers. u. komm. v. Jürgen-André Röder (Patrologia; 2), Bern u.a. 1993, [Einleitung] 31f.

⁷⁷ Vgl. Basilius von Caesarea, *De Spiritu Sancto* = Über den Heiligen Geist / übers. u. eingel. v. Hermann Josef Sieben (FC; 12), Freiburg u.a. 1993; Gregorii Nysseni *De Vita Moysis* / ed. Herbertus Musurillo (GNO VII 1), Leiden 1964 (ND 1991).

Kaisergastmahl) und *Misopogon* (Der Barthasser) heraus; *Misopogon* wurde außerdem 1999 von Marion Giebel ins Deutsche übersetzt und herausgeben.

Zur Orientierung über das Werk des Flavius Claudius Iulianus soll, da diese Angabe auch den meisten modernen Teileditionen angefügt ist, in der vorliegenden Arbeit die Paganierung von E. Spanheim (*Iuliani imperatoris Opera quae supersunt omnia et S. Cyrilli Alexandriae archiepiscopi contra impium Iulinaus libri decem*, Leipzig 1696) angegeben werden; dabei sollen die Schriften Julians, da ihre Numerierung in der Literatur unterschiedlich angegeben wird, zur schnelleren Orientierung in dieser Arbeit mit dem Kurztitel zitiert werden. Die Briefe Julians werden zitiert nach der 1973 erschienenen griechisch-deutschen Ausgabe von Bertold K. Weis, wobei etwaige Abweichungen - eine deutsche Übersetzung der Briefe hat bereits 1971 L. Goessler vorgelegt - in den Fußnoten ausgewiesen sind.

Die Abkürzungen in dieser Arbeit folgen, soweit sie nicht im Abkürzungsverzeichnis extra aufgeführt sind, der Zitierweise im Band I, Seite XX-LIV der Enzyklopädie Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Tübingen ⁴1988.

Zu diesen Vorbemerkungen sei abschließend erwähnt, dass die Orthographie der Neuen Deutschen Rechtschreibung Rechnung trägt, soweit dies nicht dem allgemeinen ästhetischen Empfinden entgegen steht.

2. Zum Funktions- und Strukturwandel von Religion im Römischen Reich bis Mitte des vierten Jahrhunderts nach Christus

2.1 Der Ausschließlichkeitsanspruch des Christentums

Versteht man unter Europa nicht nur das heutige West- und Osteuropa, eine Region, in der einst Alamannen, Kelten, Germanen, Slawen, Balten, Finnen und Ungarn beheimatet waren, sondern in philosophischer und religionshistorischer Sicht den durch Athen und Rom kulturell und politisch geprägten Mittelmeerraum einschließlich der ehemaligen Gebiete Kleinasien und Kappadokien, so ist die europäische Geschichte im Gegensatz zur Entwicklung anderer Kontinente zutiefst von der Begegnung und Auseinandersetzung verschiedener Religionen geprägt:⁷⁸ griechische und römische Einflüsse verschmolzen mit jüdischen und orientalischen Vorstellungen zum Hellenismus, und zur Zeit der Spätantike etablierte sich im

⁷⁸ Vgl. Meinhold, Peter, *Die Begegnung der Religionen und die Geistesgeschichte Europas*, Wiesbaden 1981, 5.

ehemaligen Oströmischen Reich das Christentum in Abgrenzung zu den traditionellen polytheistischen Kulturen griechisch-römischer Prägung sowie in Auseinandersetzung mit den im gesamten Römischen Reich so beliebten Mysterienkulturen. Im Zuge der spätantiken Toleranz hatten diese Religionsformen "unter Vorbehalt der Staatsräson" lange gleichzeitig Bestand,⁷⁹ bis frühchristliche Theologen das Christentum zunächst zur "wahren Philosophie" bzw. zur "Erfüllung der durch die antike Philosophie, insbesondere Platon, genährten Hoffnung in die Verstehbarkeit des Kosmos"⁸⁰ erklärten und damit das Christentum – v.a. im 4. nachchristlichen Jahrhundert - in Konkurrenz zu der zum Religiösen tendierenden neuplatonischen Philosophie trat. Im Gegensatz zu den kultisch offenen Mysteriengesellschaften, die über ethnische Grenzen hinweg zwar einen allgemeingültigen Anspruch erhoben, bei denen sich aber der einzelne Myste nicht nur ausschließlich mit der Gottheit lediglich eines einzigen bestimmten Kultes verbunden fühlen musste, sondern sich in mehrere Mysterien einweihen lassen und sich auf diese Weise je nach den aktuellen persönlichen Bedürfnissen auch verschiedenen Göttern zuwenden konnte, grenzte sich das Christentum wie zuvor schon das Judentum gegenüber anderen, konkurrierenden Heilswegen scharf ab. So gab es die mit den paganen Kulturen gegebene Möglichkeit, dass eine Person verschiedene Priestertümer für verschiedene Götter ausüben konnte,⁸¹ für die Anhänger des Juden- und des Christentums nicht, und nur pagane Priester, die meist wohlhabenden, führenden Familien der Gesellschaft angehörten, konnten angesehene Priestertümer auch finanziell erwerben, wie Inschriften belegen.⁸² Die aus dem Judentum hervorgegangene neue christliche Bewegung erhob nämlich im Gegensatz zu den Mysterienkulturen spätestens seit 325/381, d.h. mit der Zurückweisung von Häresien bzw. mit der Dogmatisierung seiner Gotteslehre und mit der trinitarischen Glaubensformel von Konstantinopel von 381 einen für die

⁷⁹ Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. II, Tübingen ⁷1988, 363.

⁸⁰ Danz, Christian - Jörg Dierken - Michael Murrmann-Kahl [Hgg.], *Religion zwischen Rechtfertigung und Kritik (Beiträge zur rationalen Theologie; 15)*, Frankfurt a.M. 2005 [Einleitung] 9.

⁸¹ So belegt eine römische Inschrift aus dem Jahre 376, dass ein Römer namens Ulpus Egnatius Faventinus nicht nur *pater et hieroceryx* "des Gottes der unbesiegt Sonne Mithras", sondern ebenso Augur und darüber hinaus auch Hierophant der Hekate und ein Isispriester gewesen ist; vgl. CIL 6,504 (mit 6,30779) = ILS 4153. - Die Kumulation von Priestertümern und Mysterienweihen war vor allem zur Zeit der paganen Reaktion zwischen 360 und 390 im Praetextatus-Kreis üblich. Zur amtlichen Laufbahn und den zahlreichen Priesterschaften des *praefectus urbi* und späteren *consul* Vettius Agorius Praetextatus vgl. CIL VI 1799 = ILS 1259 bzw. die Inschrift auf dem Sockel, auf der das Bildnis des Praetextatus stand, vgl. *Amm. Marc.*, XXVII 9, 8-10.

⁸² Vgl. die inschriftliche Bezeugung bei Stengel, Paul, *Die griechischen Kultusaltertümer (HAW; V,3)*, München ³1920, 45 A. 11.

Spätantike ungewöhnlichen Ausschließlichkeitsanspruch:⁸³ wer von der allgemeingültigen christlichen Heilslehre abwich, war ein Häretiker, wer sich anderen Göttern zuwandte, ein Abtrünniger,⁸⁴ und wer schon immer andere Götter verehrt hatte, ein Ungläubiger.

War es also zunächst das Judentum gewesen, das sich der Integration in die hellenisierte Gesellschaft, zu der wesentlich auch der selbstverständliche Umgang mit verschiedenen religiösen Kulturen und Festen gehörte, verweigert hatte,⁸⁵ so taten dies nun auch die Christen, und zwar sogar außerhalb der Grenzen einer bestimmten Ethnie.⁸⁶ Dabei bedeutete das Leben in der organisierten Gemeinde, der jüdischen συναγωγή, oder, wie die Septuaginta synonym gebraucht, der ἐκκλησία, die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Lebens- und Kultform, die sich durch hohe Gruppenidentität auszeichnete und die bei weitem über die Exklusivität paganer lokaler Priesterschaften oder Mysterienkulte hinausging. Der Begriff "ἐκκλησία", der in der antiken Polis schlicht "Volksversammlung" bedeutet hatte, wurde von den Christen übernommen. Kirchliche Gemeinschaft im christlichen Sinne implizierte unabhängig von der Zugehörigkeit des Einzelnen zu einer bestimmten Gesellschaftsschicht oder seiner Volkszugehörigkeit von Anfang an sowohl die Pflege der gemeinschaftlichen Religion als auch die gemeinschaftliche Sorge für Witwen, Waisen, Arme, Kranke, ja sogar für Fremde, und - ähnlich wie antike *collegia funeraticia* - die Vorsorge für ein angemessenes Begräbnis. Vorsteher dieser christlichen Gemeinden konnten Diakone und Presbyter, v.a. aber Bischöfe sein, die sich idealiter durch Organisationstalent sowie durch besondere Lebensführung und Frömmigkeit unabhängig vom gesellschaftlichen Ansehen ihrer Familien dafür qualifiziert hatten. Damit entstanden innerhalb der spätantiken Städteorganisationen, auf denen bis zur allgemeinen Reichskrise im dritten Jahrhundert n. Chr. die Prosperität des Römischen Imperiums basiert hatte, alternative christliche Gemeinschaften, die im Gegensatz sowohl zum Judentum, zu den paganen Kulturen als auch zu den Mysterienreligionen durch aktive Missionierung für ihre Gemeinden, die

⁸³ Vgl. Burkert, Walter, *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, München²1991, 53f.

⁸⁴ Vgl. Burkert, *Antike Mysterien*, 51.

⁸⁵ So bereits während des Guerillakrieges der Makkabäer gegen die Herrschaft der Seleukiden und hellenisierten Juden (1 Makk 2,27-48), der 166 v. Chr. begann, als sich der Priester Mattathias nicht nur weigerte, den heidnischen Opferkult zu vollziehen, sondern einen Juden, der ein solches Opfer darbrachte, tötete, und ebenso den seleukidischen Beamten, der dies angeordnet hatte (1 Makk 2,1-26); vgl. Donner, Herbert, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, Teil 2: *Von der Königszeit bis zu Alexander dem Großen (Grundrisse zum Alten Testament; 4,2)*, Göttingen³2001, 483.

⁸⁶ Vgl. Burkert, *Antike Mysterien*, 53.

parallel zum bisherigen Zusammenhalt der antiken Bürgergesellschaft aufgebaut wurden, warben.⁸⁷ Umgekehrt waren die Christen gehalten, sich nicht in die aus ihrer Sicht "heidnische" Gesellschaft einzumischen, wie schon aus der frühesten bekannten Kirchenordnung um 110 n. Chr., der Didache,⁸⁸ besonders deutlich aber aus dem 16. Kapitel der sogenannten *Traditio Apostolica*⁸⁹, einer seit dem 3. Jahrhundert nicht nur in griechisch und lateinisch, sondern auch in mehreren orientalischen Sprachen im Mittelmeerraum verbreiteten Kirchenordnung, hervorgeht: den angehenden Christen wurde bedeutet, nicht nur Berufe wie Bordellbesitzer, Gladiator, Wagenlenker und Schauspieler aufzugeben und sich von Schauveranstaltungen aller Art fernzuhalten,⁹⁰ sondern ebenso den Beruf des Bildhauers und Malers, der "Götzenbilder" herstellte, zu meiden. Aber nicht nur die Berufe "Götzenpriester" und "Tempelwächter" waren für Christen ungeeignet, sondern die *Traditio Apostolica* riet ihnen auch von einer Stellung innerhalb des Magistrats oder von der Ausübung des Lehrer- und Soldatenberufs ab. Insgesamt weigerten sich also die Christen in den ersten drei Jahrhunderten ihrer Zeitrechnung, am öffentlichen Leben auf lokaler und reichsbezogener Ebene teilzunehmen, wie es sonst für alle Römischen Bürger üblich war.⁹¹ Natürlich beteiligten sich die Christen, weil ihre Schriften es als Götzendienst brandmarkten,⁹² auch grundsätzlich nicht am Opferkult für die staatstragenden Götter des Römischen Reiches, die nach allgemeinem Verständnis die *salus populi Romani* gewährleisteten.

Diese Verhaltensweisen wurden nach dem ersten allgemeinen Opfereдикт des Kaisers Decius aus dem Jahr 251 ein weiteres Mal äußerst prekär, als die Christusanhänger es trotz Androhung von Haft und Folter ablehnten, dem allgemeinen Opfergebot Diocletians⁹³, das im Jahre 304 an alle Reichsangehörigen ergangen war, Folge zu leisten, diente doch das in den paganen Tempeln vor dem

⁸⁷ Vgl. Burkert, Antike Mysterien, 10f., 53-55.

⁸⁸ Vgl. Didache 3,4. - Zu Text, Entstehungszeit und Verbreitung dieser Kirchenordnung vgl. Die Didache / hg. v. Kurt Niederwimmer, Göttingen²1993, [Einleitung] 11-80.

⁸⁹ Vgl. zu Text, Entstehungszeit und Verbreitung der sog. *Traditio Apostolica* Steimer, Bruno, Vertex traditionis. Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen (BZNW; 63), Berlin u.a. 1992, 28-48; sowie Marksches, Christoph, Neue Forschungen zur *Traditio Apostolica*, in: Taft, Robert F. – Gabriele Winkler [Hgg.], Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark 1872-1948 (OrChrA; 265), Rom 2001, 583-598. – Diese bis zur Ablehnung öffentlicher Ämter reichende Distanz zur römischen Öffentlichkeit erinnert an Tertullian, Idol. 17f.

⁹⁰ Vgl. Tert., Spect., 24.

⁹¹ Vgl. Schäfke, Werner, Frühchristlicher Widerstand, in: ANRW II, 23,1; 460-723, 542-546 (Heresdienst), 547-550 (Ämterbeteiligung).

⁹² Vgl. Eph 5,3-9; 1 Kor 5,9f.; 2 Kor 6,14-17.

⁹³ Vgl. Lact., De mort. pers. 15,1 und 15,4: es bestand für alle Römischen Bürger Opferzwang, und der Besuch der Tempel wurde behördlich überwacht.

Abbild des Römischen Kaisers nun obligatorische Weihrauch- und Weinopfer dazu, die Einheit des zu Beginn des vierten Jahrhunderts gewaltig nach Osten hin ausgedehnten Römischen Imperiums bzw. die Integration der vielen Bevölkerungsgruppen unterschiedlicher Kulturen durch die gemeinsame Anerkennung des Herrschers, also durch einen öffentlichen, religiös konnotierten Akt der Loyalitätsbekundung zu gewährleisten.

Diese zur umfangreichen Reichsreform Diocletians gehörende Forderung war jedoch an sich nicht neu, sondern seit langem Bestandteil paganer Religiosität: der zunächst hellenische Kaiserkult war im Osten des Römischen Reiches entstanden und knüpfte an orientalische Vorstellungen an, wonach der Herrscher als "Bindeglied zwischen der göttlichen und menschlichen Welt"⁹⁴ galt. Er war derjenige, der von den Göttern beauftragt Recht und Ordnung gegen das Chaos der Welt durchsetzte und den ihm anvertrauten Menschen zu Leben und Wohlstand verhalf. Zur Zeit des Hellenismus war dann in Kleinasien der Begriff des "θεῖος ἀνὴρ", des göttlichen Menschen, der über besondere übermenschliche Fähigkeiten verfügte, schon bald auf den jeweiligen Herrscher übertragen worden.⁹⁵ In diesem Kontext wurde Alexander der Große ebenso selbstverständlich zum Gott erklärt wie später die Herrscher in Pergamon zu Lebzeiten als σύνναοι, als Tempelgenossen der Götter, verehrt wurden und sogar eigene Tempel erhielten. So hatten die Ptolemäer und die Seleukiden, um sowohl die orientalische als auch die griechische Bevölkerung an sich zu binden, einen Herrscherkult geschaffen, der die Stellung des absoluten Herrschers als Gesetzgeber und Hüter des Rechts politisch und religiös besonders hervorhob.⁹⁶ Als nach den Griechen die Römer in die hellenisierte Welt Kleasiens vordrangen, wurden sie konfrontiert "mit dem Streben der Machtvergötterung durch kultische Verehrung von Lebenden."⁹⁷ Deshalb wurde bereits Caesar als Sieger über den Osten von den kleinasiatischen Städten als θεὸς ἐπιφανής gefeiert, als σωτήρ hervorgehoben und als εὐεργέτης und κτίστης geehrt. Schließlich gelangte der ursprünglich aus dem Orientalischen stammende Herrscherkult in die Stadt Rom, als man dort beschloss, das Abbild Caesars mit der Inschrift "dem unbesiegbaren Gott" im Quirinus-Tempel aufzustellen und den siegreichen Feldherrn damit zum σύνναος des Quirinus, des

⁹⁴ Ensslin, Wilhelm, *Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden* (SB d. Bayer. Akad. d. Wiss., Phil.-Hist. Abt.; 6), München 1943, 6.

⁹⁵ Vgl. Bieler, Ludwig, *θεῖος ἀνὴρ*. Das Bild des "Göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum, Bd. 1, Wien 1935 (ND Darmstadt 1976), 3.

⁹⁶ Vgl. Ensslin, *Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden*, 16f.

⁹⁷ Ensslin, *Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden*, 18.

legendären Stadtgründers und Gottes der Stadt Rom⁹⁸ und des Römischen Imperiums, zu erheben.⁹⁹ Sein Adoptivsohn Octavian mit dem Beinamen Augustus sorgte später dafür, dass Caesar nach seinem Tod als *divus* Iulius mittels Apotheose unter die staatserhaltenden Götter erhoben wurde, womit Octavian selbst - und alle römischen Kaiser nach ihm - zum *divus filius* geworden war: damit galt der Kaiser als göttliche Verkörperung der römischen Reichsidee schlechthin, in ihm wirkten göttliche Kräfte, die ihn zu gerechter Herrschaft und Regierung befähigten. Die Staatsform des *optimus princeps* als Alleinherrscher bzw. das Kaisertum führte dann im Römischen Reich dazu, dass alle Nachfolger Caesars als Zeichen ihrer außerordentlich hervorgehobenen Stellung den Namen "Augustus" zu ihrem eigenen machten, womit die religiös überhöhte kaiserliche Autorität als Gabe der Götter auf den jeweils nachfolgenden Herrscher überging.¹⁰⁰ Schließlich wurde, zunächst im Rahmen des Lagerkults beim Heer zur Zeit der Severer "bei der juristischen Gültigkeit von Person und Bild [...] dem Kaiser auch die Adoration zuteil"¹⁰¹. Die lange Regierungszeit Diocletians (284-305) und das von ihm in verbindlicher Form eingeführte Kaiserzeremoniell¹⁰² ließen im Römischen Reich die Vergöttlichung und Heiligung der kaiserlichen Gewalt, d. h. den Gedanken, alle Reichsuntertanen auf die im Kaiser verkörperte Reichsidee zu verpflichten, entgeltig zur Institution werden. Mit Diocletian war der Kaiser zum *sacratissimus imperator* geworden, der kaiserliche Palast wurde zum *sacrum palatium*, kaiserliche Erlässe hießen *sacra oracula*, und wer einem Gesetz des Kaisers zuwiderhandelte, beging, da er gegen eine *divina lex* verstieß, ein Sakrileg¹⁰³ - und ein solches begingen nun zu Beginn des vierten Jahrhunderts mannigfaltig die Christen, die sich standhaft weigerten, dem Kaiser in

⁹⁸ Quirinus, ursprünglich altrömischer Haupt- und Kriegsgott der Hügelgemeinde auf dem Quirinal, einem der sieben Hügel Roms, wurde mit Jupiter und Mars zur beherrschenden Göttertrias verbunden; vgl. Radke, Gerhard, Die Götter Altitaliens (Fontes et commentationes; 3), Münster ²1979, 268-270.

⁹⁹ Vgl. Ensslin, Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden, 18-20.

¹⁰⁰ Vgl. Ensslin, Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden, 28, 31.

¹⁰¹ Ensslin, Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden, 36.

¹⁰² Wie Eutropius berichtet, verlangte Diocletian die Proskynese und die Anrede "Gott und Herr" (*dominus et deus*), vgl. Eutrop. IX 26.

¹⁰³ Vgl. zur sakralen Legitimation der tetrarchischen Herrschaft Kolb, Frank, Herrscherideologie in der Spätantike, Berlin 2001, 35-58; allgemein Martin, Jochen, Zum Selbstverständnis, zur Repräsentation und Macht des Kaisers in der Spätantike, in: Saeculum 35 (1984), 115-131, 127; CI IX, 29. – Selbst noch Kaiser Julian wurde von Claudius Mamertinus in seiner Dankesrede anlässlich seiner Erhebung zum Konsul am 01.01.362 als "*sanctissime imperator*" angesprochen, und wie Ammianus Marcellinus berichtet, wurde Kaiser Constantius II. bei der feierlichen Proklamation Julians zum Caesar des Westens mit der Akklamation "*arbitrium summi numinis id esse non mentis humanae*" gehuldigt; vgl. Amm. Marc. XV 8,9 sowie Ensslin, Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden, 62f.

vorgeschriebener Weise zu huldigen. Wie es schien, kündigten sie damit öffentlich dem Reich und dem Kaiser ihre Loyalität¹⁰⁴ auf.

Keineswegs jedoch wurde diese Verhaltensweise bzw. die christliche Lebensart allgemein akzeptiert: nachdem am 30. April 311 angesichts der gescheiterten staatlichen Verfolgung Galerius sein Toleranzedikt gegenüber den Christen in Nikomedia¹⁰⁵ publiziert hatte, erreichten zahlreiche, antichristliche Bittschriften aus den Städten des Ostens den in diesem Teil des Römischen Reiches am Heidentum festhaltenden Maximinus Daia.¹⁰⁶ In diesen Schriften fordern lokale Instanzen, "die Errichtung christlicher Kultstätten innerhalb der Stadtmauern verhindern zu dürfen, den Christen die Ausübung ihrer Religion überhaupt zu untersagen und sie zum Abfall von ihrem Glauben zu zwingen sowie ihnen den Aufenthalt im Gebiet der Städte, besonders aber innerhalb der Stadtmauern, gänzlich zu verbieten."¹⁰⁷ Für diese Forderungen gab es außer politischen und weltanschaulich-religiösen auch ganz konkrete wirtschaftliche Beweggründe:¹⁰⁸ der antike Religionsbetrieb garantierte vielen Stadtbewohnern eine Verdienst- und Existenzmöglichkeit, angefangen mit dem heidnischen Wallfahrtsbetrieb, den Kur- und Badeorten mit den Asklepios- und Apolloheiligümern, den griechischen Orakelstätten, die ebenfalls viele Menschen anzogen, und v.a. den antiken Spielen und Festen, die oftmals auch mit Jahrmärkten verbunden waren, bei denen Händler ihre Waren, darunter auch kunstvoll gefertigte

¹⁰⁴ Vgl. zur Staatsloyalität der Christen Aland, Kurt, Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Frühzeit, in: ANRW II, 23,1, 60-246, 81-90.

¹⁰⁵ Vgl. Lact., *De mort. pers.* 35,1; Euseb., HE VIII 17,3-10; zur Bedeutung der Toleranzedikte von Diocletian, Galerius, Konstantin und Licinius bzw. Maximinus Daia vgl. Dörries, Heinrich, Konstantinische Wende und Glaubensfreiheit, in: Ders., *Wort und Stunde I. Gesammelte Schriften zur Kirchengeschichte des 4. Jh.*, Göttingen 1966, 1-117, 1-34.

¹⁰⁶ Dass dies eine Bittschriftenkampagne gewesen sei, die Maximinus Daia - dem diese Petitionen zur Rechtfertigung seiner bis 313 andauernden Verfolgungsmaßnahmen sicherlich gelegen kamen - selbst inszeniert habe, behaupten Laktanz (*De mort. pers.*, 36, 3) und Eusebios (HE IX 2,1). Vermutlich sind diese Bittschriften eher als spontane Reaktionen auf das Zirkular des *praefectus praetorio* Sabinus zu werten, mit dem das Ende der Verfolgungen und freie Religionsausübung für die Christen verfügt worden war; vgl. hierzu Castritius, Helmut, *Studien zu Maximinus Daia* (FAS; 2), Frankfurt a.M. 1969, 51 u. 71-74.

¹⁰⁷ Castritius, *Studien zu Maximinus Daia*, 49; vgl. Lact., *De mort. pers.*, 36,3; Euseb., HE IX 2,1 (Petition der Antiochener), Euseb., HE IX 7,12 (Tyrosedik), Euseb., HE IX 9a,4 (Petition von Nikomedia) und Euseb., HE IX 9a,6 (Petitionen von Nikomedia und anderen Städten).

¹⁰⁸ Vgl. Walsh, Joseph – Gunter Gottlieb, *Zur Christenfrage im zweiten Jahrhundert*, in: Gottlieb, Gunther - Pedro Barceló [Hgg.], *Christen und Heiden in Staat und Gesellschaft des zweiten bis vierten Jahrhunderts. Gedanken und Thesen zu einem schwierigen Verhältnis* (Schriften der Philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg; 44), München 1992, 3–86, 48–50 (Kap. III 2.9: Die von den Christen verursachten wirtschaftlichen Nachteile); Brox, Norbert, *Zur christlichen Mission in der Spätantike*, in: Kertelge, Karl [Hrsg.], *Mission im Neuen Testament* (QD; 93), Freiburg 1982, 190-237, 191f.; sowie Castritius, Helmut, *Materiell-ökonomische Faktoren der Christenverfolgungen im römischen Reich*, in: Castritius, Helmut – Friedrich Lotter u.a., *Herrschaft, Gesellschaft, Wirtschaft. Geschichtsbetrachtung unter didaktischem Aspekt*, Donauwörth 1973, 82-95, 88 u. Plankl, Wilhelm, *Wirtschaftliche Hintergründe der Christenverfolgung in Bythinien*, in: *Gymnasium* 60 (1953), 54-56.

Götteridole und Devotionalien aller Art, feilboten. Darüber hinaus gab es bei den großen Heiligtümern immer auch einen Opferbetrieb, bei dem das Fleisch der Opfertiere - nur ein geringer, minderwertiger Teil war tatsächlich der Gottheit vorbehalten - verkauft wurde, denn jedes Opfertier war nach antiker Auffassung zugleich ein Schlachtier und diente der Ernährung der Bevölkerung.¹⁰⁹

Es gab also außer den bekannten historischen, metaphysischen und ethisch-politischen Einwänden gegen das Christentum¹¹⁰ vor allem ganz pragmatische Gründe, sich gegen den Einfluss der Christen zu verwahren. Hinzu kommt, dass die Christen im Laufe des vierten Jahrhunderts auch auf intellektuellem Gebiet in Konkurrenz zu ihren altgläubigen Mitbürgern traten, denn sowohl für pagane Philosophen als auch für christliche Lehrer waren die Beiträge ihrer Zuhörerschaft eine wichtige Einnahmequelle. Insgesamt schienen die Christen in den kaiserzeitlichen und spätantiken Polisgemeinschaften zu den subversiven Kräften zu gehören und damit die Prosperität der Städte, die wichtige Haupteinnahmequelle für den Wohlstand Roms und der Kaiser, zu untergraben. Deshalb wandte sich nicht nur Maximinus Daia, der pagane Herrscher des Ostens in der Tetrarchie Diocletians, gegen die Christen, sondern auch sein Nachfolger Licinius, der, nachdem er 314 Herrscher über den östlichen Teil des Römischen Reiches geworden war, die Städte der Altgläubigen gegen die westliche Religionspolitik des christenfreundlichen Mitaugustus Konstantin in seiner Reichshälfte begünstigte.¹¹¹

In der Zeit der Römischen Republik bis zur Herrschaft der christlichen Kaiser während der Konstantinischen Dynastie vollzog sich also offensichtlich ein zunächst unerwünschter Funktions- und Strukturwandel von Religion: hatte lange Zeit die korrekte Pflege vielfältiger Kulte das öffentliche Wohl des Römischen Imperiums garantiert, so sollten Mitte des vierten Jahrhunderts n. Chr. die Söhne Kaiser Konstantins I. mit den Bischöfen um die Definition der christlichen Gotteslehre streiten. Dieser Streit ging, wie oben angedeutet, zwar einerseits einher mit der religiösen Legitimation von Herrschaft, andererseits stand aber im Brennpunkt der Diskussion um die verbindliche Fassung christlicher Glaubensinhalte nun nicht mehr

¹⁰⁹ Vgl. Stengel, Die griechischen Kultusaltertümer, 45, Anm. 8.

¹¹⁰ Vgl. hierzu immer noch grundlegend Nestle, Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum, in: Ders., Griechische Studien. Untersuchungen zur Religion, Dichtung und Philosophie der Griechen, Stuttgart 1948, 597-660; sowie die neuere Forschung bei Gottlieb, Gunther - Pedro Barceló [Hgg.], Christen und Heiden in Staat und Gesellschaft des zweiten bis vierten Jahrhunderts. Gedanken und Thesen zu einem schwierigen Verhältnis (Schriften der Philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg; 44), München 1992.

¹¹¹ Vgl. Castritius, Studien zu Maximinus Daia, 61, Anm. 92 u. 93.

in erster Linie das kollektive Bemühen um das Gemeinwesen des Römischen Reiches, sondern die schriftliche Fixierung bzw. Dogmatisierung der christlichen Lehre. Dies ist im Folgenden zu erläutern.

2.2 Römische Religion als Garant der *salus publica*

Für die antike Welt charakteristisch war eine überaus lebendige kultische Vielfalt. Die römische Religion war zunächst die Religion der Stadt Rom.¹¹² Außerhalb dieses Zentrums der Römischen Welt wurde das religiöse Leben des Imperiums v.a. von lokalen Kulturen und Gottheiten geprägt. Darüber hinaus konnten die Bewohner des Römischen Reiches außer der offiziellen Religion ihrer *civitas* in ihrer jeweiligen Stadt noch weiteren Kultgemeinschaften angehören und gleichzeitig als Mitglieder eines bestimmten Haushalts ihre Hausreligion ausüben. Dabei bedeutete "Religion" zunächst stets, die vielfältigen Kulte korrekt zu vollziehen. Erst in der römischen Kaiserzeit bezeichnet der Singular "Religion" den offiziell verbindlichen Kult.¹¹³

War also der kultische Vollzug durchaus auch Privatangelegenheit jedes einzelnen Bürgers, jedes patriarchalischen Vorstandes einer *familia*, der mit allen seinen Hausgenossen diejenigen Götter verehrte, denen er sich persönlich verpflichtet fühlte, indem er das Weihrauchopfer vor dem Hausaltar entzündete, und konnte auch der Einzelne gegen Geld einen Haruspex, der aus Eingeweiden bestimmter Tiere den Willen der Götter ablas, oder einen Augur, der den Götterwillen aus dem Flug der Vögel erkannte, beauftragen, ja sogar gegen ein entsprechendes Entgelt ein Orakel befragen, so hatte die Religionsausübung im Römischen Reich dennoch einen dezidiert öffentlichen Charakter: traditionell bestand die rechte Religionsausübung in der genauen Beachtung des Kultes für diejenigen Götter, deren Wohlwollen für den Erhalt Roms von Bedeutung war.¹¹⁴ Diese Götter mussten von allen Reichsbewohnern im Interesse des Imperiums in rechter Art und Weise bzw. mit Ehrfurcht verehrt werden, während dem persönlichen Bezug gegenüber diesen staatstragenden Göttern keine Bedeutung zukam. Damit bestimmte die öffentlich akzeptierte Religionsausübung den rechtlichen und gesellschaftspolitischen Rahmen

¹¹² Vgl. Rüpke, Jörg, Römische Religion und >Reichsreligion<: Begriffsgeschichtliche und methodische Bemerkungen, in: Römische Reichsreligion und Provinzialreligion / Cancik, Hubert - Jörg Rüpke [Hgg.], Tübingen 1997, 3-23, 4.

¹¹³ Vgl. Beard, Mary, Römische Religion, 2. Kaiserzeit, in: Graf, Fritz [Hrsg.], Einleitung in die lateinische Philologie, Stuttgart 1997, 492-533, 500.

¹¹⁴ Vgl. Scheid, John, Römische Religion, 1. Republikanische Zeit, in: Graf, Fritz [Hrsg.], Einleitung in die lateinische Philologie, Stuttgart 1997, 467-491, 490.

für private Formen der Religiosität, die gebilligt, gegebenenfalls aber auch verboten werden konnten.¹¹⁵

Der Vollzug des rechten Kultes war also für das Gemeinwohl des Staates eine wichtige und zugleich *öffentliche* Aufgabe, denn er garantierte die Aufrechterhaltung des Götterfriedens bzw. die Gunst der allgegenwärtigen Götter: die *Orthopraxie* war Voraussetzung für das Gelingen alles Politischen,¹¹⁶ und zur Orthopraxie gehörten blutige oder unblutige Opfer an einem Altar, der sich im Freien vor einem Tempel befand. Nur selten gab es wie bei den Isis-Tempeln eine Tempelpriesterschaft, die den Kult für die Gottheit, deren Götterbild im Innersten des Tempels, in der geschlossenen *cella*, beherbergt wurde, täglich durchführte.¹¹⁷ Im allgemeinen war also das korrekt vollzogene Opfer für die Götter eine praktische und eminent öffentliche Angelegenheit, an der jeder Bürger als Zuschauer teilnehmen konnte. Lediglich neu integrierte, zunächst fremde Religionsformen boten die Möglichkeit zum persönlichen Ergriffensein als Teil intensiver, religiöser Erfahrung: bereits mit Beginn der politisch-militärischen Expansion Roms ab dem vierten vorchristlichen Jahrhundert, die schließlich zur Dominierung bzw. Integration der Kulturen des Mittelmeerraumes und seiner Randgebiete führte, wurden ursprünglich fremde Riten übernommen, wie etwa der Apollokult, der phrygische Magna Mater Kult oder die Kulte der orientalischen Mysterienreligionen. Diese Formen von Religiosität stellten in Aussicht, ein *individuelles* Bedürfnis nach religiöser Erfahrung, d.h. die innere Suche nach persönlichem Heil zu befriedigen.

Trotz Übernahme fremder Kulte erschien jedoch noch zu republikanischer Zeit eine einheitliche Reichsreligion nicht notwendig, weil trotz enger Verbindungen politischer und militärischer Funktionsträger zu kultischen Opferhandlungen und Vorzeichenerkundigungen die Bereiche Politik, Krieg und Rechtswesen gegenüber der staatlichen, zweckgebundenen Orthopraxie weitgehend autonom geblieben waren;¹¹⁸ davon zeugen jedenfalls die zahlreichen Festkalender in den unterschiedlichen Städten bzw. Verwaltungseinheiten des Römischen Reiches.¹¹⁹

¹¹⁵ Vgl. Frateantonio, Christa, Religiöse Autonomie der Stadt im Imperium Romanum (StAC; 19), Öffentliche Religionen im Kontext römischer Rechts- und Verwaltungspraxis, Tübingen 2003, 8.

¹¹⁶ Vgl. Bringmann, Klaus, Imperium et Sacerdotium. Bemerkungen zu ihrem ungeklärten Verhältnis in der Spätantike, in: Kneissl, Peter – Volker Losemann [Hgg.], Imperium Romanum. Studien zu Geschichte und Rezeption. FS für Karl Christ, Stuttgart 1998, 61-72, 61.

¹¹⁷ Vgl. Rüpke, Jörg, Antike Großstadtreigion, in: Batsch, Christoph – Ulrike Egelhaaf-Gaiser – Ruth Stepper [Hgg.], Zwischen Krise und Alltag. Antike Religionen im Mittelmeerraum (PAWB; 1), Stuttgart 1999, 13-30, 19-21.

¹¹⁸ Vgl. Bringmann, Imperium et Sacerdotium, 62.

¹¹⁹ Vgl. Rüpke, Römische Religion und >Reichsreligion<, 16.

Für den offiziellen Staatskult in Rom und in den Provinzen blieb grundsätzlich die Römische Führungsschicht verantwortlich. Mitglied einer dieser angesehenen Priesterschaften zu sein, bedeutete also einen Teil der Pflichten zu übernehmen, die zum Wohl des Staates erfüllt werden mussten, und dies war eine hoch begehrte, meist mit finanziellen Aufwendungen verbundene Ehrenstellung.¹²⁰ Erst Ende des 4. vorchristlichen Jahrhunderts konnten erstmals auch Plebeier gemäß der sogenannten *lex Licinia* (367/366 v. Chr.) das eigentlich patrizische Vorrecht des *Auspiciums* ausüben, um ca. 300 v. Chr. aufgrund der *lex Ogulnia* sogar in die Priesterschaft berufen zu werden. Wenn aber seit Ende des dritten vorchristlichen Jahrhunderts Priester sogar auch durch Volkswahl bestimmt werden konnten, blieben jedoch hohe Priesterämter wie die der Solidität der Arvalen nach wie vor an die soziopolitische Zugehörigkeit zum Senatorenstand gebunden.¹²¹

Normalerweise übten die Mitglieder der Römischen Priesterschaften ihr Amt als eine Art politisches Ehrenamt "mit einem Zeitaufwand aus, der am ehesten als Freizeitbeschäftigung charakterisiert werden kann"¹²², und zwar ohne zuvor eine besondere Ausbildung zu absolvieren und ohne zu einer bestimmten Lebensführung verpflichtet zu sein; dabei war eine persönliche Identifizierung mit den staatstragenden Göttern oder gar die Erfüllung eigener religiöser Bedürfnisse traditionell nicht vorgesehen.¹²³ Jedoch bildeten die "Vollpriester" der *flamines* bzw. die Priesterinnen der *virgines Vestales* die Ausnahme. Die Ausübung ihrer Ämter war durch rigide Präsenz- und Kleidervorschriften sowie durch eine genau festgelegte Sexual- und Ehemoral definiert. Sie wurden auch nicht durch das für die übrigen Priesterschaften übliche Kooptationsverfahren berufen, sondern durch eine frühe "Ergreifung" (*captio*) bestimmt, und zwar seitens des *pontifex maximus*, der von den autonomen Kultgemeinschaften, den *collegia* und *sodalitates*, gewählt wurde und zur Zeit der Römischen Republik als Vorsteher des Pontifikalkollegiums klar umrissene Aufgaben hatte: seine Einflussnahme bezog sich ursprünglich gegenüber den anderen

¹²⁰ Vgl. Castritius, Studien zu Maximinus Daia, 59, Anm. 81.

¹²¹ Vgl. Bringmann, Imperium et Sacerdotium, 63.

¹²² Rüpke, Jörg [Hrsg.], Fasti sacerdotum. Die Mitglieder der Priesterschaften und das sakrale Funktionspersonal römischer, griechischer, orientalischer und jüdisch-christlicher Kulte in der Stadt Rom von 300 v. Chr. bis 499 n. Chr., Bd. III, Beiträge zur Quellenkunde und Organisationsgeschichte (PAWB; 12,3), Stuttgart 2005, 1414.

¹²³ Vgl. Eck, Werner, Religion und Religiosität in der soziopolitischen Führungsschicht der hohen Kaiserzeit, in: Eck, Werner [Hrsg.], Religion und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit. Kolloquium zu Ehren von Friedrich Vittinghoff (Kölner historische Abhandlungen; 35), Köln u.a. 1989, 15-51, 19f. - Vgl. zur Charakteristik der römischen Religion grundlegend Kerényi, Karl, Antike Religion, Wiesbaden 1978; Latte, Kurt, Römische Religionsgeschichte (HAW; V, 4), München ²1967; Scheid, John, La religione a Roma, Bari 1983.

Priestern angesichts der Vielfalt der Kulte und Religionen lediglich darauf, diese gegebenenfalls zur Ausübung ihres spezifischen Amtes zu nötigen.¹²⁴ Mit dem *pontifex maximus* wurde aber die traditionelle, herkunftsorientierte Form der Berufung in die Priesterkollegien Ende des dritten Jahrhunderts zunehmend substituiert durch die Volkswahl, und sowohl das Auspizienwesen und als auch die Orakel der Sibyllinen wurden immer mehr von den Magistraten kontrolliert, die bestrebt waren, im Interesse der von ihnen verwalteten *civitas* den direkten Kontakt zu den Göttern zu kontrollieren.¹²⁵

Dennoch blieben typische Formen der Römischen Religiosität "die Verbindung von öffentlicher Stellung, Teilhabe an der Politik und kultischer Zugehörigkeit der Gemeinde"¹²⁶ - bis der Kaiser selbst das Amt des *pontifex maximus* übernahm.

2.3 Der Kaiser als *pontifex maximus*

Als der Adoptivsohn Iulius Caesars 27. v. Chr. sein Cognomen Octavianus mit dem Adjektiv "*augustus*" ersetzte, das ursprünglich den religiösen Status desjenigen sakralen Raumes in Rom bezeichnete, den die Augurn konsekriert hatten, kam dies einem Regierungsprogramm gleich:¹²⁷ um angesichts bewegter Zeiten die *pax deorum*, nämlich das essentielle Gleichgewicht zwischen der menschlichen Zivilisation Roms und der göttlichen Sphäre im Interesse der *salus publica* wieder herzustellen, war eines der vorrangigen Ziele des Kaisers Augustus die Restitution der alten Religion, denn von der *pietas* gegenüber den traditionellen Göttern, d.h. von ihrer sorgfältigen kultischen Verehrung, hing nach römischer Auffassung das Heil des Staates ab.¹²⁸ Kaiser Augustus besetzte deshalb einen großen Teil der altehrwürdigen, fast ausgestorbenen Priesterschaften wieder neu mit den Mitgliedern des *ordo senatorius* bzw. die weniger angesehenen Priesterschaften mit Angehörigen aus dem Ritterstand. Im Jahre 12 v. Chr. zum *pontifex maximus* gewählt, weitete Augustus die Funktion des römischen Kaisertums als höchste Autorität im Bereich des gesamten öffentlichen Lebens um dieses Amt des Vorstehers der Römischen Religion aus: er übte nicht nur über die Priesterkollegien Autorität aus, sondern wachte als erster Kaiser über die Ausführung der gesamten staatstragenden Kulte. Augustus bestimmte so die Definition und die Durchführung der Riten Roms, die zur Staatsreligion

¹²⁴ Vgl. Rüpke, *Fasti sacerdotum*, Bd. III, 1415.

¹²⁵ Vgl. Scheid, *Römische Religion*, 490f.

¹²⁶ Eck, *Religion und Religiosität in der soziopolitischen Führungsschicht der hohen Kaiserzeit*, 18f.

¹²⁷ Vgl. Beard, *Römische Religion*, 2. Kaiserzeit, 496.

¹²⁸ Vgl. Liebeschuetz, John H., *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford 1979, 55-90.

wurden, und beeinflusste damit reichseinheitlich die Gestaltung der Römischen Feste und den Festkalender.

Die Auffassung Kaiser Augustus' vom Amt des obersten Priesters wurde bindend für alle seine kaiserlichen Nachfolger: der Kaiser als *pontifex maximus* und seine Präsenz in allen Priesterkollegien minderte gegenüber der Zeit der Republik die politischen Einflussmöglichkeiten der bis dahin weitgehend autonomen Priesterschaften, es sei denn, ihre Politik stimmte mit der des jeweiligen Herrschers überein.¹²⁹ Damit hatte das Erbe der republikanischen Zeit, nämlich die Unterordnung der Religion gegenüber der Politik, auch für die monarchische Phase des Imperiums große Bedeutung gewonnen: Opferpriester und Priesterschaften hatten im Rahmen einer komplizierten Arbeitsteilung durch den korrekten Vollzug des Kultes zur vorrangigen Aufgabe des Herrschers, nämlich den Götterfrieden zugunsten des Römischen Reiches aufrecht zu erhalten, beizutragen.¹³⁰ Der *pontifex maximus* war damit reichsweit für die Aufrechterhaltung der *religio Romana* zuständig, und zwar über die bisherigen Grenzen des Römischen Stadtstaates hinaus. Diese Ausdehnung seines Oberpontifikats ging einher mit der militärischen Expansion Roms bzw. mit dem universalen Führungsanspruch des Römischen Imperiums, in das sich – mit Ausnahme des Judentums¹³¹ - alle eroberten oder föderierten Völker und Kulturen einzugliedern hatten. Auch wenn der kaiserliche *pontifex maximus* grundsätzlich nicht für Rom-fremde Kulte oder Kultgemeinschaften zuständig war, so erstreckte sich sein Verantwortungsbereich dennoch auf alle Angelegenheiten, die mit der Ausübung der christlichen Religion bzw. mit den mit ihr verbundenen Regelverstößen gegenüber des traditionellen Römischen Kultwesens verbunden waren.¹³² Dies sollte mit dem Opfereidikt des Decius (249-251), das einen engen Konnex zwischen der Ausübung traditionell anerkannter Kulte und der Loyalitätsbekundung gegenüber dem Römischen Kaiser herstellte, besonders deutlich werden.

¹²⁹ Vgl. Eck, Religion und Religiosität in der soziopolitischen Führungsschicht der hohen Kaiserzeit, 22, mit Anm. 20.

¹³⁰ Vgl. Bringmann, Imperium et Sacerdotium, 63.

¹³¹ Vgl. zu dieser Fragestellung Noethlichs, Karl-Leo, Das Judentum und der Römische Staat. Minderheitenpolitik im antiken Rom, Darmstadt 1996; Ders., Die Juden im christlichen Imperium Romanum (4.-6. Jahrhundert), Berlin 2001.

¹³² Vgl. Stepper, Ruth, Augustus et sacerdos. Untersuchungen zum römischen Kaiser als Priester (PawB; 9), Stuttgart 2003, 193.

2.4 Römische Religion und Herrscherkult

2.4.1 Das Opferedikt Kaiser Decius'

Der Unterordnung der Religion in Bezug auf die Politik kam erstmals für das gesamte Römische Reich besondere Relevanz zu, als 212 n. Chr. aufgrund der *constitutio Antoniana* fast alle Bewohner des Römischen Imperiums Staatsbürger wurden, deren Selbstverständnis sich nun nicht mehr länger aus der Loyalität zu den Traditionen der Stadt Rom und ihrer beherrschenden Stellung gegenüber den anderen, im wesentlichen selbstverwalteten Städten des Reiches ableiteten ließ: die Herrschaft und Größe des Imperium Romanum konnte nicht länger mit der Vormachtsstellung der Stadt Rom über andere Völker begründet werden, weil einerseits die Kaiser ihre Entscheidungen nicht mehr mit Rekurs auf althergebrachte Römische Traditionen zu fundieren vermochten, und sich andererseits aber mehr Erwartungen auf das Kaisertum verlagert hatten.¹³³ Zudem waren in der Zeit der allgemeinen Krise des Römischen Reiches im dritten Jahrhundert, während der sich in rascher Folge Kaiser und Gegenkaiser ablösten und es infolgedessen immer wieder zu Bürgerkriegen kam,¹³⁴ die Herrschafts- und Handelsbeziehungen zwischen der römischen Zentrale und den Städten massiv gestört. Deshalb erhielten die traditionellen Götter eine zunehmend politische Bedeutung: Kaiser Decius (249-251), der ähnlich wie etwa 250 Jahre zuvor Kaiser Augustus die inneren und äußeren Auflösungstendenzen des überdimensionierten Reiches als Vernachlässigung der Götter (*neglencia deorum*) und der Sitte der Vorfahren (*mos maiorum*) deutete, erließ erstmals ein allgemeines Edikt¹³⁵, das alle römischen Staatsbürger verpflichtete, den althergebrachten Göttern zu opfern. Dieses allgemeine Gesetz sollte zur Verschärfung des Gegensatzes zwischen paganer Römischer Religion und dem aufstrebenden Christentum führen, das zwar nicht zu den traditionellen oder den von Rom akzeptierten Kultgemeinschaften gehörte, aber dennoch im Interesse des Imperiums immer dann

¹³³ Vgl. Martin, Jochen, Vom Prinzipat zur Hierokratie. Die Kanonisierung von Kommunikations- und Herrschaftsbeziehungen im Römischen Reich, in: Assmann, Aleida – Jan Assmann [Hgg.], Kanon und Zensur (Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation; II), München 1987, 190-200, 191f.

¹³⁴ In den fünfzig Jahren von 235 bis 285 lösten sich sieben Kaiser und Gegenkaiser ab, weil immer wieder ein siegreicher *legatus Augusti*, der im permanenten Mehrfrontenkrieg des Römischen Reiches erfolgreich einen Barbareneinfall verhindern konnte, von seinen Truppen zum Augustus ausgerufen wurde und damit ein Bürgerkrieg gegen andere Usurpatoren bzw. den amtierenden Kaiser geführt werden musste, vgl. Demandt, Die Spätantike, 37f.

¹³⁵ Vgl. zu diesem Edikt, dessen Wortlaut nicht überliefert ist, Molthagen, Joachim, Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert (Hypomnemata; 28), Göttingen 1970, 61-84; der Ausdruck "Opferedikt", der sich für diese Verfügung Kaiser Decius', die sich an alle Reichsbürger richtete, eingebürgert hat, ergibt sich aus den sekundären Belegen von Eusebios, HE VI 20,2 sowie VI 41,1 und Lact., De mort. pers., 4.

zum Zuständigkeitsbereich des kaiserlichen *pontifex maximus* als Garanten der *religio Romana* und der *pax deorum* zählte, wenn es mit der traditionellen römischen Orthopraxie kollidierte.

Das Religionsedikt des Kaisers Decius, das als allgemeiner Opferbefehl (*supplicatio*) in Bezug auf ein Trankopfer, ein Tieropfer und auf die Teilnahme an einem Opfermahl im Herbst 249 allen Reichsbewohnern verkündet worden war,¹³⁶ führte deshalb zur ersten überregionalen Verfolgung der Christen, die mehrheitlich nicht opfern wollten. Vielleicht hatten diese früher und deutlicher als die paganen Reichsbewohner erkannt, dass sich mit diesem Edikt Mitte des 3. Jahrhunderts ein Funktionswandel von Religion andeutete, der über die Unterordnung der Religion unter politische Notwendigkeiten zwei weitere Aspekte beinhaltete: zum einen erhielt das Opfer für die staatstragenden Götter eine Bekenntnisfunktion, denn der religiöse Akt der Wiederherstellung der *pietas*, die die Gunst der Götter des römischen Volkes wecken und festigen sollte, war nun zugleich eine öffentliche Loyalitätskundgebung gegenüber dem Römischen Staat, die von der gesamten Bevölkerung gegen die Ausstellung einer Opferbescheinigung (*libellus*) gefordert wurde.¹³⁷ Darüber hinaus wurde nun erstmals in der Römischen Geschichte kaiserliche Herrschaftsausübung mit göttlicher Macht unmittelbar in Verbindung gebracht: damit war es jetzt Aufgabe des Kaisers, mittels Gesetzgebung und administrativen Maßnahmen Sorge dafür zu tragen, dass die guten Beziehungen aller Bürger zu den von Rom anerkannten Göttern auch gepflegt wurden. Der Kaiser avancierte somit zum Interpreten des Götterwillens, und die Rolle des Kaisers als *pontifex maximus* und der Kaiserkult gewannen als wichtige integrative Elemente große Relevanz für den Erhalt des riesenhafte Ausmaße umfassenden Römischen Imperiums.¹³⁸ Ein weiterer Schritt war, die Ausübung der Herrschaft über das Reich bewusst religiös zu legitimieren, wie es spätestens nach der allgemeinen Reichskrise Mitte des dritten Jahrhunderts zur Zeit

¹³⁶ Vgl. Stepper, *Augustus et sacerdos*, 189 mit Anm. 451.

¹³⁷ Etwa 20 *libelli* als wichtigste primäre Belege für das decianische Opferedikt, d.h. Opferzeugnisse für die jeweiligen Antragsteller, die alle um 250 n. Chr. datiert sind und aus verschiedenen Orten Ägyptens stammen, hat Knipfling gesammelt (vgl. Knipfling, John R., *The Libelli of the Decian Persecution*, in: *HTR* 16 (1923), 345-390). Auf welche Weise dieses Edikt außerhalb Ägyptens umgesetzt wurde, ist nicht genau festzustellen, vgl. Frateantonio, *Religiöse Autonomie der Stadt im Imperium Romanum*, 174.

¹³⁸ Vgl. zum ges. Absatz Martin, Jochen, *Vom Prinzipat zur Hierokratie. Die Kanonisierung von Kommunikations- und Herrschaftsbeziehungen im Römischen Reich*, in: Assmann, Aleida – Jan Assmann [Hgg.], *Kanon und Zensur (Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation; II)*, München 1987, 190-200, 192f.

der Tetrarchie offiziell üblich wurde, als der rasche Wechsel von Kaisern und Gegenkaisern bzw. Usurpatoren das Imperium zu spalten drohte.

2.4.2 Die religiöse Herrschaftslegitimation der tetrarchischen Kaiser

Um Ende des dritten Jahrhunderts der allgemeinen Krise des Römischen Reiches Herr zu werden, wählte der aus einfachen Verhältnissen stammende, in der Armee erfolgreiche und 284 zum Herrscher aufgestiegene Diocletian bei seinen Bemühungen um eine umfassenden Regierungs-, Steuer-, Verwaltungs- und Heeresreform¹³⁹ gemäß der römischen Tradition für sich selbst Iupiter, den höchsten Römischen Gott als Schutzgott aus, und für seinen Freund Maximian, den er 285 zunächst zum Caesar, 286 zum Mitaugustus über die Westhälfte des Römischen Reiches ernannt hatte, den Halbgott Hercules, Sohn des Iupiters und der sterblichen Alkmene. Auf diese Art und Weise kam Diocletian einer drohenden Usurpation im Westen zuvor, denn es hatte sich erwiesen, dass das riesige Römische Imperium von einem einzigen Kaiser weder administrativ noch militärisch erfolgreich verwaltet werden konnte. An der Spitze des Reiches standen nun zwei Augusti, denen 293 mit Constantius im Westen und Galerius im Osten zwei Caesares als präsumptive Nachfolger beigeordnet wurden.

Die Vorgehensweise Diocletians, Iupiter und Hercules als Schutzgötter zu wählen, bedeutete gleichzeitig eine Abkehr des von der Verehrung von Kaiser Aurelian (270-275) zwischenzeitlich favorisierten Sonnengottes, der, als allgemeiner Reichsgott bzw. -kult intendiert,¹⁴⁰ v.a. in der Osthälfte des Reiches beliebt war, weil die Verehrung des Sol anders als die traditionellen polytheistischen Kulte der allgemeinen Tendenz zu einem philosophischen Heno- bzw. Monotheismus in der ausgehenden Kaiserzeit entsprach.¹⁴¹ Diese Rückbesinnung Diocletians auf die althergebrachte Römische Religion, eng verknüpft mit der traditionellen Lebensordnung und dazu geeignet, ein neues tetrarchisches Herrschaftsprinzip zu legitimieren,¹⁴² führte nicht nur zur letzten der drei umfangreichen Christenverfolgung im Römischen Reich, sondern sollte v.a. in Bezug auf die

¹³⁹ Vgl. Demandt, Alexander, Diokletian als Reformier, in: Demandt, Alexander – Andreas Goltz – Heinrich Schlange-Schöningen [Hgg.], Diokletian und die Tetrarchie. Aspekte einer Zeitenwende (MSt; 1), 1-9.

¹⁴⁰ Vgl. Nilsson, Martin P., Geschichte der griechischen Religion (HAW; V, 2,1), München ⁴1974, 519.

¹⁴¹ Vgl. Liebeschuetz, Continuity and Change in Roman Religion, 243.

¹⁴² Vgl. Bringmann, Klaus, Die konstantinische Wende. Zum Verhältnis von politischer und religiöser Motivation, in: HZ 260 (1995), 21-47, 29.

Administration des Imperiums die natürlichen Verwandtschaftsverhältnisse ausschließen. Indem sich nämlich je ein Augustus und ein Caesar als Abkömmlinge des Gottes Iupiter, also als Iovier, die anderen beiden als Herculier betrachteten, und die beiden Augusti jeweils nach einer etwa zwanzigjährigen Regierungszeit abdanken sollten, wie es Diocletian und Maximian im Mai 305 tatsächlich taten, so dass die beiden regierenden Caesares Galerius und Constantius (I.) Chlorus an die Spitze der Herrschaft nachrücken konnten, die dann nach dem Kooptationsprinzip ihrerseits zwei geeignete Caesares auswählten,¹⁴³ sollten im Interesse des Römischen Reiches nur die Leistungsfähigsten und Besten mit der Regierung vertraut gemacht werden. Darüber hinaus waren bei diesem Verfahren nach zeitgenössischer Auffassung nicht nur regierungsfähige Blutsverwandte, sondern auch potentielle Usurpatoren von vorneherein ausgeschlossen,¹⁴⁴ denn ihnen fehlte ja die göttliche Beauftragung durch Iupiter bzw. Hercules.

Aber auch im Hinblick auf das aufstrebende Christentum hatten Diocletian und Maximian ihre Leitgötter Iupiter und Hercules geschickt gewählt: Hercules bzw. Herakles wurde in der zeitgenössischen griechisch-römischen Mythologie als der mit einer Sterblichen gezeugte Göttersohn des Iupiters bzw. des Zeus verehrt, der - dem göttlichen Vater gehorsam und den Menschen zugetan - viele Prüfungen überstehen muss, bis er sich schließlich auf dem Berg Öta selbst verbrennt und zur Belohnung für seine Mühen auf den Olymp entrückt wird. Somit ergab sich mit der Erneuerung der traditionellen Kulte Diocletians nicht nur zeitlich eine Parallele zum zunehmenden Einfluss des Christentums, das bereits Mitte des 3. Jahrhunderts in wichtigen Städten des Römischen Reiches eine eigene hierarchisch strukturierte Organisation mit eigener Rechtsordnung aufbauen konnte. Vielmehr wurden ganz bewusst in dieser Krisenzeit des ausgehenden dritten Jahrhunderts von Diocletian und Maximian Hercules und Christus, ja die beiden Augusti selbst als Göttersöhne zum christlichen Gottessohn bzw. pagane Religiosität und christliche Religion in eine Wertekonkurrenz um das Bedürfnis der Bevölkerung nach moralischer und religiöser Orientierung gerückt:¹⁴⁵

¹⁴³ Vgl. Demandt, Diokletian als Reformator, 7; Brandt, Hartwin, Konstantin der Grosse. Der erste christliche Kaiser, München 2006, 30f.

¹⁴⁴ Vgl. Kolb, Frank, Diocletian und die erste Tetrarchie. Improvisation oder Experiment in der Organisation monarchischer Herrschaft?, Berlin 1987; sowie Brandt, Hartwin, Geschichte der römischen Kaiserzeit. Von Diokletian und Konstantin bis zum Ende der Konstantinischen Dynastie (284-363), Berlin 1998, 19-26.

¹⁴⁵ Liebeschuetz, Continuity and Change in Roman Religion, 243; dazu Kolb, Herrscherideologie in der Spätantike, 37: "Die Tetrarchie war mithin eine *domus divina* von fleischgewordenen

The imperial theology of the greatest of the persecutors had important features in common with the religion which he persecuted. [...] The pagan stage religion and Christianity were never closer in theology than at the time of the Great Persecution.

In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, dass sich mit Diocletian darüber hinaus noch ein neuartiger Aspekt im Hinblick auf den Funktions- und Bedeutungswandel von Religion im Römischen Reich ergeben hatte: Diocletians Manichäeredikt aus dem Jahr 303 unterstrich nicht nur, welche Gefahr von der Uneinigkeit in religiösen Angelegenheiten für den Fortbestand des Römischen Imperiums ausgehen konnte,¹⁴⁶ sondern aus der Einleitung des schon 295 erlassenes Eheedikts, das die prinzipielle Notwendigkeit, den Göttern Respekt zu erweisen, betonte, geht hervor, dass die staaterhaltenden Götter nur dann ihre Gunst gewähren würden, wenn "alle [...] ein frommes, gottesfürchtiges, friedliches und reines Leben (*piam religiosamque et quietam et castam vitam*) in allem führen"¹⁴⁷. Um das Wohlwollen der Götter für die Bevölkerung des Römischen Reiches zu erhalten, genügten also während der Tetrarchie Diocletians nicht mehr länger der genaue rituelle Vollzug von Opfern und der Bau von Tempeln. Vielmehr wird nun von den Bürgern ganz ähnlich zu den im Imperium zunehmend an Bedeutung gewinnenden religiösen Pflichten der Christen von jedem Einzelnen eine bestimmte Lebensweise, eine ethische Haltung gefordert, und zwar nicht nur für den praktischen Moment des gemeinsamen Opfervollzugs, sondern in dauerhaft Bezug auf die Lebensführung jedes Einzelnen.

2.5 Die konkurrierenden Heno- bzw. Monotheismen in der späten Kaiserzeit

2.5.1 Zur Idee eines Theos Hypsistos bzw. einer solaren Gottheit

Trotz einer insgesamt geringen Anhängerschaft in der Bevölkerung des Römischen Reiches wurde also lange vor der konstantinischen Wende seitens der kaiserlichen Religionspolitik das Christentum als eine ernst zu nehmende Größe betrachtet. Aber der Rekurs auf die in ihrer Bedeutung hinsichtlich der Loyalität gegenüber Imperium und Kaiser sowie zur Zeit Diocletians hinsichtlich einer ethischen Lebensführung modifizierten traditionellen Kulte und Schutzgötter des Römischen Reiches konnten dem drängenden Bedürfnis nach persönlichem Heil,

Göttersöhnen und somit natürlicher Rivale des christlichen Gottessohnes; die diocletianische Christenverfolgung war schon aus diesem Grunde unvermeidlich."

¹⁴⁶ Vgl. zur Bedeutung der beiden Edikte Kolb, Frank, Chronologie und Ideologie der Tetrarchie, in: *Antiquité Tardive* 3 (1995), 21-31.

¹⁴⁷ Der Text des Eheedikts ist überliefert in den sog. *Legum Collatio Mosaicarum et Romanarum*, VI 4,1, FIRA, Bd. 2, 1940, 558-560; vgl. Brandt, Geschichte der römischen Kaiserzeit, 92f.

einer Sehnsucht, die ausgelöst wurde durch eine umfassende wirtschaftliche und politische Krise im dritten nachchristlichen Jahrhundert, keine Abhilfe schaffen.¹⁴⁸ Allein das Christentum, das v.a. in der Osthälfte des Römischen Reiches im Begriff war, sich dogmatisch als monotheistische Religion zu etablieren, versprach seinen Anhängern, diesseitige Sehnsüchte nach einem besseren und gelungeneren Leben zu befriedigen sowie ganz persönliche Jenseitshoffnungen zu erfüllen. Der christliche Glaube ermöglichte also dem Einzelnen über die übliche Kultpraxis hinaus die Erfüllung individueller religiöser Bedürfnisse im Sinne eines innerseelischen Erlebnisses. Zugleich trug diese neue Religion dem allgemeinen philosophischen Trend Rechnung, die Wirklichkeit aus einer einzigen Ursache erklären zu wollen, auch wenn diese Tendenz im Gegensatz zum sich konsolidierenden Christentum darauf abzielte, möglichst viele Götter erobeter oder verbündeter Völker in das römische Pantheon zu integrieren bzw. unter dem Dach einer übergeordneten Gottheit zu vereinen.

Die Identität mehrerer Götter zu postulieren und dabei dennoch ihre jeweils personale Individualität zu betonen, hatte sich in der späteren griechisch-römischen Antike aus der synkretistischen Tendenz ergeben, konkurrierende Vorstellungen bezüglich des Göttlichen zu harmonisieren, indem eine philosophische heno- bzw. monotheistische Gottesvorstellung entwickelt und dabei die Sinnbilder der traditionellen griechisch-römischen Götter beibehalten wurden; um 400 n. Chr. sollte schließlich der neuplatonische Philosoph Macrobius alle Gottheiten der griechischen, römischen und ägyptischen Religion mit der Vorstellung des sichtbaren Sonnengottes verschmelzen.¹⁴⁹ Die Vorstellung eines "θεὸς ὑψίστος", eines höchsten Göttlichen Wesens, das als Zeus Hypsistos oder einfach als Hypsistos kultisch verehrt werden konnte und sich vielfach mit der Idee des aus dem Vorderen Orient stammenden Sonnengottes und dem jüdischen Gott Jahwe verband, ist jedenfalls seit Ende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts bis ins fünfte Jahrhundert für den gesamten östlichen Mittelmeerraum und den nahen Osten belegt.¹⁵⁰ Schon lange zuvor war ein

¹⁴⁸ Vgl. Dodds, Eric R., Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst. Aspekte religiöser Erfahrung von Marc Aurel bis Konstantin, Frankfurt a.M. 1985 (ND u. Übers. v. Dodds, Eric R., Pagan and Christian in an age of anxiety, Cambridge 1965).

¹⁴⁹ Vgl. Macr., Sat. 1,17,1f.

¹⁵⁰ Vgl. Mitchell, Stephen, The Cult of Theos Hypsistos between Pagan, Jews and Christians, in: Pagan Monotheism in Late Antiquity / ed. by Polymnia Athanassiadi and Michael Frede, Oxford 1999, 81-148, 125f., 91: "An inscription from Alexandria virtually conflates Theos Hypsistos with Helios in the dedicatory formula 'For god the highest, who sees all, and for Helios and the Nemeseis', since the adjective "ἐπίστος" which is here applied to Theos Hypsistos, was more usually attributed to Helios,

oberster Sonnengott in Mesopotamien kultisch verehrt worden, ebenso in Ägypten und Griechenland¹⁵¹, wo die Sonne bzw. deren Strahlkraft mit Apollo, Isis und Osiris sowie Mithras in Verbindung gebracht worden war.¹⁵² Wenn auch zunächst der Verehrung *einer* zentralen Gottheit gegenüber anderen Kulturen keine exklusive Bedeutung zukam¹⁵³ und bei den Griechen der Sonnengott Helios, der schon bei Homer und Hesiod Erwähnung fand, kein olympischer Gott war, so gehörte doch der Glaube an die Göttlichkeit der Planeten, zu denen auch die Sonne gerechnet wurde, zu den religiösen Grundüberzeugungen, und Sarapis, der göttliche Gemahl der ägyptischen Isis, verschmolz bereits zur Zeit des Hellenismus mit dem ursprünglich syrischen bzw. griechischen Helios bzw. mit Apollo, dem persischen Lichtgott Mithras und mit der römischen Variante der Verehrung des *Sol invictus* zu einem "Sonnenmonotheismus". Schließlich gewann die Verehrung der Sonnenkraft an allgemeiner Bedeutung, als Iulius Caesar (100-44 v. Chr.) im Jahr 46 v. Chr. eine Kalenderreform durchführte, die sich am Sonnenlauf orientierte; von da ab konnte das Fest der Sonne immer am 25. Dezember gefeiert werden.¹⁵⁴

Mit dem Regierungsantritt Hadrians wurden im Jahr 117 n. Chr. die ersten Münzen geprägt, die auf der Vorderseite das Bildnis des Kaisers zeigen und auf der Rückseite als Symbol der aufgehenden Sonne, Oriens genannt, einen jungen Mann mit Strahlenkranz darstellen.¹⁵⁵ Die Inschrift *Sol invictus* ist das erste Mal als Weiheinschrift auf einem Altar nachweisbar, den ein Soldat einer kaiserlichen Elitetruppe dem Sonnengott (*Soli invicto Deo*) gewidmet hat¹⁵⁶. Schließlich wurde über den militärischen Bereich hinaus die Verehrung des römischen Sonnengottes für das gesamte Imperium relevant, als die Severischen Kaiser 193/194 n. Chr. zum ersten Mal mit dem Aufdruck *Imperatori Invicto* Münzen prägen ließen.¹⁵⁷ Außerdem hatte, als sich 218 n. Chr. der vierzehnjährige Priester des orientalischen

the sun." Vgl. 146, wo Mitchell sich auf die im Anhang unter Nr. 284 aufgelistete Inschrift bezieht: "θεῶ ὑψίστῳ καὶ πάντων ἐπόπτῃ καὶ Ἡλίῳ καὶ Νεμέσσει αἴρει Ἀρσεινὴ ἄωρος τὰς χεῖρας".

¹⁵¹ Dies geht besonders aus dem Asebie-Prozess gegen den Philosophen Anaxagoras hervor, der behauptet hatte, die Sonne sei ein glühender Metallklumpen, vgl. Wallraff, Martin, *Christus versus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike* (JbAC. E. 32) Münster 2001, 27f.

¹⁵² Abgesehen von der Insel bzw. der Stadt Rhodos, wo bereits in vorchristlichen Jahrhunderten die zentrale Gottheit Helios verehrt wurde, und in Emesa und Heliopolis (Baalbek) zu späthellenistischer Zeit, wo bisherige Stadtgötter als Sonnengottheiten, etwa im syrischen Helios-Baal-Kult, verehrt wurden.

¹⁵³ Vgl. Dörrie, Heinrich, *Die Solar-Theologie in der kaiserzeitlichen Antike*, in: *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, Bd. 1, München 1974, 283-292, 283f.

¹⁵⁴ Vgl. Dörrie, *Die Solar-Theologie*, 284, u. Anm. 347.

¹⁵⁵ Vgl. Wallraff, *Christus versus Sol*, 32.

¹⁵⁶ Vgl. CIL 715.

¹⁵⁷ Vgl. Wallraff, *Christus versus Sol*, 33, Anm. 39.

Sonnengottes von Emesa als Kaiser des Römischen Reiches (218-222 n. Chr.) Elagabal nannte und damit den Namen des syrischen Sonnengottes als Teil seines eigenen Namens führte, die Verehrung der Solargottheit außer einen eher nüchtern-römischen, militärischen und politischen auch einen exotischen religiösen Aspekt hinzu gewonnen: Varius Avitus, der mit dem Oberpriester des Sonnengottes Elagabal verwandt war, hatte sich selbst zum Priester dieses Gottes weihen lassen und versuchte, diesen orientalischen Kult zum zentralen Reichskult zu machen, indem er das Sonnenheiligtum, den schwarzen Stein von Emesa, nach Rom in den neu errichteten Tempel beim Palatin bringen ließ. Er beabsichtige, der kultischen Verehrung des Sonnengottes - und damit auch sich selbst als dem Kaiser des Römischen Reiches nach einer Zeit der Wirren, verursacht durch ständig wechselnde soldatische Usurpatoren - im Sinne der Reichseinheit vor allen anderen Staatsgöttern den höchsten Rang einzuräumen. Für den Gott *Sol invictus Elagabal* wurde nun nach einem festgelegten Ritual vom eigenen Kultpersonal ein großes, für römische Verhältnisse orientalisch anmutendes Fest gefeiert. Damit hatte Kaiser Elagabal die überall im Römischen Reich verbreitete Sonnenverehrung religiös aufgewertet und gleichzeitig die allgemeine Tendenz zum Henotheismus für sich selbst politisch nutzbar gemacht. Durch das Epitheton *invictus* in seinem eigenen Namen verband er nämlich geschickt orientalische Vorstellungen mit der römischen Auffassung des *Sol invictus* und stellte, wie bereits in Ägypten und im Alten Orient üblich, durch die Annahme des Namens dieser orientalischen Gottheit zwischen dem nun stärksten Reichsgott und seiner eigenen Person als Kaiser eine starke Affinität her.¹⁵⁸

Wenn auch der Orientschwärmer Elagabal aufgrund seiner exzentrischen Persönlichkeit scheiterte und der *damnatio memoriae* anheim fiel,¹⁵⁹ so blieb doch die Idee des Sonnengottes als reichseinheitlicher Kult lebendig: etwa fünfzig Jahre später führte Kaiser Aurelian (270-275 n. Chr.), der politisch klüger als Elagabal sowohl auf ausgefeilte Orientalismen als auch auf die Identifikation von Sonnengott und kaiserlichem *pontifex maximus* verzichtete, die Verehrung *einer einzigen* göttlichen Kraft, und zwar der Sonne, ein. Um die vielen Völker im Römischen Reich zu einen, sollten sich der Verehrung dieser *einen*, für alle sichtbaren göttlichen und lebensspendenden Kraft alle anderen Götter und Kulte, einschließlich Juden- und Christentum, unterordnen. Das Zeichen des *Sol invictus* wurde nach der

¹⁵⁸ Vgl. Wallraff, *Christus verus Sol*, 33, Anm. 42.

¹⁵⁹ Vgl. Wallraff, *Christus verus Sol*, 34, Anm. 43: Elagabal heiratete eine zur Keuschheit verpflichtete Vestalin, die er danach aber verstieß.

Verschmelzung dieses Gottes mit dem von den Soldaten verehrten Mithras, dem Mysterien- und Vertragsgott der Männerbünde, als kaiserliche Standarte dem Heer in der Schlacht vorangetragen, und das Fest der Sonne, das bereits Caesar eingeführt hatte, wurde das Fest des *Sol invictus*, das nun offiziell am selben Tag wie der Geburtstag des Mithras, nämlich am 25. Dezember gefeiert wurde.¹⁶⁰ Damit war im Römischen Reich der Sonnenkult als eine Art "Monotheismus" offiziell etabliert.

2.5.2 Zur Legalisierung des Christentums durch das Galeriusedikt von 311

Wie erwähnt, schaffte Kaiser Diocletian (284-305) einerseits Kaiser Aurelians Sonnenkult, der dem allgemeinen philosophischen Trend zum Henotheismus entgegenkam, zugunsten der traditionellen Götterverehrung wieder ab, um andererseits mit den Leitgöttern Iupiter und Hercules und mit dem Hinweis auf die Bedeutung der rechten Lebensführung für den Erhalt der Gunst der Götter den Christen den Wind aus den Segeln zu nehmen. Als aber schließlich die Christenverfolgung der tetrarchischen Kaiser scheitert, gelingt es statt dem Sonnenkult gerade diesem, trotz umfangreicher Verfolgungsmaßnahmen bereits in seinen Grundzügen organisierten Monotheismus, sich zu etablieren: das v.a. im Osten verbreitete Christentum wird mittels des sog. Galeriusedikts vom 30. April 311, das von den amtierenden Herrschern Galerius, Maximinus Daia, Konstantin und Licinius verkündet wurde, zur *religio licita*. Gemäß des Wortlautes dieses Edikts wurde das Christentum nun konzeptionell zum staatstragenden und identitätsstiftenden Kult, und zwar weil den Christen trotz der offensichtlich außerordentlich großen Dummheit (*tanta stultitia*), nämlich dem eigenen Willen zu folgen und nicht an den althergebrachten Einrichtungen der Väter festzuhalten, Nachsicht gewährt wurde. Sie wurden nämlich aufgefordert, für den Kaiser und das Heil des Staates zu beten:¹⁶¹

Unde iuxta hanc indulgentiam nostram debebunt deum suum orare pro salute nostra et rei publicae ac sua, ut undique versum res publica perstet incolumis et securi vivere in sedibus suis possint.

Dieses Edikt des Kaisers Galerius, das, wenn auch widerwillig, somit die staatsrechtliche Anerkennung des christlichen Gottes und seines Kultes durch das Oberpontifikat der vier amtierenden Kaiser bedeutete,¹⁶² weil weder alle Christen

¹⁶⁰ Vgl. zum ges. Absatz Dörrie, Die Solar-Theologie, 288f.

¹⁶¹ Der lateinische Wortlaut ist überliefert bei Lact., De mort. pers., 34, 1-35,1; die griech. Übers. bei Euseb., HE VIII 17,3-10.

¹⁶² Vgl. zur Forderung des christlichen Gebets als Garantie für das Heil des Staates im Wortlaut des Galerius-Edikts, das nun mit paganen Opfern und Gebeten gleichgesetzt wurde, Instinsky, Hans U.,

zum Opfern gezwungen noch alle Opferverweigerer hingerichtet werden konnten,¹⁶³ eröffnete für viele römischen Bürger den öffentlichen Übergang zum Christentum. Das Edikt wurde bestätigt und ergänzt durch die Mailänder Vereinbarung von 313 zwischen den Augusti Konstantin und Licinius, die verfügten, dass das während der Verfolgungen konfiszierte christliche Eigentum zu restituieren sei und die Christen wie alle übrigen Reichsbewohner im Sinne einer *libera facultas* hinsichtlich der Gottesverehrung und des Kultes frei sein sollten, damit jede Gottheit Herrschern und Untertanen gnädig und gewogen sein möge. Auf diese Weise befanden sich die christlichen Gemeinden nicht länger im Widerstreit mit dem Römischen Staat. Ganz im Gegenteil avancierte die Mitarbeit in den städtischen Kirchengemeinschaften zum attraktiven Bestätigungsfeld ehrgeiziger junger Männer im Imperium Romanum - und damit wurde zugleich das Bekenntnis zum Gott der Christen zum reichsinternen Machtfaktor.

2.5.3 Zur Philosophie des Neuplatonismus¹⁶⁴

Aus der Sicht zeitgenössischer Philosophen, die sich als Bewahrer der Lehre Platons verstanden¹⁶⁵, blieb jedoch das Christentum schlicht ein naiver Glaube, der das Bedürfnis der Menschen nach persönlichem Heil zu befriedigen versprach, das bedingt durch den politischen und wirtschaftlichen Niedergang des Römischen Reiches im Laufe des dritten Jahrhunderts und im Austausch mit den Heilsvorstellungen anderer, v.a. orientalischer Kulturen in der Spätantike geweckt worden war. Dabei ergab sich innerhalb der philosophischen Strömungen die dominierende Rolle der Interpreten Platons nicht zuletzt daraus, dass es bereits Plotin (204-269/270 n. Chr.), dem Neubegründer der philosophischen Lehre Platons,

Die Alte Kirche und das Heil des Staates, München 1963, 61-64. – In der Fassung des Edikts bei Laktanz (*De mort. pers.*, 34, 1-35,1) fehlt zwar die Einleitung mit der Vorrede der Name und Titel der Herrscher, die das Edikt erlassen hatten, er bestätigt aber an anderer Stelle (vgl. *De mort. pers.*, 36,3), dass alle vier amtierenden Kaiser dieses Gesetz verantworteten. Bei Eusebios (*HE VIII* 17,3-10) fehlt der Name von Maximinus Daia, der vermutlich schon im Mai 310 zum Augustus erhoben und danach von Konstantin anerkannt worden war, und auch Licinius wird nicht erwähnt, dessen Name jedoch in älteren Handschriften von Eusebios' Kirchengeschichte genannt ist; vgl. Stepper, *Augustus et sacerdos*, 192 mit Anm. 473 u. 477.

¹⁶³ Vgl. Lact., *De mort. pers.*, 34, 1-4; Euseb., *HE VIII* 17, 6-10.

¹⁶⁴ Der Begriff "Neuplatonismus" wurde unter dem Einfluss des Philosophiehistorikers Jakob Brucker seit der Zeit der europäischen Aufklärung im pejorativen Sinne verwendet, um gegenüber der Lehre Platons die Philosophie Plotins als diffuse mystische Schwärmerei abzugrenzen, während die heute als mittel- oder neuplatonisch bezeichneten Philosophen sich selbst als "Platoniker" bezeichnet hatten.

¹⁶⁵ Vgl. Plotin, *Enn.* V 1,8.

gelingen war, durch die Ausbildung einer philosophischen Mystik den zeitgenössischen religiösen Sehnsüchten Rechnung zu tragen.¹⁶⁶

In der Nachfolge Plotins sollte dann die neuplatonische Philosophie zur führenden, ins Religiöse tendierenden philosophischen Strömung werden, die an der 385 v. Chr. in Athen gegründeten Platonischen Akademie bis zu ihrer Schließung durch Kaiser Iustinianus I. 529 n. Chr., also etwa zur selben Zeit, als das Christentum eine überregional maßgebende Bedeutung erlangte, eine dominierende Rolle spielte. Ähnlich wie Plotin waren weitere bedeutende Vertreter dieser philosophischen Schule nach Ammonios Sakkas (ca. 175-242), dem Lehrer Plotins, v.a. Porphyrios (232-304), der Schüler und Biograph Plotins, außerdem der Syrer Jamblichos (ca. 240/250-325 n. Chr.) und schließlich der in Konstantinopel geborene Proklos (410-485), der in einer Zeit, als das Christentum bereits Staatsreligion war, bis zu seinem Tod der platonischen Akademie in Athen vorstand. Plotin selbst, der überragende Exponent der letzten Epoche der traditionellen antiken Philosophie, hatte v.a. in der Reichshauptstadt Rom gewirkt, wo seine Lehre zahlreiche Gebildete anzog, so auch Kaiser Gallienus, den Alleinherrscher des Römischen Reiches von 259/260-268, der sich bemühte, die allgemeine Krise des dritten Jahrhunderts, in die das Imperium durch die Usurpationen zahlreicher Soldatenkaiser gestürzt worden war, zu überwinden. So beendete Gallienus einerseits im Interesse ruhigerer und stabilerer Zeiten die Christenverfolgungen seiner kaiserlichen Vorgänger Decius und Valerian und gab den Christen sogar ihre Versammlungsstätten und Friedhöfe zurück,¹⁶⁷ andererseits aber förderte er gleichzeitig als Anhänger der Mysterienkulte den Neuplatonismus Plotins: Kaiser Gallienus betrachtete nämlich die neuplatonische Philosophie, der es - ohne auf eine argumentative Begründung zentraler Thesen und Lehrsätze zu verzichten - gelang, die mystischen Tendenzen des allgemeinen Zeitgeistes zu berücksichtigen, als Mittel, dem Christentum den Wind aus den Segeln zu nehmen,¹⁶⁸ denn die umfassende Synthese der antiken philosophischen Überlieferung, wie sie Plotin vornahm, konzentrierte sich v.a. auf die Metaphysik bzw. auf die von Platon nach dem Zeugnis des Aristoteles und anderen antiken Denkern nur mündlich vorgetragene Prinzipienlehre, nämlich auf die "ἀγρὰφὰ

¹⁶⁶ Vgl. Zintzen, Clemens, Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie, in: Ders. [Hrsg.], Die Philosophie des Neuplatonismus (WdF; 436), Darmstadt 1977, 391-426, 391.

¹⁶⁷ Vgl. Euseb., HE VII 13.

¹⁶⁸ Die Religionspolitik des Gallienus bedeutete aber keine generelle Anerkennung des Christentums, sondern lediglich eine "Änderung der Taktik"; so Alföldi, Andreas, Die Vorherrschaft der Pannonier im Römerreiche und die Reaktion des Hellenentums unter Gallienus, in: Ders., Studien zur Geschichte der Weltkrise des 3. Jahrhunderts nach Christus, Darmstadt 1967, 228-284, 257.

δόγματα", weil nach Meinung Plotins lediglich Platon das Prinzip der absoluten Transzendenz über Sein und Geist richtig erfasst hatte.¹⁶⁹ Dennoch betrieb Plotin keine reine Platoninterpretation, vielmehr wurde seine Metaphysik vor allem durch aristotelische, stoische und neupythagoreische Sichtweisen beeinflusst.¹⁷⁰ Insbesondere betonte Plotin stärker als Platon ein monistisches Prinzip: Platon hatte von einem dialektisch erklärenden Bipolaritätsprinzip gesprochen, wonach die gesamte Wirklichkeit sich aus *zwei* allumfassenden Prinzipien herleiten ließ, nämlich aus dem Prinzip der Einheit und Form (έν) und dem Prinzip der unbestimmten Vielheit oder Zweiheit (τὰ πολλά, ἄοριστος δυάς), die das Sein in der Weise begründen, dass das absolute Eine allem Einheit und Bestimmtheit verleiht, das Prinzip der unbestimmten Vielheit aber das überseiende Eine in die Vielfalt des Seienden entfaltet.¹⁷¹ Damit erhielt bei Platon der Begriff der Einheit, έν, eine doppelte Bedeutung: έν meint einmal in Bezug auf die Erscheinungsformen der Wirklichkeit das Gegenteil von Vielheit, dieses έν steht aber auch in Bezug auf die Betrachtung des eigentlichen Ursprungs "jenseits des Seins" (Pol., 509b). Plotin fokussierte im Unterschied zu Platon ausschließlich das als ursprünglich gedachte έν, das er als Einzelprinzip und nicht wie Platon in Beziehung auf bzw. im Gegensatz zur Vielheit definierte. Darüber hinaus identifizierte zwar Plotin mit dem abstrakt gedachten Guten (τὸ ἀγαθόν) ähnlich wie Platon ein absolutes Eines, das allem Sein Einheit und Bestimmtheit verleiht.¹⁷² Wenn aber nach Plotin die gesamte Wirklichkeit sowohl bezüglich ihrer Entstehung als auch im Hinblick auf das ihr zugrunde liegende Bipolaritätsprinzip von *einer* Ursache ausgeht, so verweist dieses Eine bei Plotin, das für sich selbst bleibt (αὐτὸ τὸ έν), auf Transzendenz, denn es unterscheidet sich absolut von dem, was sich durch wechselseitige Beziehung von Einheit einerseits und unbestimmter Vielheit andererseits in der sinnlich begreifbaren Wirklichkeit manifestiert. Nach Plotin ist nämlich das έν jenseits von allem (ἐπέκεινα τῶν πάντων), mit diesem nicht vermischt (ἀμιγές), sondern völlig anders geartet. Weil es ungeteilt (ἀμερές) und unbegrenzt (ἄπειρον) ist und sich in nichts unterscheidet (ὡς

¹⁶⁹ Vgl. Halfwassen, Jens, Plotin und der Neuplatonismus, München 2004, 13, mit Verweis auf Politeia 509b, Parm. 137-142A, Test. Plat. 50. – Platon unterscheidet sich in dieser Hinsicht von Parmenides und Aristoteles, die das Eine, das Ursprungsprinzip mit dem Sein bzw. dem Geist gleichsetzten.

¹⁷⁰ Vgl. Plotins Selbstaussage in Enn. V 1,8-9, die Prophyrios überliefert: danach stützte sich Plotin auf Platon und Aristoteles sowie die Vorsokratiker Parmenides, Heraklit, Empedokles und Anaxagoras sowie die Schultradition des Pythagoreismus.

¹⁷¹ Vgl. Krämer, Hans J., 'ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. Zu Platon, Polteia 509 B, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 51 (1969), 1-30, 1f.; Halfwassen, Plotin und der Neuplatonismus, 14.

¹⁷² Vgl. Plotin, Enn. II 9,1,1-8.

μὴ διακεκριμένα), ist es auch ohne Idee oder Form, es ist schlicht Einfachheit (τὸ ἀπλῶς ἔν).¹⁷³

Da aber um dieses eine, monistische Prinzip, das ἔν, das nach Plotin vollkommen in sich selbst ruht, gewusst werden kann, muss es sich von sich aus als Ursache aller Wirklichkeit zu verstehen geben.¹⁷⁴ Ein solch konkreter Bezug zur endlichen Realität wird hergestellt, indem es sich als Urbild in diese erkennbare Wirklichkeit begibt und so als Spur in jedem Seienden in Erscheinung tritt (διαφανῆ γὰρ πάντα), um sich dann ausgehend von der Wirklichkeit mittels bestimmter Relationen, nämlich Entsprechung (ἀναλογία), Ähnlichkeit (ὁμοίωμα, ὁμοιότης, ὁμοίωσις) und Nachahmung (μίμησις) erkennen zu lassen. Dabei geschieht nach der Lehre Plotins das Eingehen des ἔν in die gesamte Wirklichkeit auf eine ganz bestimmte Art und Weise, nämlich indem sich das ἔν entfaltet und seine Überfülle (ὑπερπλήρες) ausströmt, um so alles hervorzubringen; seine charakteristische Eigenschaft ist es, wie die Strahlen der Sonne, die sich selbst dabei weder erschöpfen noch aufteilen, aus Notwendigkeit (ἔξ ἀνάγκης) überzufließen.¹⁷⁵

Dieser Emanationsvorgang des ἔν lässt eine Hierarchie von Seinsweisen oder Hypostasen entstehen, die sich nach plotinischer Lehre folgendermaßen entfalten: jede Hypostase außer der ersten, dem Einen, geht aus einer hierarchisch höheren und früheren hervor und schafft aufgrund der nun auftretenden Vielheit Abstand und Unterschiedenheit zu seiner Ursprungshypostase. Weil sich jede Hypostase im Augenblick ihres Hervorgangs (πρόοδος, προίεναι) wieder an ihre Ursprungshypostase zurückwendet (ἐπιστροφή, ἐπιστρέφειν), entsteht ein einheitstiftendes Prinzip bzw. hält sich das oberste Einheitsprinzip ἔν, wenn auch zunehmend abgeschwächt, bis zur hierarchisch geringsten Hypostase durch. Dabei werden die geringeren Hypostasen im Moment ihres Hervorgangs mittels Angleichung (ὁμοίωσις) und/oder Nachahmung (μίμησις) zu Abbildern der jeweils übergeordneten Hypostase, so dass durch diese Rückwendung der niederen zur jeweils übergeordneten Hypostase Einheit und Bestimmtheit erreicht wird. Ähnlich wie Platon, der nach den Berichten seines Schülers Aristoteles und anderen antiken Autoren eine dreistufige Wirklichkeit bestehend aus dem Bereich der Ideen, dem seelisch-mathematischen und dem Bereich der sinnlich wahrnehmbaren Einzeldinge angenommen hatte, unterscheidet Plotin

¹⁷³ Vgl. Plotin, Enn. III 8,9,9; V 3,12,47f; V 4,2,39; VI 8;19,13; V 5,13,35; VI 6,5,37; III 8,10,22.

¹⁷⁴ Vgl. Plotin, Enn. V 3,15,23; VI 7,32,9ff.

¹⁷⁵ Vgl. Plotin, Enn. V 8,4,4ff.; V 2,1,7f.

dabei zwischen dem transzendenten Einen (ἓν) und den drei Stufen der Wirklichkeit, nämlich den Bereich der Ideen bzw. des Geistes (νοῦς), vom Bereich der Weltseele (ψυχή) als den hauptsächlichsten Hypostasen, die aufgrund des gemeinsamen Emanationsprinzips in sich weiter untergliedert sind, und den Bereich der sinnlich wahrnehmbaren Einzeldinge. Dieser letzte Bereich ist die Seinsweise der Materie, die ὕλη, die als bloße unbestimmte Vielheit die allerletzte Stufe der Emanation zur in sich selbst ruhenden und aus der Notwendigkeit der Überfülle ausströmenden Einheit des ἓν darstellt. Die Materie oder ὕλη kann von sich aus keine Einheit mehr herstellen, in ihr herrscht Disharmonie und Zerrissenheit.

Weiter ist nach Plotin das ἓν der Ursprung (ἀρχή), also die fundamentalste Bedingung aller Wirklichkeit. Dagegen sind die Eigenschaften des Göttlichen (θεῖον) der zweiten Emanationsstufe, dem νοῦς zugeordnet, und dieser νοῦς ist nach Plotin "Licht vom Licht" ("φῶς ἐκ φωτός"¹⁷⁶). Als erstes direktes Abbild des ἓν ist der νοῦς "εἰκὼν ἐκείνου"¹⁷⁷ und damit im Verhältnis zu den nachfolgenden Hypostasen vollkommenes Sein, denn im Geist, im νοῦς, fallen Denken und Sein zusammen.¹⁷⁸ Der Geist ist somit der Ort der platonischen Ideen,¹⁷⁹ d.h. der νοῦς stellt den gesamten Kosmos dar, den κόσμος νοητός.

Die Seele (ψυχή) als dritte Stufe der Emanation ist der Vermittler zwischen Geist (νοῦς) und Materie (ὕλη).¹⁸⁰ Während aber der Geist seine Einheit erschauen kann, muss die Seele diese Einheit mittels eines dialektischen Verfahrens, einem Durch-Denken (διάνοια) von der Vielheit zur Einheit und umgekehrt erst herstellen. Außerdem betonte Plotin im Unterschied zu Platon, dass die menschliche Seele in der Lage sei, aus sich selbst herauszutreten (ἔκστασις) und über die eigene Ebene hinaus zunächst zu einer Höherentwicklung des Denkens (ἀναγωγή) gelangen könne, indem sie ihr Sein dem Geist angleicht (ὁμοίωσις) und so Einfachheit (ἁπλῶσις, ἕνωσις) erreicht.¹⁸¹

Damit konnte die neuplatonische Philosophenschule wie die monotheistische Religion des Juden- bzw. des Christentums alles Sein auf eine einzige Ursache zurückführen. Bis aber Kaiser Flavius Claudius Iulianus I., der nicht nur wie sein Vorgänger Gallienus ein Anhänger der Mysterienkulte, sondern ein neuplatonischer

¹⁷⁶ Plotin, Enn. IV 3,17,13f.; VI 4,9,26f.

¹⁷⁷ Plotin, Enn. V 1,7,1.

¹⁷⁸ Vgl. Plotin, Enn. V 9,5,7; V 1,4,26ff.

¹⁷⁹ Vgl. Plotin, Enn. V 9,8,1ff.

¹⁸⁰ Vgl. Plotin, Enn. I 2,3,26ff.; IV 3,11,19.

¹⁸¹ Vgl. Plotin, Enn. IV 4,2,26.

Philosoph auf dem Kaiserthron war, als Alleinherrscher das Römische Reich und die offizielle Religionspolitik bestimmte, gelang es dem aufstrebenden Monotheismus des Christentums, sich zu behaupten, denn diese noch junge Religion stellte nicht mittels komplexer philosophischer Einsichten Ekstase und letztendlich sogar die Schau des Einen in Aussicht, sondern ermöglichte dem Einzelnen durch die Kraft seines ganz persönlichen Glaubens innere Ergriffenheit bzw. die Befriedigung seiner individuellen religiösen Bedürfnisse. Für den Aufstieg des Christentums sollte zunächst die Machtergreifung Konstantins von Bedeutung sein.

2.6 Die Religionspolitik Kaiser Konstantins und seiner Söhne

2.6.1 Die Religionspolitik Kaiser Konstantins I.¹⁸²

2.6.1.1 Die Abkehr vom Prinzip der tetrarchischen Herrschaftslegitimation

Über Person und Religionspolitik des in Nikomedien am Hofe Diocletians bzw. bei Galerius aufgewachsenen Konstantin¹⁸³, dem es gelang, ungeachtet des Systems der tetrarchischen Herrschaftsnachfolge nach dem dynastischen Prinzip an die Macht zu gelangen, um schließlich die Alleinherrschaft über das Römische Imperium zu erringen, gibt es unterschiedliche wissenschaftliche Meinungen. So haben manche Forscher seine besondere welt- und religionspolitische Bedeutung hervorgehoben, wie z.B. Heinrich Dörries, Heinz Kraft oder Rudolf Leeb, während andere Konstantins welt- und religionshistorische Relevanz eher relativieren, wie etwa schon 1930 Henri Grégoire, später André Piganiol, und neuerdings Jochen

¹⁸² Neuere Veröffentlichungen zu Konstantin u.a.: Grünewald, Thomas, Constantinus Maximinus Augustus. Herrschaftspropaganda in der zeitgenössischen Überlieferung. Stuttgart 1990; Bringmann, Klaus, Die konstantinische Wende. Zum Verhältnis von politischer und religiöser Motivation, in: HZ 260 (1995), 21-47; Brandt, Hartwin, Konstantin der Grosse. Der erste christliche Kaiser, München 2006; Girardet, Klaus M., Die konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Großen, Darmstadt 2006; Schmitt, Oliver, Constantin der Große (275-337). Leben und Überleben, Stuttgart 2007; Herrmann-Otto, Elisabeth, Konstantin der Große, Darmstadt 2007; Demandt, Alexander – Josef Engemann [Hgg.], Konstantin der Große, Mainz 2007.

¹⁸³ Konstantin wurde zunächst von Diocletian in das tetrarchische Verwandtschaftsverhältnis mit einbezogen, indem er im Alter von drei Jahren mit Fausta, der Tochter des Herculiers und zweiten Augustus Maximian vermählt wurde (vgl. Euseb., VC I 19). Nach dem Regierungswechsel um 305, als Galerius und Constantius Chlorus die Augustuswürde erhielten und nicht Konstantin zum Caesar ernannt wurde, sondern Severus und Maximinus Daia, musste Konstantin jedoch, als er von der schweren Krankheit seines Vaters Constantius Chlorus erfuhr, zu diesem nach Britannien fliehen, denn er befürchtete, als Sohn eines Augustus, der innerhalb des tetrarchischen Systems jedoch nicht zur Regierungsnachfolge vorgesehen war, von den Mitregenten seines Vaters als potentieller Usurpator beseitigt zu werden; vgl. Lact., De mort. pers., 24; Euseb., VC I 21; Aurel.Vict., Lib. de Caes. 40,2 u. Epit. 41,2.

Bleicken.¹⁸⁴ Diesen unterschiedlichen Bewertungen Konstantins entspricht die Quellenlage, denn die Person des späteren Alleinherrschers wurde schon zu Lebzeiten je nach paganem oder christlichem Standpunkt kontrovers beurteilt. Dies gilt insbesondere für Konstantins Religionspolitik: wie erwähnt, bieten v.a. die beiden Panegyriker von 313 und 321 sowie die anderen Lobredner 307, 310 und 312 die pagane Sichtweise der Ereignisse in Bezug auf seine Hinwendung zum Christentum, während die zeitgenössische christliche Perspektive v.a. der Rhetor und spätere Kirchenlehrer Laktanz sowie Bischof Eusebios von Caesarea einnehmen.¹⁸⁵

Für die insbesondere von Eusebios beschworene Hinwendung Konstantins zum Christentum spielte v.a. eine Rolle, dass während der von Diocletian und seinem Caesar Galerius umfassend angelegten Verfolgung der Christen, die im Osten des Reiches trotz des Toleranzedikts des Galerius aus dem Jahr 311 bis etwa 315 andauerte, sich letztendlich doch der Christengott als wirkmächtiger erwiesen hatte als die traditionellen Gottheiten Iupiter und Hercules der tetrarchischen Augusti. Aus paganer Perspektive war es deshalb logisch und vermutlich lediglich eine Frage der Zeit, das Streben nach Herrschaft und Macht in irgendeiner Weise mit der siebringenden Funktion dieses starken Christengottes in Verbindung zu bringen. Diese Chance erkannte Konstantin, der als Sohn des Augustus Flavius Claudius Constantius beim Tod seines Vaters am 25. Juli 306 von den Truppen zum Augustus ausgerufen wurde, aber als Usurpator¹⁸⁶ zunächst taktisch klug beim unbestrittenen *senior* Augustus Galerius um Akzeptanz nachsuchte, denn dieser aus dem Viererkollegium der ersten Tetrarchie Diocletians stammende Herrscher wollte angesichts der immensen Ausdehnung des Römischen Reiches und der damit

¹⁸⁴ Vgl. Dörries, Hermann, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Klasse, dritte Folge 34), Göttingen 1954; Kraft, Heinz, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung (BHTh; 20), Tübingen 1955; Leeb, Rudolf, Konstantin und Christus. Die Verchristlichung der imperialien Repräsentation unter Konstantin dem Großen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser (AKG; 58), Berlin 1992; sowie Grégoire, Henri, La conversion de Constantin, in: Revue de l'Université de Bruxelles 36 (1930/31), 231-272; Piganiol, André, Histoire romaine, tome IV, deuxième partie, L'Empire chrétien (325-395), Histoire générale, Paris 1947, 1-72; Bleicken, Jochen, Constantin der Große und die Christen. Überlegungen zur konstantinischen Wende, in: HZ, Beihefte NF., 15, München 1992.

¹⁸⁵ Vgl. Kap. 1.3.2.1 dieser Arbeit; hinzu kommen als weitere Quellen Briefe und Reden Konstantins sowie Erlasse und Gesetze, Münzprägungen und bildliche Darstellungen, und nicht zuletzt die Kirchenbauten Kaiser Konstantins, vgl. Kap. 1.3.2.3.

¹⁸⁶ Konstantin war als natürlicher Sohn des Constantius Chlorus, der in der zweiten Tetrarchie Augustus des Westens gewesen war, ein Usurpator, da die Tetrarchie nach dem Willen ihres Begründers Diocletian, der mit dieser Regierungsform der vier Fähigsten nach der langen unsicheren Zeit der Soldatenkaiser durch Reformen in Heer, Verwaltung und in der Religionspolitik das Römische Reich stabilisieren wollte, keine Rücksicht auf das bisherige dynastische Erbfolgeprinzip nahm; vgl. Demandt, Die Spätantike, 62f.

verbundenen administrativen Aufgaben die Idee der Machtverteilung auf mehrere Regenten beibehalten, schließlich hatte sich trotz Rivalitäten der Augusti und Caesares untereinander das Rotationsprinzip der tetrarchischen Ordnung in den vergangenen zwanzig Jahren im Gegensatz zu dem althergebrachten dynastischen Prinzip und zu den ständigen Usurpationen des zurückliegenden dritten Jahrhunderts bewährt. Hatten nämlich seit 235 bis zur Machtergreifung Diocletians Ende dieses dritten Jahrhunderts siebzig "Kaiser" und "Gegenkaiser" um den kaiserlichen Purpur gerungen, so mussten in der Zeit der Tetrarchie lediglich sieben Usurpationen niedergeschlagen werden.¹⁸⁷ Um ein militärisches Eingreifen zu vermeiden und die tetrarchische Ordnung weitgehend zu bewahren, sah sich jedoch Galerius aufgrund der vollendeten Tatsache der Machtergreifung des Sohnes seines regulären Mitregenten Constantius Chlorus genötigt, diesen als Caesar einzusetzen bzw. ihn dem erst kurz zuvor zum Caesar ernannten Severus zu unterstellen, den Galerius zum Augustus des Weströmischen Reiches erhob.¹⁸⁸

Konstantin hatte sich zur Zeit seiner Machtübernahme als Caesar bereits unter den Augusti Diocletian und Galerius und dann im Heer seines Vaters Constantius (I.) Chlorus, der im Mai 305 zum Augustus aufgestiegen war, als Soldat und fähiger Feldherr bewährt. Seit August 306 als Caesar zum Mitglied des tetrarchischen Herrscherkollegiums erhoben, gelang es Konstantin bereits am 29. Oktober 312 nach der Schlacht an der Milvischen Brücke gegen seinen Widersacher Maxentius, der die Macht in Afrika und Italien an sich gerissen hatte, als Augustus des Westens in Rom einzuziehen.¹⁸⁹ Schließlich wurde Konstantin nach dem Sieg über Licinius, der die Osthälfte des Römischen Reiches regierte, Ende 324 Alleinherrscher des Imperiums. Diesen Status sicherte er schnell für sich selbst und für seine eigene Dynastie: vermutlich schon im darauffolgenden Jahr ließ er Licinius und dessen noch nicht zehnjährigen, am 1. März 317 zusammen mit den beiden Konstantinsöhnen und Halbbrüdern Crispus und Konstantin zum Caesar designierten Sohn Licinianus Licinius sicherheitshalber umbringen, um statt diesem im November 325 seinen eigenen Sohn Constantius zum dritten Caesar zu erheben.¹⁹⁰ Offensichtlich wollte Konstantin zwar angesichts der riesigen Ausmaße des Römischen Imperiums nicht

¹⁸⁷ Vgl. Demandt, Diokletian als Reformier, 1f.

¹⁸⁸ Vgl. Lact., De mort. pers., 25.

¹⁸⁹ Der Römische Senat erhob Konstantin sogar in den Rang des *Maximus Augustus*, den zuvor nach dem Anciennitätsprinzip Maximinus Daia für sich beansprucht hatte; vgl. Lact., De mort. pers., 44,11; dazu Grünwald, Constantinus Maximinus Augustus, 86-103.

¹⁹⁰ Vgl. Brandt, Konstantin der Grosse, 73, 203.

auf das Prinzip der Gewaltenteilung verzichten, aber er löste das tetrarchische Herrschaftssystem zugunsten einer neuen Familiendynastie ab, an deren Spitze er selbst stand und deren Fortbestehen er unter keinen Umständen aufs Spiel setzen wollte: 326 lässt er deshalb sowohl seinen eigenen ältesten Sohn Crispus zunächst anklagen, um ihn dann wie auch kurz darauf Fausta, die Mutter von Konstantins nachgeborenen Söhnen Konstantin, Constantius und Konstans aus bis heute ungeklärten Gründen töten zu lassen.

Allerdings musste Kaiser Konstantin I., nachdem er das tetrarchische Herrschaftssystem Diocletians abgeschafft hatte, welches "das für die Kaisererhebungen maßgebliche dynastische Empfinden der Soldaten das ausgeklügelte, letztendlich auf die Person Diocletians zugeschnittene Regierungsmodell in Frage stellte"¹⁹¹, seine eigene Herrschaft bzw. seine Familiendynastie neu begründen, und zwar in Abkehr von der bisherigen Legitimation tetrarchischer Herrschaftsteilung, das sich auf die traditionellen Götter Jupiter und Hercules berufen hatte. Die Suche Konstantins nach einem mächtigeren Schutzgott als alle Götter seiner kaiserlichen Vorgänger, über die Eusebios, Bischof von Caesarea (+340), der spätere Biograph Konstantins, in der *vita Constantini* nach dem Tod des Kaisers rückblickend berichtet,¹⁹² wurde damit zugleich zu einem eminent politischen Bekenntnis,¹⁹³ das Konstantin nach Meinung des Bischofs Eusebios zu dem Gott führte, den bereits zuvor Konstantins Vater Constantius Chlorus verehrt habe, also zu Christus.¹⁹⁴ Tatsächlich hatte Constantius I. die nikomedischen Verfolgungsedikte gegen die Christen, die im Namen aller vier Herrscher an die Provinzstatthalter ergingen, in seinem Reichsteil kaum umgesetzt, sondern lediglich christliche Versammlungshäuser zerstören lassen.¹⁹⁵

2.6.1.2 Von *Sol invictus* zu Christus

Auch wenn schon der Rhetoriker und spätere Kirchenlehrer Laktanz festhält, dass Konstantin bereits nach seiner Machtergreifung als Usurpator den Kult

¹⁹¹ Barceló, Pedro, Warum Christus? Überlegungen zu Constantins Entscheidung für das Christentum, in: Batsch, Christoph – Ulrike Egelhaaf-Gaiser – Ruth Stepper [Hgg.], Zwischen Krise und Alltag. Antike Religionen im Mittelmeerraum (PAwB; 1), Stuttgart 1999, 255-267, 264.

¹⁹² Euseb., VC I 27.

¹⁹³ Barceló, Pedro, Warum Christus?, 260.

¹⁹⁴ Vgl. Kraft, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung, 208-213; Euseb., VC II 49, VC I 12-18.

¹⁹⁵ Vgl. Euseb., VC I 15; Lact., De mort. pers., 15,7; nach Euseb., HE VIII 13,13 wurden keine Kirchen zerstört. Auch Sozomenos ist bemüht, Constantius I. christlich erscheinen zu lassen (vgl. Soz., HE I 6,1-3).

der Christen in seinem Herrschaftsbereich Britannien, Gallien und Hispanien¹⁹⁶ zuließ,¹⁹⁷ ist es fraglich, ob Konstantin wirklich sofort und aus persönlicher Überzeugung zum christlichen Gott konvertierte, nachdem sich dieser bei der Schlacht an der Milvischen Brücke 312 als Sieghelfer erwiesen hatte. Als Konstantin nämlich schon im Jahr 310, also etwa zwei Jahre bevor er zum *Maximus Augustus* des Weströmischen Reiches avancierte, seinen eigenen Schwiegervater und *auctor imperii*, den Herculier und ehemaligen Augustus Maximian, der zunächst mit Diocletian die Leitfigur des tetrarchischen Prinzips gewesen war, dann aber, erbost über seine entgültige Absetzung durch die Kaiserkonferenz in Carnuntum am 11. November 308 im Frühjahr 310 einen Staatsstreich inszenierte, hatte hinrichten lassen,¹⁹⁸ war der machthungrige Caesar bereits zum ersten Mal gezwungen, seine Herrschaftsberechtigung auf eine neue Basis stellen. Mit dem von ihm selbst zu verantwortenden, schmachvollen Tod seines Schwiegervaters, der gleichzeitig der Begründer der *imperatores semper Herculii* gewesen war, verlor Konstantin als Herrscher nämlich seine bisherige verwandtschaftlich konstituierte und religiös fundierte Legitimation. Er konnte nicht länger Gefolgsmann Maximinians bzw. Herculier sein: Konstantin, der bis zu diesem Zeitpunkt von den anderen Regenten lediglich als *filius Augustorum*¹⁹⁹, d.h. als Caesar und als Herculier, aber eben nicht als Augustus akzeptiert worden war, trachtete danach, sich schnell zu distanzieren. Er ließ nicht nur von einem unbekanntem Panegyriker seine kaiserliche Abstammung von Claudius Gothicus (268-270), der einst siegreich gegen die Alemannen und Goten gekämpft und als Schutzgott *Sol invictus* verehrt hatte, proklamieren,²⁰⁰ sondern auch etwa zur selben Zeit *Sol invictus* bzw. Apollo als starken Schutz- und Leitgott auf seine Münzen prägen.²⁰¹ Darüber hinaus übernahm Konstantin das Epitheton *invictus* des Sol in seine Kaisertitulatur. Er galt somit wie einst sein Ahnherr Claudius Gothicus und sein Vater Constantius Chlorus, der neben Mars die

¹⁹⁶ Vgl. zu den Herrschaftsgebieten des Caesars Konstantin einschließlich der Iberischen Halbinsel Barceló, Pedro, Die Religionspolitik Kaiser Constantins des Großen vor der Schlacht von 312, in: *Hermes* 116 (1988), 76-94, 86-89.

¹⁹⁷ Vgl. Lact., *De mort. pers.*, 24,9: "Nachdem Constantin die Herrschaft übernommen hatte, tat er nichts Eiligeres, als den Christen die Anbetung ihres Gottes zu ermöglichen. Dies war seine erste Maßnahme betreffs der Wiederherstellung der heiligen Religion."

¹⁹⁸ Vgl. Paneg. Lat. VI (7), 14-20; Lact. *De mort. pers.* 29, 29,3-30,6.

¹⁹⁹ Vgl. Lact., *De mort. pers.*, 32,5: "[Galerius] se *Liciniumque Augustos appellat, Maximinum et Constantinum filios Augustorum.*"

²⁰⁰ Vgl. Barceló, *Warum Christus?*, 260f., Paneg. Lat. VI (7) 2,1-3.

²⁰¹ Vgl. Barceló, *Warum Christus?*, 261 sowie Grünewald, Thomas, *Constantinus Maximinus Augustus. Herrschaftspropaganda in der zeitgenössischen Überlieferung* (Historia-Einzelschriften; 64), Stuttgart 1990, 54f.

unbesiegbare Gottheit des Sol als Gefährten gewählt hatte,²⁰² als Schützling dieses Gottes.²⁰³ Welche Rolle hierfür eine Vision spielte, die Konstantin gemeinsam mit seinen Soldaten nach dem Sieg über den ehemaligen Augustus und Herculius Maximian ebenfalls im Frühjahr des Jahres 310 während des Rückmarsches von einer kriegerischen Auseinandersetzung gegen die ins Römische Reich einfallenden Barbaren in der Nähe eines Apollo-Tempels zuteil wurde, die er, wie der zeitnah verfasste Bericht eines paganen Panegyrikers von 310 überliefert, als Apollo-Erscheinung samt der Lorbeer- bzw. Siegeskränze überreichenden Göttin Victoria deutete,²⁰⁴ bzw. inwieweit und aus welchem Grund der in Gallien verehrte Apollo von Konstantin in synkretistischer Weise mit dem Sonnengott Sol gleichgesetzt wurde,²⁰⁵ mag offen bleiben.²⁰⁶ Jedenfalls handelte es sich für Konstantin und seine Soldaten bei *Sol invictus* um eine anerkannte oberste Gottheit, die in der römischen Variante gerade aufgrund ihrer Profillosigkeit viele Projektionen zuließ und so auch im Zuge der Verehrung einer Sonnengottheit mit Mithras, dem beliebten Mysteriengott der Soldaten, identifiziert werden konnte: ähnlich wie die Christen betrachteten die Mithrasanhänger Askese, Enthaltensamkeit und Selbstbeherrschung als ideale Tugenden, und wie jene glaubten sie an das Weiterleben der individuellen unsterblichen Seele und an die Vergeltung irdischer Taten im Jenseits.²⁰⁷

Konstantin, der bereits vor der Bestätigung als Caesar durch den *senior* Augustus Galerius mit seiner frühen Duldung des christlichen Kultes seine Eigenständigkeit gegenüber der offiziellen tetrarchischen Religionspolitik bewiesen

²⁰² Vgl. Herrmann-Otto, Konstantin der Große, Darmstadt 2007; 33.

²⁰³ Vgl. Grünewald, Constantinus Maximinus Augustus, 54f.

²⁰⁴ Vgl. Paneg. Lat VI (7) 21,3-7.

²⁰⁵ Eine Identifizierung des Apollo mit Sol hatte zur Zeit Konstantins bereits eine lange literarische Tradition, vgl. Cicero (De nat. deor. 3,51); Plutarch (mor. 386b, 1130a), später Macrobius (Sat. 1,17), und natürlich Julian (144 AB, 153D; 135D, 149C, 152D). Sie lässt sich auch epigraphisch belegen, wie etwa im 3. Jahrhundert in Britannien aus einer Weiheinschrift für Sol, Apollo und Mithras hervorgeht (RIB 1397); vgl. Grünewald, Constantinus Maximinus Augustus, 52f.

²⁰⁶ Ebenso offen bleibt die von Peter Weiss schlüssig dargestellte Mutmaßung, bei dieser Vision Konstantins habe es sich um einen sogenannten Halo-Effekt, eine spektakuläre, kreis- oder kranzförmige Lichterscheinung um die Sonne gehandelt, die durch Lichtbrechung entsteht und das Licht in seinen Spektralfarben erscheinen lässt; eine Vision, die später auch dem Bericht des Laktanz (De mort. pers., 44,5) und der zweiten, späteren Ausschmückung des Kirchenvaters Eusebios', Konstantin habe bei der entscheidenden Schlacht an der Milvischen Brücke eine göttliche Offenbarung gehabt (VC I, 28f.), zugrunde liegt; vgl. Weiss, Peter, Die Vision Konstantins, in: Bleicken, Jochen [Hrsg.], Colloquium aus Anlass des 80. Geburtstages von Alfred Heuss (FAS; 13), Kallmünz 1993, 143-169; zur naturwissenschaftlichen Erklärung beider Visionen Di Maio, Michael – Jörn Zeuge – Natalia Zotov, Ambiguitas Constantiniana. The Caeleste Signum Dei of Constantine the Great, in: Byzantion 58 (1988), 333-360.

²⁰⁷ Vgl. Cumont, Franz, Die Mysterien des Mithras. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit, Darmstadt ⁴1963, 181.

hatte,²⁰⁸ betonte also dezidiert in Abkehr von der Religionsideologie der tetrarchischen Regenten und in Anknüpfung an die Tradition seiner kaiserlichen Vorgänger von den Severern bis zu Aurelian mit dem Bezug auf den im gesamten Römischen Reich allgemein verbreiteten Sonnengott *Sol invictus*, Apollo oder Mithras seinen eigenen Herrschaftsanspruch. Dies geht deutlich aus den beiden Panegyrici von 307 und 310 hervor: war Herkules im Panegyricus von 307 aufgrund des Machtverhältnisses zwischen Maximian und Konstantin die Schutzgottheit für beide Herrscher, so betonte der Lobredner von 310 die Apollo-Vision Konstantins, ohne Herkules zu erwähnen,²⁰⁹ und einige Monate nach dem Tod Maximians zum ersten Mal die Abstammung von Claudius Gothicus.²¹⁰ Auch Konstantins Münzprägung zwischen 310 und 312, die zwar seine eigene Ehre, die seiner Mitherrscher aber kaum beachtete,²¹¹ spiegelt sein Bestreben wider, die künstlich konstruierten tetrarchischen Verwandtschaftsverhältnisse zugunsten seiner eigenen auf Blutsverwandtschaft beruhenden Familiendynastie aufzukündigen und die monotheistische Tendenz seines Vaters Constantius I. zur Begründung des eigenen Alleinherrschaftsanspruches fortzusetzen.

Allerdings ist es äußerst umstritten, wie schnell sich Konstantin damit dem Christentum zuwandte: über Konstantins berühmten Feldzug gegen den Usurpator Maxentius im Jahr 312, der mit dessen Tod (und angeblich mit der plötzlichen Konversion Konstantins zum Christentum) enden sollte, gibt v.a. ein unbekannter Panegyriker, der seine Rede 313 in Trier vor Konstantin - dem siegreichen Herrscher des Westreiches - hält, Auskunft, aber auch 321 der Rhetor Nazarius, dessen Rede vermutlich in Rom entstanden ist.²¹² Im Gegensatz zu den 307 und 310 gehaltenen Panegyrici, die deutlicher auf eine pagane Orientierung Konstantins schließen lassen,²¹³ erwähnen diese beiden Lobredner ebensowenig wie ein Panegyriker von

²⁰⁸ Vgl. Lact. Div. inst. I, 1,13f.; Lact., De mort. pers., 24,9 bzw. 25,1.

²⁰⁹ Vgl. Gottlieb, Gunther, Tradition und Neuerung in der Religionspolitik Kaiser Konstantins d. Gr., in: Gottlieb, Gunther - Pedro Barceló [Hgg.], Christen und Heiden in Staat und Gesellschaft des zweiten bis vierten Jahrhunderts. Gedanken und Thesen zu einem schwierigen Verhältnis (Schriften der Philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg; 44), München 1992, 87-101, 92.

²¹⁰ Vgl. Paneg. Lat. VI (7), 2,1f.

²¹¹ Mit Ausnahme der mächtigen Mitregenten Licinius und Maximinus, die Konstantin bei seinen Münzprägungen in Trier und London einbezog, vgl. Grünwald, Constantinus Maximinus Augustus, 56f.

²¹² Vgl. Nixon, Anlass und Texte der Panegyrici, 288-333 (unbekannter Panegyriker von 313) sowie 334-385 (Panegyriker Nazarius von 321); Rosen, Constantins Weg zum Christentum und die Panegyrici Latini, 856f.

²¹³ Vgl. Rosen, Constantins Weg zum Christentum und die Panegyrici Latini, 857, Anm. 13.

311 - vielleicht gemäß einer literarischen Konvention,²¹⁴ sicherlich aber, weil ja Panegyrici mit den Beratern des Kaisers abgesprochen waren - aus politischen Gründen nicht die Religion des Kaisers bzw. bezeichnen die höchste Gottheit, der Konstantin in ihren Lobreden ähnelt, nicht namentlich. Vielmehr bringen sie einen vagen Monotheismus Konstantins zum Ausdruck, der sowohl für pagane als auch für christliche Projektionsmöglichkeiten offen blieb.²¹⁵ Jedenfalls fand zwischen den beiden Reden von 311 und 313 an der Milvischen Brücke die berühmte Schlacht Konstantins gegen Maxentius statt. Über die Anzahl der Soldaten, die bei diesem Feldzug mit Konstantin vom Westen Richtung Italien ziehen, sind widersprüchliche Angaben überliefert.²¹⁶ Wie der zeitnahe Panegyriker 313 berichtet, habe Konstantin, da befürchtet wurde, die erfolgreich zurückgedrängten Germanen könnten in Abwesenheit des Heeres die natürliche Grenze des Rheins überschreiten, um auf römischen Boden vorzudringen, lediglich ein Viertel seiner Soldaten von der Rheinfront abgezogen.²¹⁷ Jedenfalls wirbt Konstantin, als er sich auf diesen entscheidenden Krieg vorbereitet, in seinem Reichsteil Gallien, Germanien und Britannien Truppen an, wo sich auch Städte mit christlichen Gemeinden befinden, wie u.a. York, London, Trier und Autun, die schon Bischofsstädte waren.²¹⁸ Bereits hier kommt ihm seine frühe eigenwillige Toleranz gegenüber den Christen, über die Laktanz berichtet,²¹⁹ ebenso zugute wie sein bewusst viele Projektionen zulassendes Verhältnis zu einer "höchsten Gottheit". Anders als im Heer Diocletians, der christliche Soldaten vom Militärdienst ausgeschlossen hatte,²²⁰ müssen sich unter der - angesichts der drückenden Überlegenheit des Gegners - todesmutigen paganen Mehrzahl der Soldaten sowohl in der regulären Armee als auch unter den neu angeworbenen Heeresteilen loyale christliche Kämpfer befunden haben.²²¹ Als dem jungen Feldherrn nicht nur die eigenen Offiziere von seinem Kriegszug abraten,

²¹⁴ Vgl. den Hinweis von Rosen, Constantins Weg zum Christentum und die Panegyrici Latini, 857: auch der pagane Konsul Mamertinus erwähnt in seiner Neujahrsrede von 362 die pagane Religionspolitik bzw. die Konversion Iulianus I. mit keinem Wort; 389 schweigt der Christ Pacatus sogar bezüglich der Religionspolitik des späteren Kaisers Theodosius I.

²¹⁵ Vgl. Paneg. Lat. VI (7), 10,6; XII (9), 2,5 u. 16,2; Paneg. Lat. IV (10), 17,1.

²¹⁶ Vgl. Kuhoff, Wolfgang, Ein Mythos in der römischen Geschichte. Der Sieg Konstantins des Großen über Maxentius vor den Toren Roms am 28. Oktober 312 n. Chr., in: Chiron 21 (1991), 138-174, 143f.

²¹⁷ Vgl. Paneg. XII (9), 3,2f.

²¹⁸ Vgl. zur Christianisierung in Gallien Eck, Werner – Hartmut Galsterer [Hgg.], Die Stadt in Oberitalien und in den nordwestlichen Provinzen des römischen Reiches, Mainz 1991, 251-261.

²¹⁹ Vgl. Lact., De mort. pers., 24,9.

²²⁰ Vgl. Lact., De mort. pers., 10,4; 11,3; Euseb., HE VIII 1,7; IV 3-5.

²²¹ Vgl. Rosen, Constantins Weg zum Christentum und die Panegyrici Latini, 855.

sondern auch die *haruspices* vor diesem Waffengang warnen,²²² sind unter den wenigen Heerführern, die Konstantin ohne Bedenken unterstützen, auch Christen, die die Vision, die Konstantin auf die Gewissheit des Sieges vertrauen lässt, als Offenbarung ihres Christengottes deuten.²²³ Ihre Sichtweise der Ereignisse ging in die Erzählung des Laktanz ein, der erwähnt, Konstantin habe einen Traum gehabt, der ihn veranlasste, auf die Schilder seiner Soldaten ein christliches Zeichen anbringen zu lassen.²²⁴

Eusebios, der Biograph Konstantins, berichtet dagegen in seiner wenige Jahre nach der entscheidenden Schlacht an der Milvischen Brücke verfassten Kirchengeschichte zunächst von einer Gebetsanrufung des christlichen Gottes seitens Konstantins.²²⁵ Er schmückt diese Erzählung etwa zwanzig Jahre später in seiner *vita Constantini* folgendermaßen aus: Konstantin habe zuerst mit dem ganzen Heer am Himmel über der Sonne eine kreuzförmige Lichterscheinung erblickt, mit der Aufforderung "In diesem Zeichen siege!"²²⁶. Unschlüssig, was diese Erscheinung zu bedeuten habe, habe er dann in der Nacht einen Traum gehabt und die Weisung Christi erhalten, "das am Himmel erschienene Zeichen abzubilden, um es bei den Kämpfen mit den Feinden als Schutzzeichen zu gebrauchen"²²⁷.

Ob es sich bei dieser zweiten Variante des christlichen Bischofs Eusebios um eine Übertragung der ersten Visionserzählung des bereits erwähnten unbekannt Panegyrikers aus dem Jahr 310 in das Jahr 312 handelt, die sich auf ein Ereignis bezog, wie es Konstantin nach der erfolgreich geschlagenen Schlacht gegen Maximian empfunden hatte, ist unerheblich. Beide völlig unterschiedlichen Visionserzählungen, die frühere von Laktanz und die spätere des Eusebios²²⁸, sind Ausschmückungen der Ereignisse, die bei der Schlacht um die Milvische Brücke 312 zum Sieg Konstantins über seinen scheinbar übermächtigen Widersacher Maxentius geführt haben. Sie sollen nachträglich eine sehr frühe, spontane und vollständige Konversion des später die Christen begünstigenden Alleinherrschers Konstantin glaubhaft machen. Schlüssig erscheint jedoch lediglich, dass es einzelne Unterabteilungen des gesamten Heeres waren, die mit christlichen Symbolen in den

²²² Vgl. Paneg. Lat. XII (9), 2,4.

²²³ Vgl. Paneg. Lat. XII (9), 3,3.

²²⁴ Lact., De mort. pers., 44,5.

²²⁵ Euseb., HE IX 9,2.

²²⁶ Euseb., VC I 28,2f.

²²⁷ Euseb., VC I 28f.

²²⁸ Vgl. Lact., De mort. pers., 44,5; Euseb., VC I 28-31.

Kampf zogen,²²⁹ später aber die retrospektiv aus christlicher Perspektive erzählende und damit einseitige Überlieferung der Sieger nicht mehr zwischen paganen und christlichen Soldaten unterschied.²³⁰ Vermutlich erschien es Konstantin selbst vorteilhaft, als er gegen einen Gegner in die Schlacht zog, in dessen Machtbereich der christliche Anteil der Bevölkerung höher war als in seiner eigenen Reichshälfte, den Lichtkranz um die Sonne, d.h. "das himmlische Zeichen Gottes"²³¹, das er und seine Soldaten wahrgenommen hatten, nach dem Bericht des Laktanz entweder als Staurogramm oder Christogramm²³² auf Schildern angebracht und als Feld- und Kampfzeichen in seinem überwiegend paganen Heer bewusst zu tolerieren, um sich als Befreier der Christen im Machtbereich seiner Feinde Sympathien zu verschaffen. Jedenfalls wurde Konstantin von der Loyalität und Tapferkeit seiner christlichen Soldaten sehr beeindruckt.²³³ offensichtlich hatte der mächtige christliche Schutzgott trotz zahlenmäßiger Übermacht des Gegners beim erbitterten Kampf²³⁴ vor den Stadtmauern Roms gegen Maxentius, der die Christen zuvor in seinem Reichsteil zwar nicht feindselig behandelt hatte, aber dennoch gegen Konstantin zu einer Allianz mit dem Christenfeind Maximinus gezwungen worden war, maßgeblich zum Sieg beigetragen, und zwar "*contra haruspicum monita*", so dass der Paengyriker 313 festhält:²³⁵

Wahrhaftig, Konstantin, du teilst ein Geheimnis mit jenem göttlichen Geist [*cum illa mente divina*], der dich allein seiner Erscheinung würdigt, während die Sorge um uns den minderen Göttern anvertraut ist.

Folgerichtig baute Konstantin in der bildhaften Ausdrucksweise seiner Zeit dieser Macht, der er nach paganem Verständnis nun zu Dankbarkeit verpflichtet war, auf dem Areal der ihm ehemals feindlich gesinnten kaiserlichen Gardetruppen bzw. auf dem Fundament ihrer Kaserne in Rom eben für jenen göttlichen Geist, der ihn

²²⁹ Vgl. Euseb., VC I 30-31.

²³⁰ Vgl. Rosen, Constantins Weg zum Christentum und die Panegyrici Latini, 861.

²³¹ Der Schriftzug "τοῦτῳ νικά", den Eusebios in seiner *vita Constantini* erwähnt, war vermutlich nichts anderes als die in Worte gefasste tiefe Empfindung Konstantins und seiner Soldaten angesichts des ungewöhnlichen Strahlen- bzw. "Siegeskranzes" um die Sonne; vgl. Wallraff, Christus verus Sol, 128, Anm. 11.

²³² Vgl. Seeliger, Hans R., Die Verwendung des Christogramms durch Konstantin im Jahre 312, in: ZKG 100, 1989, 149-168.

²³³ Vgl. Paneg. Lat. XII (9), 3,3-4.

²³⁴ Vgl. zum Schlachthergang Kuhoff, Ein Mythos in der römischen Geschichte, 143-162.

²³⁵ Paneg. Lat. XII (9), 2,5; zur Übers. vgl. Rosen, Constantins Weg zum Christentum und die Panegyrici Latini, 860.

gewürdigt bzw. ihm das *beneficium* des Sieges hatte zuteil werden lassen, einen "Tempel", nämlich die Lateranbasilika²³⁶.

Weitere "Heiligtümer" für Christus, die nicht nur offiziell die Verehrung Konstantins für diesen wirkmächtigen Gott zum Ausdruck bringen sollten, sondern ebenso von der Großzügigkeit und Macht des Kaisers und seiner neuen Familiendynastie zeugten und somit ein Mittel der Herrschaftspropaganda waren, sollten folgen, wie z.B. auf dem *ager Vaticanus* die Petersbasilika, die zwischen 324 und 326 errichtet wurde.

Es ist also höchst unwahrscheinlich, dass Konstantin unmittelbar nach seinem Sieg über Maxentius von seinem vagen Sonnenmonotheismus zu dem sich in einem Konsolidierungsprozess befindlichen und keinesfalls einheitlichen Christentum konvertierte. Auch der Bau und die Darstellung des vom römischen Senat beschlossenen Triumphbogens, der die Ereignisse des Feldzuges gegen Maxentius bis zu Konstantins Sieg an der Milvischen Brücke bildlich darstellt, spricht eher dagegen: dieser Bogen, der 315 im Gegensatz zu der am Rande der Aurelischen Stadtmauer gebauten Lateranbasilika an zentraler Stelle in Rom, nämlich zwischen Kolosseum, Palatin und Forum errichtet wurde, zeigt traditionell die Siegesgöttin Victoria, Virtus bzw. Roma und einen Flussgott.²³⁷ Darüber hinaus ist wie schon bei den Münzprägungen Konstantins *Sol invictus* dargestellt, dessen Strahlenkrone und erhobene rechte Hand sich im Triumph- bzw. Ehrenbogen bei der Statue des Kaisers wiederfinden lässt. Konstantin erscheint so als der Schützling des Sonnengottes.²³⁸ Ein konkreter Göttername fehlt jedoch: die berühmte Inschrift des Bogens, die den Sieg Konstantins mit "*instinctu divinitatis mentis magnitudine*" begründet, bezieht sich - wie schon 313 der unbekannte Lobredner in Trier, der ebenfalls unbestimmt von einem "*mens divina*", einem göttlichen Geist, gesprochen hatte - sicherlich beabsichtigt völlig neutral auf die Hilfe einer höchsten Gottheit. Sie konnte je nach Standpunkt traditionell pagan oder mit christlichem Sinngehalt interpretiert werden;

²³⁶ Vgl. Clauss, Manfred, Konstantin der Grosse und seine Zeit, München 1996, 39f.; vgl. Barcelo, Warum Christus?, 263f.

²³⁷ Vgl. zum Konstantinsbogen Koeppel, Gerhard M., Die historischen Reliefs der römischen Kaiserzeit VII, in: BJ 190 (1990), 1-64, 38-64.

²³⁸ Vgl. zur mehrfachen Darstellung des *Sol invictus* L'Orange, Hans P., Das spätantike Herrscherbild von Diokletian bis zu den Konstantinssöhnen 284 – 361 n. Chr., Berlin 1984 (= Wegner, M. [Hrsg.], Das römische Herrscherbild III), 44-49; Koeppel, Die historischen Reliefs der römischen Kaiserzeit VII, 42f.; Vogt, Joseph, Art. Constantinus der Große, in: RAC, Bd. III, Stuttgart 1957, 306-379, 319.

darüber hinaus charakterisieren auch beide paganen Panegyriker sowohl 313 als auch 321 den Sieghelfer Konstantins nicht näher.²³⁹

Selbst das Silbermedaillon mit dem Kaiser bei der Ansprache vor den Soldaten anlässlich der Siegesfeier 315, dessen Prägung in Ticinum vermutlich in dasselbe Jahr fällt wie die Enthüllung des Triumphbogens und das gerne für eine frühe Konversion Konstantins zum Christentum herangezogen wird, weil es auf dem Helm des siegreichen Konstantins an jener Stelle einen Helmbusch mit dem Christusmonogramm zeigt, an der sich zuvor üblicherweise der Adler des höchsten Reichsgottes Iupiters befunden hatte, beweist lediglich, dass es das Christogramm als apotropäisches Zeichen auf Waffen gegeben hat. Es lässt vermuten, dass es Konstantin bei der Schlacht an der Milvischen Brücke auf welche Weise auch immer einsetzte, um so Christus als Sieghelfer anzurufen, der ihm in ähnlicher Weise wie andere Götter wirkmächtig erschien. Dieses Christussymbol auf dem Silbermedaillon von Ticinum von 315 bleibt nämlich, weil es sich auf ein ganz bestimmtes Ereignis bezieht, ebenso einzigartig wie das nach 324 auf Münzen geprägte Labarum mit dem Christogramm darüber; jedenfalls enthalten die Münzprägungen Konstantins aus dieser Zeit keinerlei Hinweis auf eine *Bevorzugung* des Christengottes.²⁴⁰ Wenn also im Laufe der Regierungszeit Konstantins die traditionellen Gottheiten allmählich von den Münzen verschwanden, so weisen die Reversmotive seit 310, dem Jahr, in dem Konstantin nach der Schlacht gegen Maximian auf dem Rückmarsch an der Rheingrenze, um die Barbaren an einem Einfall ins Römische Reich zu hindern, eine Lichtvision hatte, nicht auf Christus, sondern bis 318/19 auf *Sol invictus* als *comes*, d.h. auf den Sonnengott als Begleiter und Beschützer Konstantins hin.

Allerdings fällt auf, dass die Münze mit dem berühmte Doppelbildnis von Kaiser Konstantin mit *Sol invictus* allmählich verschwindet; es taucht ab etwa 319 wie alle anderen paganen Motive auf den Bronzeprägungen nicht mehr auf.²⁴¹ Nach 324, dem Jahr, in dem Konstantins Soldaten mit dem christlichen Labarum über den Iovier Licinius den Sieg erringen,²⁴² erscheint dann die abstrakte Darstellung der kaiserlichen Tugend, die *providentia Augusti*, auf den Münzenprägungen

²³⁹ Vgl. Girardet, Die Konstantinische Wende, 68.

²⁴⁰ Vgl. Leeb, Konstantin und Christus, 39-42: das Christogramm auf dem Helm Konstantins lässt sich nur noch um 319 nachweisen (Scheidemünzen, Emission Siscia), und 322/23 auf dem Schild des Caesars Crispus.

²⁴¹ Vgl. Alföldi, Maria R., Die Sol Comes Münze vom Jahr 325. Neues zur Bekehrung Kaiser Konstantins, in: Mullus. FS für Theodor Klauser (JbAC. E. 1), 10-16; Leeb, Konstantin und Christus, 10f.

²⁴² Vgl. Engemann, Josef, Art. Herrscherbild, in: RAC, Bd. 14, Stuttgart 1988, 966-1047, 1031.

Konstantins, sowie weitere symbolträchtige Abstracta, die sich auf bestimmte Ereignisse des konstantinischen Herrscherhauses beziehen.²⁴³ In dieser Zeit ersetzt auch das neutralere *victor* das *invictus* als Epitheton des Sol in der Kaisertitulatur²⁴⁴. Dennoch bleibt die *Sol-invictus*-Symbolik als Mittel der kaiserlichen Herrschaftspropaganda durchaus erhalten: dies wird besonders deutlich angesichts der Statue auf der Porphyrsäule in Konstantinopel, mit der sich Kaiser Konstantin, dessen unbestrittene Machtstellung ja nicht auf einer ordnungsgemäßen Beteiligung am bisherigen tetrarchischen Herrschaftssystem im Römischen Reich, sondern auf Ursurpation, auf Machtergreifung durch die eigene sieghafte Persönlichkeit beruhte, in seiner neuen Reichshauptstadt als Helios darstellen ließ, um sich mit der Vorstellung des allüberragenden unbesiegbaren bzw. unbesiegten Sonnengottes, in der römischen Variante mit *Sol invictus*, identifizieren zu können.²⁴⁵

Konstantin, der es seit der entscheidenden Schlacht über Licinius 324, in der er Christus als Sieghelfer angerufen hatte, in seiner kaiserlichen Selbstdarstellung vermied, als Gefolgsmann paganer Gottheiten zu erscheinen, blieb also offensichtlich an der siegreichen Eigenschaft des Sonnengottes interessiert. Auf diese Weise konnte er wie zuvor schon viele seiner Zeitgenossen in der späteren Antike seinen neuen Sieghelfer Christus, ausgehend von der Vorstellung eines universal gültigen *Sol invictus*, gemäß des alttestamentlichen Wortes aus Maleachi 4,2 als *Sol iustitiae*, d.h. als Sonne der Gerechtigkeit, deuten, und damit an die in der Alten Kirche weit verbreitete Praxis, sich Christus als *Sol salutis* und *Sol iustitiae* vorzustellen, anknüpfen, denn das verbindende Element zwischen Sol und Christus war ja gerade die Sieghaftigkeit, ein wesentliches Attribut sowohl des Helios-Sol wie auch nach Meinung altkirchlicher Kreise eine Eigenschaft Christi, und die teilte nun auch Kaiser Konstantin. Er erhoffte sich von der Eigenschaft der Sieghaftigkeit eine integrative Wirkung sowohl auf die an paganen Traditionen festhaltenden Reichsbewohner als auch auf die Anhänger des neuen christlichen Glaubens. In diesem sehr pragmatischen Sinne begann Konstantin nach dem Sieg über Maxentius religions- und reichspolitisch den als sich mächtig erwiesenen Christengott stets mit einzubeziehen. Dabei ging es ihm gemäß seiner paganen Perspektive immer in erster Linie um die richtige Ausübung des neuen christlichen Kultes. So zeigen

²⁴³ Vgl. zum ges. Absatz Wallraff, Christus verus Sol, 130, Bleicken, Constantin der Große und die Christen, 39f., Clauss, Konstantin der Grosse und seine Zeit, 102f; Gottlieb, Tradition und Neuerung in der Religionspolitik Kaiser Konstantins d. Gr., 92f.

²⁴⁴ Vgl. Leeb, Konstantin und Christus, 11.

²⁴⁵ Vgl. Leeb, Konstantin und Christus, 12-17.

insbesondere seine zahlreichen Kirchenbauten, dass es sich bei seiner Zuwendung zum Gott der Christen um das althergebrachte Prinzip von dem auf Gegenseitigkeit beruhenden Erweis der göttlichen *beneficia* einerseits und der damit von menschlicher Seite schuldigen *officia* andererseits handelt. Offensichtlich hatte Kaiser Konstantin die vom paganen *do-ut-des-Prinzip* abgeleitete Überzeugung von der rechten Götterverehrung als Voraussetzung für den Erhalt göttlicher Gunst auf das nun von staatlicher Seite zu integrierende Christentum übertragen. Grundsätzlich änderte sich also seine Auffassung von der rechten Verehrung des Göttlichen nicht, lediglich der Gott, der sich als stark genug erwiesen hatte, ihm im Interesse der Stabilität des Imperium Romanum die Herrschaft zukommen zu lassen, war jetzt ein anderer.

Nach Konstantins paganem Verständnis war nun der neue und äußerst wirkmächtige Christengott kultisch korrekt zu verehren, andernfalls mußte mit seinem Zorn gerechnet werden. Diese Überzeugung Konstantins geht besonders deutlich aus seinen beiden Schreiben während des Donatistenstreits an die Synode von Arles im Jahr 314²⁴⁶ und an Anullinus, den Prokonsul von Afrika, hervor,²⁴⁷ und auch, als Konstantin den christlichen Klerikern der Partei Caecilians Immunität zusichert, nachdem er sich vergeblich bemüht hatte, mittels eines Schiedsgerichtes zwischen den donatistischen "Abweichlern", die an den Kaiser appelliert hatten, und Caecilian, dem Bischof von Karthago, zu vermitteln. Dabei hatte Kaiser Konstantin diejenige Partei der Christen mit den Priesterschaften des offiziellen Staatskultes gleichstellt, die er selbst als rechtgläubig empfand, und sie den Donatisten gegenüber aus Motiven des Machterhalts begünstigt.²⁴⁸ Konstantin begründete nämlich sein Eingreifen gegenüber dem *vicarius* Ablabius damit,

[...] dass ich [Konstantin – U.H.] es für höchst frevelhaft halte, wenn Streitigkeiten dieser Art [d.h. donatistische Streitigkeiten – U.H.] vor uns verborgen werden. Aus ihnen kann vielleicht die höchste Gottheit nicht nur gegen das Menschengeschlecht, sondern auch gegen mich selber eingenommen werden [...]²⁴⁹.

In Sorge um die Einheit des Kultes und die Einigkeit der Personen, die den Kult für "die höchste Gottheit" pflegen sollten, begann folgerichtig Kaiser Konstantin

²⁴⁶ Hier spricht Konstantin von der "*maxima iracundia caelestis providentiae*", vgl. App. Opt. V = Soden, Urk., Nr. 18, 67.

²⁴⁷ Vgl. Soden, Urk., Nr. 9; Euseb., HE X 7,1-2 (Kraft, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung, 164-166).

²⁴⁸ Vgl. Euseb., HE X 7, 1-2 und Kraft, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung, 183-191, Brief an die Synode von Arles (App. Opt. V), bzw. 164-166.

²⁴⁹ App. Opt. III = Soden, Urk., Nr. 14, 65-76.

seinem Sieghelfer bzw. der Kirche Schenkungen zukommen zu lassen, und, wie schon erwähnt, monumentale kirchliche Bauwerke zugunsten des Christengottes zu errichten. Darüber hinaus wies er die Statthalter der Römischen Provinzen an, konfisziertes Kirchengut zurückzuerstatten.²⁵⁰ Außerdem gewährte er Privilegien für die "katholischen" im Gegensatz zu den "häretischen" Klerikern, so im März 313 im Rahmen des oben genannten Donatistenstreites: die rechtgläubigen Kleriker waren "*ab omnibus omnino muneribus*" zu befreien, damit sie als Berufspriester frei von jeder anderen Verpflichtung ordnungsgemäß den christlichen Kult ausüben konnten.²⁵¹ Diese Maßnahmen Konstantins sollten später von der christlichen Überlieferung als Zeichen für seine frühe christliche Überzeugung gewertet werden.

Ebenfalls als Indiz für das frühe Christentum des Kaisers bzw. als Absage an die althergebrachten Götter wertete Bischof Eusebios in seiner Schrift *vita Constantini*, dass Konstantin bereits bei seiner Decennalienfeier 315 das zu einem solchen Anlass übliche Opfer unterließ.²⁵² Dabei verrät jedoch der aus der Retrospektive des siegreichen Christentums erzählende Bischof unwillkürlich, dass sich Konstantins irgendwie als Konversion zu bezeichnende Hinwendung zum Christentum dennoch über einen längeren Zeitraum vollzogen hatte:²⁵³

Konstantin dachte darüber nach, dass er eine mächtigere Hilfe bräuchte, als militärische Macht sie ihm zu geben in der Lage war [...]. Er suchte einen Gott als Helfer [...].

Diese sehr pragmatische Weise der Machtergreifung Konstantins bestätigt auch der pagane Rhetor Libanios, der trocken festhält, dass Konstantin, der zuerst Maxentius und dann seinen Widersacher Licinius besiegt hatte, die Erkenntnis gewonnen habe, "es sei für ihn nützlich, an einen anderen Gott zu glauben"²⁵⁴. Diese Feststellung stimmt mit den historischen Ereignissen überein, denn erst 324, also genau in dem Jahr, in dem sich im letzten großen Kampf entscheiden sollte, wer Alleinherrscher des Römischen Reiches werden würde, rief Kaiser Konstantin erneut gegen den Iovier Licinius, den er 317 als gleichwertigen Augustus anerkannt hatte, Christus als Schlachtenhelfer an. Dies geschah, weil Konstantins Gegner Licinius

²⁵⁰ Vgl. Euseb., HE X 7,1.

²⁵¹ Vgl. zur Befreiung der christlichen Kleriker von allen öffentlichen Dienstleistungen den zweiten Brief an Anullinus bei Euseb., HE X 7,1-2, dazu Kraft, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung, 164-166, Keil, Quellensammlung zur Religionspolitik Konstantins des Großen, 56f. - Vgl. auch die Belege bei Maier, Jean-Louis, *Le dossier du Donatisme, I. Des origines à la mort de Constance II (303-361)*, Paris 1987, 142-146.

²⁵² Vgl. Euseb., VC I 48; so auch 325/6 bei der Vicennalien- und der Tricennalienfeier 335 (vgl. Euseb., VC III 15 u. Euseb., LC II 5 – III, 1); stattdessen bringt Konstantin lt. Eusebios ein Selbst- bzw. Gebetsopfer dar.

²⁵³ Vgl. Euseb., VC I 27.

²⁵⁴ Vgl. Lib., or. 30,6. – Vgl. Rosen, Constantins Weg zum Christentum und die Panegyrici Latini, 854.

entgegen der 313 getroffenen Mailänder Vereinbarung, das Christentum zukünftig als staatserhaltende Religion anzusehen, sich in der Osthälfte des Reiches durch seine Münzprägung zu Iupiter²⁵⁵ als dem höchsten staatstragenden Gott bekannt und sich damit gegen die im Osten verhältnismäßig zahlreichen Christen gewandt hatte. Während sich der Konflikt zwischen Licinius und Konstantin zuspitzte, nahm deshalb in der von Licinius beherrschten östlichen Reichshälfte in einigen Provinzen die latente Christenfeindlichkeit zu. Es kam, wie Eusebios und Socrates berichten, sogar zur unverhohlenen Zerstörung von Kirchen und zu Verbannungen und Hinrichtungen christlicher Kleriker mit der Begründung, sie seien Parteigänger Konstantins und damit des Hochverrates schuldig.²⁵⁶

Demnach war es für Konstantin vorteilhaft, als Christenfreund in die Schlacht gegen Licinius zu ziehen, um in den Städten des Ostens, von denen in einigen bereits ein hoher Anteil der Bevölkerung christlich war, Sympathien als Befreier zu wecken.²⁵⁷ Jedenfalls ziehen 324 in den entscheidenden Kampf um die Alleinherrschaft im Römischen Reich gegen die drückende Übermacht des unter der Standarte des traditionellen Reichsgottes Iupiter anrückenden Licinius Konstantins Soldaten mit einem mit christlicher Symbolik geschmückten Labarum²⁵⁸ - und siegen. Damit hatte sich nach der missglückten Verfolgungspolitik seines Vorgängers Diocletian, dem Sieg über Maxentius an der Milvischen Brücke und der erfolglosen christenfeindlichen Haltung des Licinius für Konstantin ein weiteres Mal der Christengott mächtiger erwiesen als der traditionelle Reichsgott Iupiter. Nichts lag also für Kaiser Konstantin als *pontifex maximus* näher, als von da ab den christlichen Gott in das römische Pantheon zu integrieren und ihn als Hauptgott zu bevorzugen. Folgerichtig brach Konstantin den anlässlich seines 20. Regierungsjubiläums am 26. Juli 326²⁵⁹ üblichen Festzug zum Gang auf den kapitulinischen Hügel ab, um

²⁵⁵ Vgl. RIC VII 422f., 479f.

²⁵⁶ Vgl. Euseb., HE X 8,14; VC II 2; Socr., HE I 3.

²⁵⁷ Wie Eusebios berichtet, konnten die Christen in der etwa 40jährigen Toleranzzeit vor der diocletianischen Christenverfolgung in den Städten, den Provinzverwaltungen und sogar am Hof an Einfluss gewinnen; vgl. Euseb., HE VIII 1,1-6. – Wie Laktanz schildert, gab es sogar in der Nähe des kaiserlichen Palastes in Nikomedien eine große Kirche, vgl. Lact., De mort. pers., 12.

²⁵⁸ Der Begriff "Labarum" leitet seine Bezeichnung vermutlich von dem mit Lorbeer umrankten Kaiserbild her, welches das Vexillum verzierte; vgl. Leeb, Konstantin und Christus, 43, Anm. 1; vgl. hierzu auch Egger, Rudolf, Das Labarum. Die Kaiserstandarte der Spätantike (Österr. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse; SB 234), Wien 1960.

²⁵⁹ Zur Datierung von Konstantins Verzicht zum Gang auf den Kapitol anlässlich seiner Vicennalienfeier vgl. Wiemer, Hans-Ulrich, Libanios und Zosimos über den Rom-Besuch Konstantins I. im Jahre 326, in: Historia 43 (1994), 467-494, 486-489, und zwar gegen die wenig wahrscheinliche Variante von Straub, Johannes, Konstantins Verzicht auf den Gang zum Kapitol, in: Historia 4 (1955), 297-313, der die Berichte von Zosimos (Zos. II 7,1f.) und Eunapios bereits auf den ersten

entgegen der Tradition der Stadt Rom dem nun offensichtlich wirkungslosen Jupiter das Opfer zu verweigern.²⁶⁰

Um für Einheit und Sicherheit des Imperiums und für sich als dessen obersten Repräsentanten die Gunst des so wirkmächtigen Christengottes zu sichern, begann Konstantin über Kirchenbauten in Rom, Trier und Palästina hinaus, den Kult des und die Beziehung zu diesem Gott durch vielfältige Maßnahmen zu pflegen: wie bereits erwähnt, gewährte der Kaiser den christlichen Kultdienern Immunität, die diese gegenüber den Priestern der traditionellen staatlichen Kulte deutlich privilegierte, während jene aus den städtischen Dekurionen ausgewählt und zu den Honoratioren der Stadt gehörend, administrativ und finanziell zum Funktionieren ihrer Gebietskörperschaften beizutragen hatten. Darüber hinaus wertete Konstantin die Autorität der christlichen Bischöfe auf, indem er ihnen das Vorrecht der *audientia episcopalis* einräumte,²⁶¹ d.h. das Recht, in Zivilangelegenheiten (*ius praetorium vel civile*) ein inappellatives Urteil zu fällen, das die staatlichen Behörden dann in die Praxis umsetzen mussten.²⁶² Außer der *audientia episcopalis* war das zweite Beispiel für die institutionelle Einbeziehung der nun anerkannten kirchlichen Autorität in den Vollzug staatlichen Rechts die sog. *manumissio in ecclesia*, also die Möglichkeit, sonntags in der Kirche im Beisein des Bischofs Sklaven freizulassen. Dieses Gesetz, das den christlichen Bischöfen das Recht zur öffentlich-rechtlichen Beurkundung zusprach, verfügte Kaiser Konstantin 321 einige Monate nach dem Sonntagsgesetz,²⁶³

Rom-Besuch Konstantins nach der erfolgreichen Schlacht gegen Maxentius 312 bezieht, eine These, die der Straub-Schüler Girardet zum Konstantinjahr 2006 wieder aufgegriffen hat, vgl. Girardet, Die konstantinische Wende, 48-52 (Forschungsüberblick), 57-80 ("qualitativer Sprung" Konstantins zum Christentum bzw. Opferverweigerung). – Girardet, a.a.O., 62f., hält gegen Grünewald, Constantinus Maximus Augustus, 65, 74, 76f. fest, dass der Sieg am 28. Okt. 312 jedoch eine *civilis victoria* gewesen sei, dem kein *triumphus* folgte, weil ein solcher triumphaler Einzug in die Stadt Rom lediglich bei Siegen über einen nicht-römischen Feind veranstaltet worden sei. Dies bestätige der Konstantinsbogen, der eigentlich ein für Konstantin vom Römischen Senat und dem Volk Roms aus Anlass der Decennalien errichteter Ehrenbogen sei. Allerdings zieht Girardet daraus nicht den naheliegenden Schluss, dass die Darstellung von Opfertieren auf dem Relief mit dem Einzug Konstantins in Rom fehlt, weil nach einem erfolgreich geführten *civile bellum* nicht unbedingt geopfert werden mußte (mehrere umgearbeitete Reliefs aus hadrianischer Zeit zeigen allerdings kaiserliche Opferszenen, vgl. Koeppl, Gerhard M., Die historischen Reliefs der römischen Kaiserzeit IV, in: BJ 186 (1986), 1-90, 26-34.)

²⁶⁰ Beim sogenannten "Kaiseropfer" auf dem Kapitol als erstem Höhepunkt des Adventuszeremoniells legte der Kaiser der Statue des Jupiters den Lorbeer in den Schoß; vgl. Rüpke, Jörg, *Domi militiae*. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom, Stuttgart 1990, 224, 232.

²⁶¹ Vgl. CTh I 27,1; zur möglichen Datierung ins Jahr 318 vgl. Noethlichs, Karl-Leo, Materialien zum Bischofsbild aus den spätantiken Rechtsquellen, in: JbAC 16 (1973), 28-59, 43 u. 32.

²⁶² Vgl. Noethlichs, Karl L., Kirche, Recht und Gesellschaft in der Jahrhundertmitte, in: *L'église et l'empire au IV^e siècle* (Entretiens sur l'antiquité classique; XXXIV), Genève 1987, 251-294, 271f.

²⁶³ Vgl. CTh IV 7,1 vom 18.04.321, das CI I 13,1 u. 13,2 zusammenfasst, nennt als erstes Gesetz die Bischöfe als Adressaten; das früheste Gesetz CI I 13,1 aus dem Jahr 316 bezieht sich dabei auf eine bereits bestehende Praxis; vgl. Noethlichs, Kirche, Recht und Gesellschaft in der Jahrhundertmitte,

welches bereits seit März desselben Jahres²⁶⁴ den Gerichten und Handwerkern vorschrieb, "*venerabili die solis*", also "am verehrungswürdigen Tag der Sonne", zu ruhen sowie an diesem Tag in der Woche von allem Streit Abstand zu nehmen. Dieses Gesetz konnte von den Verehrern des *Sol invictus* ebenso akzeptiert werden wie von den Christen.²⁶⁵ Zudem wurde die Stellung der nun offiziell anerkannten Kirche im Juli 321 durch die Gewährung der Erbfähigkeit gestärkt: Schenkungen, Stiftungen und Erbschaften durften nun vom städtischen Bischof angenommen und selbständig verwaltet bzw. für den Unterhalt kirchlicher Amtsträger oder für karitative Zwecke eingesetzt werden.²⁶⁶ Ob weitere der zahlreichen Gesetzesmaßnahmen Konstantins spezifisch christlich zu werten sind oder schlicht dem damaligen Zeitgeist entsprachen, ist wissenschaftlich umstritten, zumal nach wie vor ja einige Gesetze pagane Kulte sogar ausdrücklich gestatteten.²⁶⁷

Der Gott der Christen war nun jedenfalls für den sieghaften Kaiser Konstantin ein äußerst wichtiger Gott. Allerdings ist es angesichts der eher lückenhaften Ausbildung Konstantins während seines schon zu Jugendzeiten geführten Soldatenlebens unwahrscheinlich, dass der Kaiser je die Bedeutungstiefe der Auseinandersetzungen der Bischöfe hinsichtlich des Wesens Christi in Bezug auf den transzendent gedachten Gott erfasst haben könnte, wie sie zu dieser Zeit von der griechisch-platonischen Philosophie beeinflusst im hellenisierten Osten des Römischen Reiches bisweilen sehr heftig geführt wurden. Dagegen spricht allein schon die Tatsache, dass Konstantin vorwiegend Latein sprach, während die im Sinne eines eigenständigen christlichen Monotheismus alles entscheidende dogmatische Frage nach dem Wesen Christi während des sogenannten arianischen Streites eine zutiefst griechische Angelegenheit war, die auf dem Hintergrund der Hellenisierung einer ursprünglich jüdischen Sekte aus der messianisch heilsgeschichtlichen Perspektive des Volkes Israel eine ontologische Diskussion christlicher Presbyter und Bischöfe gemacht hatte. Diese Diskussion sollte nun die Einzigartigkeit Christi in

271, Anm. 65. – Es ist naheliegend, dass Kaiser Konstantin die in den christlichen Gemeinden übliche Praxis der *audientia episcopalis* und der *manumissio in ecclesia* nachträglich bewilligte, um einerseits die Rechtspflege romferner Provinzen zu verbessern und andererseits die aus staatlicher Perspektive zunächst illegale Praxis des nun für den staatstragenden Kult zuständigen hohen christlichen Klerus zu legitimieren.

²⁶⁴ Vgl. CTh II 8,1.

²⁶⁵ Vgl. Bringmann, Die konstantinische Wende, 36.

²⁶⁶ Vgl. CTh XVI 2,4.

²⁶⁷ Vgl. CTh XVI 10,1; IX 16,1 Piepenbrink, Karen, Konstantin der Große und seine Zeit, Darmstadt 2002, 100-120 (Kap. X: Die Gesetzgebung Konstantins und ihr Verhältnis zum Christentum).

Abkehr von früheren, durch die mittel- bzw. neuplatonische Philosophie beeinflussten logostheologischen Spekulationen als alleingültige Wahrheit erweisen und bezeugen.

Kaiser Konstantin behielt jedenfalls als *pontifex maximus* bei der Bevorzugung des äußerst wirkmächtigen Christengottes das typisch römische *do-ut-des*-Prinzip bei, neu war lediglich "die allmähliche Reduzierung des religiösen Pluralismus und die Bevorzugung der christlichen Religion"²⁶⁸. Im Hinblick auf die Integrationsfähigkeit der Kulte erobeter oder befreundeter Völker ignorierte der Kaiser allerdings bewusst oder unbewusst den - im Gegensatz zu dem nach allen Seiten hin offenen Sonnenmonotheismus - eher hinderlichen universalen Absolutheitsanspruch des Christentums zugunsten der Option, das Reich durch die Förderung einer sich zunehmend überregional konsolidierenden, wenn auch zu seiner Zeit im arianischen Streit in verschiedene Bischofskirchen aufgesplittete Kirche unter dem Banner eines Gottes, der je nach aktueller bzw. individueller Situation als starker Sieghelfer oder als Heiland begriffen werden konnte, ideologisch einen zu können. Dies geht deutlich aus einem Schreiben Konstantins im Vorfeld des Konzils hervor:²⁶⁹

Als erstes war ich [...] bestrebt, die religiöse Einstellung aller Völker auf eine einzige Geisteshaltung hin zu vereinheitlichen [...]. Wenn ich nach meinen Wünschen eine umfassende Eintracht unter allen, die Gott verehren, zustande bringen könnte, dann würde auch die Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten im Einklang mit der frommen Gesinnung aller fruchtbare Änderung erfahren.

Hinzu kam für Konstantin die Notwendigkeit der Legitimation seiner uneingeschränkten Alleinherrschaft bzw. seiner neu gegründeten Familiendynastie, für die die Vielfalt polytheistischer Provinzialreligionen offensichtlich nicht geeignet war. Gerade dies aber versprach der christliche Monotheismus zu leisten: Konstantin war es 325 beim Konzil von Nizäa eher um Endergebnisse im Sinne eines reichseinheitlichen Kultes und weniger um die dogmatische Debatte gegangen, die der alexandrinische Presbyter Areios in Bezug auf die Göttlichkeit bzw. Wesensähnlichkeit des inkarnierten Logos Christus mit aus philosophischer Perspektive transzendent gedachten Gottvater entfacht hatte, aber er hatte dennoch die enge Analogie klar erfasst, die sein Biograph Bischof Eusebios von Caesarea zwischen Christus, dem himmlischen Herrscher und Richter, und ihm selbst, dem unumstrittenen Alleinherrscher des Römischen Reiches, hergestellt hatte. Kurz vor seinem Tod am 22. Mai 337 vom Ortsbischof Eusebios von Nikomedien getauft, ließ sich nämlich Kaiser Konstantin in der eigens zu diesem Zweck als monumentales

²⁶⁸ Gottlieb, Tradition und Neuerung in der Religionspolitik Kaiser Konstantins d. Gr., 100.

²⁶⁹ Euseb., VC II 65 (GCS Eusebios I,1 74,5-13 ed. Winkelmann) = Opitz, Urk. 17,1.

Mausoleum erbauten Apostelkirche in seiner Reichshauptstadt Konstantinopel in einem Sarkophag als dreizehnten Toten inmitten der zwölf Gedenkstelen der Apostel Jesu²⁷⁰ positionieren, und zwar mit je sechs Aposteln zu beiden Seiten, wie Eusebios zu berichten weiß.²⁷¹ Gemäß der Ideologie spätantiker Herrscher²⁷² identifizierte sich Konstantin damit in einer Art und Weise mit Christus, wie es nicht einmal Eusebios und auch nicht die byzantinische Kirche, die später Kaiser Konstantin als Heiligen "ἰσοάποστολος" verehrte,²⁷³ zu sagen wagte: interpretierte Eusebios den Wunsch Konstantins, nach seinem Ableben inmitten der christlichen Apostel zu ruhen, dahingehend, dass die Gebete der Gläubigen zu Ehren der Apostel als Interzessoren auch ihm im Sinne von Fürbitten zugute kämen,²⁷⁴ so knüpfte das Bestreben des ersten, kurz vor seinem Tode christlich getauften Kaisers ganz offensichtlich an die Tradition der paganen Augusti Diocletian und Galerius an, ihre Grabstätte mit dem Kultort ihres wirkmächtigen Schutzgottes in einen engen Zusammenhang zu bringen: Konstantins Wunsch bedeutete nichts Geringeres als seinen Anspruch gemäß römischer Tradition als *divus imperator* in ähnlicher Weise wie sein Leitgott, auf dessen Stärke sich seine Alleinherrschaft gestützt hatte bzw. dessen Eigenschaft der Unbesiegbarkeit er selbst teilte, verehrt zu werden, nämlich als "ἰσόχριστος", d.h. eben nicht in gleicher Weise wie die Apostel, sondern *christusgleich*.²⁷⁵

Diese Hinwendung des Kaisers Konstantin zum Christentum seiner Zeit und mit ihm die seiner gesamten Familie implizierte gesellschaftspolitisch zweifelsohne Veränderungen, denen allerdings angesichts der überwältigenden Mehrheit Altgläubiger im Römischen Reich Grenzen gesetzt waren: wie schon 313 nach der Kaiserkonferenz in Mailand blieb Konstantin, wie aus einem Schreiben an den Statthalter von Bythinien hervorgeht, gegenüber den bisherigen paganen Religionspraktiken weitgehend tolerant. Dieses Schreiben, das am 13. Juni 313 veröffentlicht wurde,²⁷⁶ garantierte nicht nur den Christen im Ostteil des Reiches die freie Religionsausübung und die Restitution konfiszierter christlicher Güter.²⁷⁷ Es

²⁷⁰ Reliquien der Apostel und der Apostelnachfolger wurden erst z. Zt. Constantius II. unter den Altar der Apostelkirche transformiert.

²⁷¹ Vgl. Euseb., VC IV 60 (GCS Euseb., I 1,144,23-145,2 ed. Winkelmann).

²⁷² Vgl. hierzu Martin, Jochen, Zum Selbstverständnis, zur Repräsentation und Macht des Kaisers in der Spätantike, in: Saeculum 35 (1984), 115-131.

²⁷³ Vgl. Wallraff, Christus verus Sol, 136, 139f; Vogt, Constantinus der Große, 370.

²⁷⁴ Vgl. Euseb., VC IV 60.

²⁷⁵ Vgl. Wallraff, Christus verus Sol, 135, sowie Leeb, Konstantin und Christus, 103-106.

²⁷⁶ Vgl. Lact., De mort. pers., 48,2-12 bzw. die griech. Übers. von Eusebios, HE X 5,2-8, die inhaltlich von der lateinischen Fassung des Laktanz nur wenig abweicht.

²⁷⁷ Vgl. Lact., De mort. pers., 48,7-10.

verfügte darüber hinaus, dass "*pro quiete temporis nostri*" keinem nichtchristlichen Priesteramt und keinem paganen Kult etwas weggenommen werden sollte²⁷⁸. Zwar wurde bereits in einem Gesetz von 319²⁷⁹ der Vollzug paganer Religionsausübung als "*praeteritae usurpationis officia*" gebrandmarkt, und in einem weiteren Gesetz von 323²⁸⁰ wurden die althergebrachten Kulte in Abgrenzung zu christlichen "*sanctissima lex*" als "*aliena superstitio*"²⁸¹ bezeichnet, aber dennoch erließ Kaiser Konstantin auch nach dem Sieg über Licinius 324, abgesehen von einzelnen Bestimmungen, die sich gegen ganz bestimmte politisch oder moralisch bedenkliche, hinter verschlossenen Türen betriebene und die öffentliche Ordnung gefährdende Praktiken wandten,²⁸² kein explizit gegen die bestehenden paganen Kulte gerichtetes Gesetz, auch wenn, wie Eusebios dezidiert herausstellte, Kaiser Konstantin die paganen Opfer ablehnte.²⁸³ Ein generelles Opferverbot hat Konstantin also nicht verfügt,²⁸⁴ ganz im Gegenteil garantierte 324 zwei Proklamationen Konstantins, nämlich ein an alle Bewohner der Ostprovinzen gerichtetes Restitutionsedikt zugunsten der Christen und ein Schreiben Kaiser Konstantins an die Bewohner aller Reichsprovinzen Kultfreiheit für alle Bürger des Römischen Reiches.²⁸⁵ Dies wurde von dem paganen Rhetor Libanios bestätigt, der versicherte, Kaiser Konstantin habe als *pontifex maximus* die Privilegien paganer Priesterschaften bestätigt und damit die traditionellen polytheistischen Kultformen weiterhin bestehen lassen.²⁸⁶

Es war nun aber die einmalige Chance der Christen, die öffentliche Hinwendung Kaiser Konstantins zum Christengott zu ihren Gunsten zu interpretieren: anders als der Sieg bei der Schlacht an der Milvischen Brücke gegen Maxentius, der den Christen nicht feindlich gesinnt war, hatte sich zwölf Jahre später eindeutig der

²⁷⁸ Vgl. Lact., De mort. pers., 48,6.

²⁷⁹ Vgl. CTh IX 16,2.

²⁸⁰ Vgl. CTh IX 2,5.

²⁸¹ Vgl. Girardet, Die Konstantinische Wende, 122.

²⁸² So lässt der Kaiser die Tempelprostitution verbieten, und 318 den Schadenszauber, Heilmagie bleibt aber erlaubt (vgl. CTh IX 16,3); 319 werden private Haruspizin verboten (vgl. CTh IX,16,1 u. 2).

²⁸³ Vgl. Euseb., VC I 48; VC III 15; LC II 5ff.

²⁸⁴ Das behauptet allerdings Eusebios, vgl. Euseb., VC II 44f.; III 48; 55ff. - Vgl. zu der Anfangszeile "*cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania*" im Gesetzestext von CTh XVI 10,2, der 341 nahe legt, Konstantin habe zuvor schon die paganen Kulte als Aberglauben verboten, Girardet, Die Konstantinische Wende, 128f.: Konstantin trifft lediglich bestimmte Einzelmaßnahmen, so z.B. 323 das Verbot der Opfer der Magistrate bei Amtshandlungen und im Zusammenhang mit dem Kaiserkult (vgl. CTh XVI 2,5; Euseb., VC II 44f.). - Zur Frage des Verbots heidnischer Opfer vgl. Barnes, Constantine and Eusebius, 210f.; dagegen Errington, Malcolm R., Constantine and the Pagans, in: 1988 (GRBS; 29), 309-318.

²⁸⁵ Vgl. Euseb., VC II 24-42 u. 48-60.

²⁸⁶ Vgl. Lib., or. 30,6 bzw. 30,3; vgl. CTh XIII 1,24 vom August 335 und CTh XII 5,2 von 337.

Triumph über Licinius im Zusammenhang mit dem Christentum ergeben.²⁸⁷ Jetzt, nach dem Sieg über Licinius, erschien Konstantins Sieg über Maxentius aus dem Jahr 312 und sein anschließender Aufstieg zum Alleinherrscher des Römischen Reiches retrospectiv zugleich der Sieg des christlichen Gottes zu sein. Dieser Sichtweise der Ereignisse entspricht Eusebios' Interpretation eines vermutlich vor der Consecratio der zweiten Kaiserstadt Konstantinopel am 11. Mai 330 entstandenen Gemäldes über dem Eingangsportal des Kaiserpalastes, das den Kaiser und seine Söhne mit einem sich zu ihren Füßen windenden, durchbohrten Drachen darstellt, während über den dargestellten Personen das "siegbringende Zeichen"²⁸⁸ - Eusebios meint hier offensichtlich das Labarum als Sieges- oder Triumphzeichen - schwebt. Demnach ließ Konstantin zu dieser Zeit sich und die durch seine Söhne begründete Dynastie durch die offizielle Herrschaftspropaganda als christlicher Kaiser feiern: er hatte nicht mit dem paganen Lichtgott *Sol invictus*, sondern mit Christus als Schlachtenhelfer zum Nutzen des Römischen Reiches entscheidende Siege errungen. Diesen Blickwinkel verdeutlicht auch ein ca. 327/328 in Konstantins neuer Hauptstadt geprägter Bronzenummus mit einem ganz ähnlichen Motiv, nämlich mit dem Schriftzug *spes publica*, der eine mit Christogramm geschmückte Standarte zeigt, deren Schaft auf einer sich windenden Schlange steht: während im paganen Kontext die Schlange Symbol und Attribut des griechischen Heilgottes Asklepios und der römischen Heilgöttin Salus darstellte, symbolisierte die getötete Schlange im biblischen Sinne bzw. im jüdisch-christlichen Kontext die Überwindung allen Übels und zugleich die Überwindung des paganen Inbegriffs individuellen und öffentlichen Wohlergehens, der nun besiegt am Boden lag.²⁸⁹ Damit hatte Kaiser Konstantin aus christlicher Sicht *den* entscheidenden Sieg errungen, nämlich den Sieg über das sogenannte Heidentum. Vor allem Bischof Eusebios ließ infolgedessen den Soldatenkaiser Konstantin zum allerchristlichsten Kaiser werden: er mühte sich nicht nur, seinem Protagonisten in der *vita Constantini* eine christliche Herkunft zu konstruieren, indem er Konstantin zitiert, der gesagt habe, sein Vater Constantius Chlorus habe "mit bewundernswerter Frömmigkeit in allen seinen Taten den Retter-

²⁸⁷ Vgl. das Schreiben Konstantins an die östl. Provinzen von 324, überliefert bei Euseb., VC II 24.

²⁸⁸ Vgl. Euseb., VC III 3; Leeb, Konstantin und Christus, 49f.; Anm. 1 u.6.

²⁸⁹ Vgl. Overbeck, Bernhard, Christliche Symbolik auf spätrömischen Münzen, in: Gottlieb, Gunther - Pedro Barceló [Hgg.], Christen und Heiden in Staat und Gesellschaft des zweiten bis vierten Jahrhunderts. Gedanken und Thesen zu einem schwierigen Verhältnis (Schriften der Philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg; 44), München 1992, 131-149, 135, 140, 144.

Gott angerufen"²⁹⁰, und dabei geflissentlich übergeht, dass mit "Retter-Gott" ebenso Apollo, *Sol invictus* oder Mithras bezeichnet werden konnte,²⁹¹ sondern der christliche Bischof wies darüber hinaus der Religionspolitik Konstantins eine dezidiert heilsgeschichtliche Bedeutung zu.

Die Sichtweise des Kaiserbiographen Eusebios von Caesarea, der die konstantinischen Bilder bzw. Münzprägungen der kaiserlichen Herrschaftspropaganda vorzugsweise christlich interpretierte, aber die Beschreibung der Apotheose Kaiser Konstantins, die auf der wichtigsten der vier Konsekrationsmünzen abgebildet ist und Konstantin so auf der Quadriga stehend darstellt, dass ein zeitgenössischer Betrachter den verstorbenen Kaiser in Haltung und Gestus an den römischen Sonnengott *Sol invictus* erinnern musste,²⁹² besser verschweigt, entsprach somit der Retrospektive der christlichen Sieger. Sie wird besonders in der politischen Theologie²⁹³ des Eusebios deutlich, welche die Geschichtsschreibung im Hinblick auf die sog. "Konstantinische Wende", d.h. dem Wechsel von den althergebrachten Formen pagner Religiosität zu einem mit diesen im Gegensatz stehenden Christentum, bis in die heutige Zeit geprägt hat.

2.6.1.3 Die politische Theologie Bischofs Eusebios von Caesarea

Der um 260 n. Chr. geborene Eusebios war in zweifacher Hinsicht eine Schwellenfigur, nämlich zum einen in Bezug auf das machtpolitische Verhältnis von Römischer Staat und der sich etablierenden Kirche und zum anderen hinsichtlich des arianischen Streits, bei dem der spätere Bischof von Caesarea in der Tradition des

²⁹⁰ Vgl. VC II 49; VC I 12-18.

²⁹¹ Dies würde den Präferenzen Constantius' I. nach dem Zeugnis seiner Münzprägungen und der Panegyrici Latini eher entsprechen, vgl. Barceló, Pedro, Die Religionspolitik Kaiser Constantins des Großen vor der Schlacht von 312, in: Hermes 116 (1988), 79, Anm. 13.

²⁹² Vgl. Euseb., VC IV 73 bzw. Kötzsche-Breitenbruch, Lieselotte, Die Darstellung der Himmelfahrt Constantins des Großen, in: Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stüiber (JbAC. E. 9), Münster 1982, 215-224, 217: christliche Interpretationen zogen eine Parallele zur Himmelfahrt des alttestamentlichen Elias.

²⁹³ Der Terminus "politische Theologie", geprägt von dem russischen Anarchisten Bakunin, der sowohl die Existenz Gottes als auch den universalen Anspruch des römischen Katholizismus ablehnte, wurde neu definiert von dem Staatsrechtler Carl Schmitt (Politische Theologie, München/Leipzig 1922/1934). Der Theologe Erik Peterson griff diesen Begriff im Hinblick auf den (christlichen) Monotheismus wieder auf (Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum. Leipzig 1935; vgl. dazu kritisch Schindler, Alfred [Hrsg.], "Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie, Gütersloh 1978), Schmitt, Carl, Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie; Berlin 1970, 68-88 (Kap. "Eusebius als der Prototyp Politischer Theologie"); zum Problem der Absolutheitsansprüche monotheistischer Religionen neuerdings Assmann, Jan, Monotheismus und die Sprache der Gewalt, Wien 2007; vgl. auch die Aufsätze im Sammelband von Palmer, Gesine [Hrsg.], Fragen nach dem einen Gott. Die Montheismusdebatte im Kontext, Tübingen 2007.

Origenes die Position eines gemäßigten Subordinationismus einnahm.²⁹⁴ Eusebios wuchs zur Zeit der von Kaiser Gallienus initiierten, etwa vierzig Jahre dauernden Pause zwischen den Christenverfolgungen der Kaiser Decius und Valerian und der diocletianischen Tetrarchie auf,²⁹⁵ die es den christlichen Stadtgemeinden mit ihren Bischöfen ermöglichte, Vermögen zu bilden, ihre Organisationsstrukturen zu verbessern und an Prestige innerhalb ihrer städtischen Gesellschaften zu gewinnen. Seine Jugend- und Ausbildungsjahre hatte Eusebios in der Zeit der umfassenden Reichskrise des dritten Jahrhunderts bei Pamphilus verbracht, der die Bibliothek des berühmten Origenes in Caesarea ausbaute.

Der äußerst gebildete Origenes (ca. 185-254), der 230 von Alexandria nach Caesarea in Palästina übergesiedelt war, hatte in Anlehnung an die zeitgenössische Philosophie eine Stufung des Göttlichen in drei Hypostasen gelehrt, wobei er die höchsten Hypostase als "ungezeugt"²⁹⁶, d.h. als selbstursprüngliches Prinzip angenommen hatte, das allein die "ungezeugte Ursache des Alls"²⁹⁷, der "Ursprung aller Dinge"²⁹⁸, und somit als Einziges unbegreiflich, unermesslich²⁹⁹ und unsagbar³⁰⁰ zu verstehen war. Mit dem Versuch, den Heiligen Geist als *dritte* Hypostase zum ewig gezeugten Logos und zum selbstursprünglichen Prinzip Gottes in Beziehung zu setzen, hatte Origenes darüber hinaus bereits Mitte des dritten Jahrhunderts die Diskussion der Christen um eine zu Beginn des vierten Jahrhunderts *zweistufige* Gotteslehre bezüglich Gottvater und seinem Christus, dem inkarnierten Logos, zu eine "Drei-Hypostasen-Theologie" weitergeführt.³⁰¹

Der Exeget und Historiker Eusebios lernte Kaiser Konstantin 325 beim Konzil von Nizäa kennen, als er sich, nachdem er wegen seiner in Anlehnung an Origenes' subordinatianischen "Drei-Hypostasen-Lehre" bzw. als Sympatisant der Theologie des Areios von der antiarianischen Fraktion bei einer dem Nicaenum vorausgehenden

²⁹⁴ Vgl. Just, Patricia, *Imperator et Episcopus. Zum Verhältnis von Staatsgewalt und christlicher Kirche zwischen dem 1. Konzil von Nicaea (325) und dem 1. Konzil von Konstantinopel (381)* (PawB; 8), Stuttgart 2003, 20.

²⁹⁵ Vgl. Euseb., HE VIII 1,1-6; dazu Barnes, *Constantine and Eusebius*, 147; Molthagen, *Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert*, 98-100.

²⁹⁶ Origenes, In Ioan. II 10,75.

²⁹⁷ Origenes, In Ioan. II 2,14.

²⁹⁸ Origenes, *De Princ.* I 1,6.

²⁹⁹ Vgl. Origenes, *De Princ.* I 1,5.

³⁰⁰ Vgl. Origenes, *c. Cels.* VII 43.

³⁰¹ Vgl. Ziebritzki, Hennig, *Heiliger Geist und Weltseele. Das Problem der dritten Hypostase bei Origenes, Plotin und ihren Vorläufern* (BHTh; 84), Tübingen 1994, 136-139.

Synode in Antiochia 324/325 exkommuniziert worden war,³⁰² durch die Vorlage eines Glaubensbekenntnisses als rechthgläubig zu verteidigen mußte.³⁰³ Dabei gelang es Eusebios, Kaiser Konstantin durch seine Gelehrsamkeit sowie sein rhetorisches und diplomatisches Geschick zu beeindrucken. Eusebios bestärkte den Kaiser, zum Nutzen des Reiches und zugunsten einer neuen Dynastie an dem bei mehreren Schlachten als wirkmächtig erprobten Christengott festzuhalten. Obwohl Konstantin und Eusebios insgesamt nur vier Mal zusammentrafen,³⁰⁴ beriet und beeinflusste er den Kaiser, der sich, um gegen theologische Spitzfindigkeiten und Ausschließlichkeitsansprüche streitender Bischofparteien Kompromisse finden zu können, auf die Kompetenz des stets diplomatischen Gelehrten stützte. Konstantin hatte nämlich mit der Herrschaft über die Osthälfte des Römischen Reiches ein Christentum geerbt, das dort nicht nur mehr Anhänger zählte und dem damit nicht nur religionspolitisch eine größere Bedeutung zukam als im Westen, sondern das darüber hinaus bezüglich der Gotteslehre auf dem griechisch-philosophischen Hintergrund metaphysischer Spekulationen bei weitem theologisch ausgefeilter war als in der westlichen Hälfte des Imperiums.

Nach dem Sieg über Licinius hatte der Kaiser zunächst in einem Brief an Bischof Alexander von Alexandrien und seinen Presbyter Areios zu verstehen gegeben, dass er den Streit um die christliche Gotteslehre, ob der im historischen Ereignis Jesus von Nazareth immanent gedachte Christus mit dem transzendenten Gottvater wesensgleich oder nur wesensähnlich (oder gar unähnlich dem Wesen nach) zu denken war, im Grunde für überflüssig hielt.³⁰⁵ Als sich allerdings der Kaiser zur Schlichtung dieses Konflikts, der sich in der Osthälfte des Reiches rasch ausbreitete, nach vergeblichen Vermittlungsversuchen im Interesse des einheitlichen Kultvollzuges für den Christengott schließlich genötigt sah, eine allgemeine Synode

³⁰² Dies belegt der nur syrisch überlieferte Brief dieser Synode von Antiochien an Bischof Alexander von Konstantinopel, falls dieses Dokument einer vornizänischen Synode authentisch ist; vgl. Abramowski, Luise, Die Synode von Antiochien und ihr Symbol, in: ZKG 86 (1975), 356-366; Strutwolf, Holger, Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismusrezeption und Wirkungsgeschichte (FKDG; 72), Göttingen 1999, 31; Moreau, Jean, Art. Eusebios von Caesarea, in: RAC, Bd. VI, Stuttgart 1966, 1052-1088.

³⁰³ Auf die von Bischof Alexander gegen den Presbyter Arius verfügte Exkommunikation hatte Eusebios von Caesarea mit der ausdrücklichen Anerkennung des arianischen Bekenntnisses reagiert.

³⁰⁴ Vgl. Barnes, Constantine and Eusebios, 266: Eusebios hat Konstantin bei vier Gelegenheiten getroffen, 325 beim Konzil von Nizäa, 327 in Nikomedien, 335 in Tyrus bei Jerusalem sowie 336 in Konstantinopel; vgl. auch Leeb, Konstantin und Christus, 166f.

³⁰⁵ Dem Kaiser schien im Hinblick auf die Einheit des christlichen Kultes die verbindliche Festlegung des Ostertermins viel wichtiger, wie deutlich aus einem Brief Konstantins nach dem Konzil von Nizäa hervorgeht, vgl. Euseb., VC III 17-20 bzw. Opitz, Urk. 26.

nach Nizäa einzuberufen, war es Eusebios, dem es gelang, Konstantin in der notwendigen Entscheidungsfindung zu beeinflussen und anschließend den Kaiser zugunsten der christlichen Sichtweise der Ereignisse in den Dienst zu nehmen.

Weil seit der öffentlichen Anerkennung als *religio licita* durch das Edikt Kaiser Galerius' im Jahre 311 dem Christentum eine hohe gesellschaftspolitische Relevanz zukam, musste beim Konzil von Nizäa für den christlichen, nun staatstragenden Kult nicht nur eine dogmatische Entscheidung getroffen werden, sondern darüber hinaus die juristische Position der bischöflichen Teilkirchen innerhalb des Staates einerseits vom Kaiser, der für die Stabilität des Reiches und damit auch für dessen religiöse Absicherung zu sorgen hatte, und andererseits von den christlichen Bischöfen an der Spitze ihrer städtisch verfassten und Mitte des vierten Jahrhunderts bereits gut organisierten Gemeinden definiert werden. Folgerichtig übernahm Kaiser Konstantin 325 bei diesem Reichskonzil von Nizäa die Rolle des Vorsitzenden. Gemäß seiner Selbstaussage, von der Eusebios berichtet, handelte Konstantin wie ein "ἐπίσκοπος τῶν ἐκτὸς ὑπὸ θεοῦ"³⁰⁶, also wie ein "Bischof" aller äußeren, übergreifenden Angelegenheiten. Konstantins Rolle war damit laut Eusebios als "κοινὸς ἐπίσκοπος"³⁰⁷ zu verstehen, also als die eines "christlichen" *pontifex maximus*, der wie ein allgemeiner Vorsitzender oder Vorsteher, eben als ἐπίσκοπος³⁰⁸ handelte, und zwar in gleicher Weise, wie er ἐπίσκοπος der paganen *pontifices* war.³⁰⁹ Dabei konnte der Kaiser die christlichen Würdenträger in ihrer Kompetenz für die internen Fragen ihrer bischöflichen Teilkirchen zwar weitgehend anerkennen. Jedoch implizierte Konstantins Verständnis' eines κοινὸς ἐπίσκοπος bzw. eines *pontifex maximus* nicht nur, das allgemeine Reichskonzil, zu der ranghohe christliche Würdenträger aus der gesamten Oikumene, d.h. der griechisch-römisch zivilisierten Welt, geladen waren, in seinem kaiserlichen Palast nahe bei Nizäa abzuhalten, sondern den ca. 250 überwiegend bischöflichen Teilnehmern die zu diskutierenden Themen vorzugeben und selbst an den Beratungen teilzunehmen.³¹⁰ Laut Eusebios war es sogar Kaiser

³⁰⁶ Euseb., VC IV 24.

³⁰⁷ Euseb., VC I 44.

³⁰⁸ Zur Bedeutung des Terminus ἐπίσκοπος i. S. von "Vorsteher" im griechischen und lateinischen Sprachraum vgl. Beyer, Hermann W. – Heinrich Karpp, Art. Bischof, in: RAC, Bd. II, Stuttgart 1954, 394-407, insbes. 394-399.

³⁰⁹ Vgl. Brennecke, Hanns C., Bischofsversammlung und Reichssynode. Das Synodalwesen im Umbruch der Konstantinischen Zeit, in: Einheit der Kirche in vorkonstantinischer Zeit. Vorträge, gehalten bei der Patristischen Arbeitsgemeinschaft, 2.-4. Januar 1985 in Bern, in: Oikonomia 25 (1989), 35-53, 52.

³¹⁰ Vgl. den Brief des Eusebios an seine Heimatgemeinde (Opitz, Urk. 22,7) sowie Giradet, Klaus M., Der Vorsitzende des Konzils von Nicaea (325) – Kaiser Konstantin d. Gr., in: Dietz, Karl [Hrsg.],

Konstantin selbst, der auf der Einfügung des berühmten "ὁμοούσιος" zur Charakterisierung des Verhältnisses zwischen Gottvater und Sohn bestand.³¹¹

Ohne die Formulierung "ὁμοούσιος" genauer auszuführen, hatten sich damit die Bischöfe in Übereinstimmung mit dem Kaiser entgegen der subordinatianischen Mehrheitstheologie, wie sie bisher in Anlehnung an die Theologie des Origenes im Vorfeld des Konzils von Nizäa in unterschiedlichen Varianten nicht nur von dem alexandrinischen Presbyter Areios, sondern auch von zahlreichen Bischöfen im Osten des Römischen Imperiums diskutiert worden war, entschieden. Kaiser Konstantin, der seine Alleinherrschaft über das Römische Imperium in direkten Bezug zur Sieghaftigkeit seines Leitgottes Christus setzte, hatte nämlich eines sicherlich sehr genau erkannt: wenn Christus sich in entscheidenden Schlachten stärker als selbst Jupiter erwiesen hatte, so musste er alle bekannten Gottheiten überragen und eines Wesens sein mit jener höchsten Gottheit, die die Christen "Gottvater" nannten. Deshalb bestand Konstantin auf der Einheit der christlichen Gottheit unter Zurückweisung jeglicher subordinatianischer oder "Mehr-Hypostasen-Lehren" - und gleichzeitig auf der Einigkeit der christlichen Bischöfe hinsichtlich des nun wichtigsten staatstragenden Kultes.³¹²

Allerdings hatte angesichts der vergangenen dreihundert Jahre, in denen die Christen im Römischen Staat bestenfalls geduldet wurden, die christliche Lehre noch keine klare Vorstellung darüber entwickelt, welche Position der Kaiser innerhalb der Kirche einnehmen sollte. Dieses Vakuum sollte als erster Bischof Eusebios von Caesarea füllen, der die von Diocletian 303 eingeleitete, etwa zehn Jahre dauernde Verfolgungszeit miterlebt hatte. Eusebios, der bereits vor der Zeit der konstantinischen Alleinherrschaft sowohl das Imperium Romanum als auch das Kaisertum bejahte, indem er die zeitliche Übereinstimmung der Inkarnation des Logos und den Beginn der Römischen Kaiserzeit als göttlichen Providentialismus deutete,³¹³ hielt in seinen Schriften die Chance fest, die sich den Christen unverhofft mit einem das Christentum bevorzugenden Alleinherrscher an der Spitze der

Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum. FS für Adolf Lippold, Würzburg 1993, 331-360, 335-351.

³¹¹ Vgl. den Brief des Eusebios an seine Heimatgemeinde (Opitz, Urk. 22,7, p. 44,3f. u. 44,8f.).

³¹² Dies belegt folgendes Zitat aus dem Brief des Kaisers an Areios, den er wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen wissen wollte: "Du nun glaubst schlecht, wenn Du meinst, eine fremde Hypostase [für den Gottessohn – U.H.] annehmen zu müssen. Ich weiß, dass das Wesen des Vaters und des Sohnes [...] ein einziges Wesen ist"; vgl. den Brief des Kaisers Konstantin an Areios und seine Anhänger (Opitz, Urk. 34,13f., p. 70,28-71,6).

³¹³ Vgl. Euseb., HE I 2,17-23.

Römischen Weltmacht bot. Dabei besteht die theologische Leistung des Eusebios' hinsichtlich des Römischen Kaisertums darin, das Leben und Wirken Konstantins, der nie an einem christlichen Gottesdienst teilgenommen hatte und bis kurz vor seinem Tod weder Katechumene noch getauft war, in seiner 335/6 bzw. 337, also erst nach dem Tod des Kaisers relativ spät verfassten Schrift, nämlich in der Tricennalienrede (*Laus Constantini*)³¹⁴ bzw. in seinem als biographisch gestalteten Panegyricus *De vita Constantini*³¹⁵ den Kaiser als einen, der handelt "οἶά τις ἐπίσκοπος ἐκ τοῦ θεοῦ καθεστάμενος"³¹⁶ zu charakterisieren, also "wie ein von Gott eingesetzter Bischof", der - außerhalb jeder amtlichen Ordnung der Kirche stehend - wie Christus selbst seine Autorität unmittelbar von Gott ableiten kann.³¹⁷ Dabei sah Eusebios als christlicher Theologe in Anknüpfung an die Logoslehre des Origenes, die er mit dem stoischen Gedanken von der Allgegenwart Gottes in der Welt verband, den Sinn der Weltordnung in ihrer Gestaltung durch den Logos, der sich in der Inkarnation Christi geoffenbart hatte und der mit Kaiser Konstantin als Werkzeug der Vorsehung auf den Höhepunkt der Weltgeschichte, nämlich auf die entgültige Herrschaft des christlichen Logos, zustrebte. Deshalb vergleicht Bischof Eusebios 336 anlässlich der Tricennalienrede für den Kaiser diesen voller Dankbarkeit über den Beginn der staatlichen Förderung des Christentums mit dem Logos Christus, der "ἥλιος δικαιοσύνης"³¹⁸, d.h. mit der "Sonne der Gerechtigkeit". Eusebios begreift Konstantin in Analogie zum zugleich transzendenten und immanenten Christus, dem μέγας ἀρχιερέυς im Hebräerbrief,³¹⁹ der als σωτήρ in der Welt wirkt. Seiner Meinung nach ist Kaiser Konstantin als Abbild des Urbildes Christi, der aufgrund seines

³¹⁴ Vgl. Euseb., LC I-XI u. XI-XVIII.

³¹⁵ Vgl. Drake, Harold A., What Eusebius knew. The genesis of the Vita Constantini, in: CP (1988), 20-38.

³¹⁶ Euseb., VC I 44.

³¹⁷ Vgl. die beiden Aufsätze von Straub, Johannes, Konstantin als κοινὸς ἐπίσκοπος, sowie Kaiser Konstantin als ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός, in: Ders., Regeneratio Imperii. Aufsätze über Roms Kaisertum und Reich im Spiegel der heidnischen und christlichen Publizistik, Darmstadt 1972, 134-158 bzw. 119-133. – Vgl. Girardet, Klaus M., Das christliche Priestertum Konstantins d. Gr. Ein Aspekt der Herrscheridee des Eusebios von Caesarea, in: Chiron 10 (1980), 569-592, 570.

³¹⁸ LC III 4, S. 201,7-18; VI 20, S. 211,25f. – Vgl. Farina, Raffaello, L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea, Zürich 1966, 199f.

³¹⁹ Vgl. Hebr. 4,14 bzw. 7,1-28. – Vgl. zum Hebräerbrief Pokorný, Petr – Ulrich Heckel, Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick, Tübingen 2007, 672-689. – In Hebr. 7,1-28 wird Jesus als Hoherpriester thematisiert, 8,1-9,28 beschreibt die Art seines Dienstes, und 10,1-18 sein einmaliges Opfer, das den "Neuen Bund" gemäß Jer 31,31-34 bzw. die Überbietung der alttestamentlichen Heilsordnung durch Christus versinnbildlicht, dessen Priestertum nach der Ordnung des Melchisedeks (Gen 14,17-20 bzw. Ps 110,4) dem aaronitisch-levitischen Amtspriestertum und dem mosaischen Gesetz überlegen ist (Hebr 7,1-10).

Selbstopfers Hohepriester nach der Ordnung des Melchisedeks³²⁰ ist, ebenfalls "τῆς θουσίας ἱεροφαντῆς"³²¹, weil er sich wie Christus selbst opfert: rettet der Logos Christus die Menschheit, indem er gemäß des Hebräerbriefes als Opfer und Opferer zugleich sich selbst zum Sühneopfer darbringt und so zum σωτήρ wird, so opfert Kaiser Konstantin seine Seele, seinen Geist als

das größte Opfer (μέγιστον ἱερείον), als Haupt- und Erstlingsopfer (ἀκροθίνιον) für die ihm anvertraute Menschheit, die Seelen all derer übertreffend, die er über sich selbst bzw. seine eigene Seele hinaus dem Gott der Christen opfert, indem er als <guter Hirte> zur Gotteserkenntnis und Frömmigkeit anleitet.³²²

Damit ist Konstantin nach Meinung des Eusebios wie Christus im Hebräerbrief Hohepriester, der der amtlichen Legitimation bzw. der Taufe nicht bedarf, um der christlichen Kirche als *episcopus episcoporum* vorzustehen.

Auch in der *vita Constantini* stellt Eusebios Konstantin als das schlechthinnige Beispiel eines christlichen Kaisers vor,³²³ dessen Sieghaftigkeit als Lohn der christlichen Frömmigkeit erscheint³²⁴ und der alles daran setzt, das Christentum zu verbreiten,³²⁵ indem er Kirchen baut, Synoden einberuft, als Schlichter innerkirchlicher Streitigkeiten in Aktion tritt und christliche Beamte einsetzt.³²⁶ Auf Eusebios von Caesarea geht deshalb mehr noch als auf Laktanz die Stilisierung Konstantins zum allerchristlichsten Kaiser zurück, denn gemäß des theologischen und politischen Verständnisses des einflussreichen Bischofs unterschied sich zwar die irdische Macht Konstantins, dessen Herrschaft analog zu einer ideal organisiert gedachten Kirchengemeinschaft Abbild der himmlischen Königsherrschaft des Logos Christus war, von der Macht des ewigen Logos, nach dessen Königsherrschaft, wie der Bischof meinte, sich die christliche Kirche ausrichtete. Dennoch bestand aber Hoffnung, dass *imperium* und *sacerdotium* einst zur christlichen Eintracht finden, so Eusebios.³²⁷

³²⁰ Melchisedek, der König der Gerechtigkeit und des Friedens, ist gemäß Gen 14,18 zugleich "Priester des Höchsten Gottes", und damit Symbol für die Einheit von Herrschaft und Priestertum.

³²¹ Euseb., LC III.

³²² Euseb., LC II. - Übers. vgl. Girardet, Das christliche Priestertum Konstantins d. Gr., 581f.

³²³ Vgl. Euseb., VC I 4.

³²⁴ Vgl. Euseb., VC I 8; vgl. auch LC X 7.

³²⁵ Vgl. Euseb., VC II 23 u. VC IV 1.

³²⁶ Vgl. Euseb., VC III, 1 u. VC IV 75. - Natürlich mangelte es Kaiser Konstantin laut Eusebios nicht an christlicher Demut, vielmehr wies er einen Bischof zurecht, der ihn über die Maßen gelobt hatte, und während das Konzil von Nizäa tagt, bleibt Konstantin aus Respekt vor den Bischöfen entgegen den Vorschriften seines eigenen Hofzeremoniells sogar stehen; vgl. Euseb., VC IV 48 bzw. VC III 10; hierzu auch Leeb, Konstantin und Christus, 173.

³²⁷ Vgl. Euseb., LC II 1-5 u. LC VII 9-13; Vogt, Joseph, Art. Constantinus der Große, in: RAC, Bd. III, Stuttgart 1957, 305-369, 356; sowie Ders., Das Römische Weltreich im Zeitalter Konstantins des Großen – Wirklichkeit und Idee, in: Saeculum 9 (1958), 308-321, 318.

2.6.1.4 Zusammenfassung: Zur Religionspolitik Kaiser Konstantins

Konstantins Motivation, das Christentum zum zentralen Bestandteil seiner Religions- und Reichspolitik zu machen, liegt klar auf der Hand: gerade weil es den Bischöfen zu Lebzeiten Konstantins noch nicht gelungen war, den spezifisch christlichen Gottesbegriff verbindlich trinitarisch zu fassen, bot die Vorstellung einer allmächtigen höchsten Gottheit, in der Welt repräsentiert durch Christus, den starken Sieghelfer und der "Sonne der Gerechtigkeit", einerseits einen willkommenen Anknüpfungspunkt zur zeitgenössischen, weitgehend unspezifischen Vorstellung eines obersten Sonnengottes und andererseits auf andere Weise als die arbeitsteilig gedachten polytheistischen Gottheiten im Interesse Einheit des Römischen Imperiums eine einzige starke Identifikationsmöglichkeit für den Alleinherrscher Konstantin und seine Sieghaftigkeit.³²⁸ So bot sich für Kaiser Konstantin mit dem schleichenden Übergang von der Verehrung des *Sol invictus* zum zeitgenössischen Christentum die einmalige Gelegenheit, seine einzigartige Stellung und die Bedeutung seiner eigenen Familiendynastie sakral zu begründen. Dabei entsprach dem Weltherrschaftsanspruch Konstantins bzw. des Römischen Reiches der Universalismus des Christentums, wie er im neutestamentlichen Taufbefehl zum Ausdruck kommt.³²⁹ Entsprechend des althergebrachten *do-ut-des*-Prinzips zur Dankbarkeit verpflichtet, baute Kaiser Konstantin für die nun bedeutendste staatstragende Gottheit "christliche Tempel", d.h. Kirchen, die zugleich der Herrschaftspropaganda seiner Familie dienten, und weil Konstantin mit der Ausweitung seines Amtes als *pontifex maximus* auf den christlichen Kult an die seit Ende des dritten vorchristlichen Jahrhunderts selbstverständliche Verbindung zwischen Politik und Religion anknüpfte, wurden während seiner Regierungszeit die Beschlüsse der christlichen Konzilien zu Reichsgesetzen,³³⁰ wie bereits in Rom 313, aber auch bei der Synode von Arles 314, als der Kaiser im Bemühen, die donatistischen Streitigkeiten in den afrikanischen Provinzen zu schlichten, mit der Erfindung des Reichskonzils über die bisher üblichen Regionalsynoden der Bischöfe hinaus ein offizielles reichsverbindliches Gremium schuf. Diesem bischöflichen Entscheidungsgremium sollte unter der Schirmherrschaft des Kaisers künftig eine große Bedeutung zukommen, so v.a. 325 beim Konzil in seinem Palast in die Nähe der Residenz Nizäa, als auf Betreiben Konstantins ungeachtet der subordinatianischen Mehrheitstheologie der Bischöfe im

³²⁸ Vgl. Wallraff, Christus versus Sol, 136f.

³²⁹ Nämlich Mt 28,19f. par. Mk 16,15; vgl. Girardet, Die Konstantinische Wende, 112, 115.

³³⁰ Vgl. Euseb., VC IV 27. – Vgl. dazu Girardet, Die Konstantinische Wende, 86f.

Osten des Römischen Reiches mit dem Begriff "ὁμοούσιος" bezüglich der christlichen Gotteslehre zum ersten Mal in der Geschichte des Christentums eine reichsverbindliche Entscheidung getroffen wurde.

Der christliche Bischof Eusebios war der erste, der die Chance erkannt hatte, die sich mit der Förderung des Christentums durch Konstantin bzw. mit dessen unbedingtem Willen zum Aufstieg als Alleinherrscher des Römischen Reiches und der dazu notwendigen Legitimation seiner neuen Familiendynastie für das Christentum ergeben hatte. Vielleicht war dem Bischof, der diese einmalige Gelegenheit mit dem Schlagwort "ein Gott, ein Reich, ein Kaiser"³³¹ umriss, noch vor Konstantin klar geworden, dass im Gegensatz zu den exklusiven Mysterienkulten, die ähnliche Bedürfnisse nach persönlicher Religiosität zu befriedigen versprachen wie der christliche Glaube, allein das Christentum die Möglichkeit bot, die freien, bisher nichtchristlichen, seit der *constitutio Antoniniana* aus dem Jahr 212 zu Vollbürgern erklärten Bewohner des Römischen Imperiums mit ihren vielfältigen Formen der Verehrung des Göttlichen unter der *einen* Herrschaft des christlichen Logos und der Kirche in das Reich zu integrieren. Jedenfalls sollte die Sichtweise des Eusebios die retrospektive, christliche Geschichtsschreibung maßgeblich beeinflussen.

Kaiser Konstantin selbst war jedoch bis zu seinem Tod auf die Loyalität der hohen Verwaltungsbeamten des Römischen Reiches angewiesen, die nach wie vor die traditionellen Kulte pflegten. Noch Jahrzehnte nach der sog. "Konstantinischen Wende" bekannte sich nämlich die Mehrheit der Soldaten in der Armee des Römischen Reiches nicht zum Christentum.³³²

Auch wenn die christliche Partei am kaiserlichen Hofe Konstantins die Oberhand zu gewinnen schien, als der neuplatonische Philosoph Sopatros 331 kurzerhand exekutiert wurde, nachdem ihm vorgeworfen worden war, durch magische Beschwörung in der vom Kaiser im Mai 330 zur neuen kaiserlichen Residenz erhobenen Stadt Konstantinopel eine Hungersnot hervorgerufen zu haben,³³³ ist aber für die rasche Ausbreitung des Christentums im Römischen Reich nach dem Tode Konstantins 337 v.a. maßgeblich, dass Konstantin alle seine vier Söhne christlich erziehen ließ, so außer den 326 hingerichteten Crispus auch dessen

³³¹ Euseb., VC I 5,6,24; VC II 19; vgl. auch Euseb., LC III 3-6; XVI 3-7.

³³² Vgl. Haehling, Raban von, Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des Römischen Reiches seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie (324-450 bzw. 455 n. Chr.), Bonn 1978, 522-536; Alföldi, Andreas, The Conversion of Constantine and Pagan Rome, Oxford ²1969, 102; MacMullen, Christianizing the Roman Empire, 44ff.; Claus, Manfred, Art. Heerwesen, RAC 13, Stuttgart 1986, 1073-1113, 1105-1108.

³³³ Vgl. Girardet, Die Konstantinische Wende, 130.

Halbbrüder Konstans, der ab 337 Augustus des Westen werden sollte und nach dem Tod seines Bruders Konstantin II. mächtigster Mann im Reich wurde, und Constantius, der hinsichtlich Regierungsdauer und Alleinherrschaft die Nachfolge seines am 22. Mai 337 gestorbenen Vaters antreten sollte. Allerdings erbten die Söhne Konstantins von ihren Vater mit dem riesenhaft ausgedehnten Imperium auch den Titel des *pontifex maximus* und den im Osten des Reiches mit der Konzilsentscheidung von 325 keineswegs beendeten Streit der christlichen Bischöfe um die verbindliche dogmatische Fassung der christlichen Gotteslehre.

2.6.2 Zur Religionspolitik der Söhne Kaiser Konstantins I.

2.6.2.1 Die Zeit der gemeinsamen Herrschaft bis 350 n.Chr.

Kaiser Konstantin wollte den Fortbestand seiner Dynastie dadurch regeln, dass er nicht nur seinen drei jüngeren Söhnen Konstantin, Constantius und Konstans schon zu Lebzeiten eigene Reichsgebiete zur Verwaltung zugewiesen hatte, sondern dies sogar - wenn auch ohne Verfügungsgewalt - seinem Neffen Dalmatius einräumte, während er einen weiteren Neffen, Hannibalianus, zum *rex regnum et Ponticarum gentium* ernannte.³³⁴ Nach einem Truppenaufstand bzw. einem Blutbad, bei dem in Konstantinopel und Caesarea diese beiden Neffen Konstantins sowie weitere Verwandte getötet worden waren und somit die Seitenlinie der konstantinischen Dynastie - bis auf die Cousins der drei Söhne Constantins, die Halbbrüder Gallus und Iulianus³³⁵ - nicht mehr existierte, wurden allein die drei Konstantinssöhne Konstantin, Constantius und Konstans am 9. September 337 zu Augusti ausgerufen.³³⁶

Constantius II. erhielt den Osten des Römischen Reiches, während zunächst der etwas ältere Konstantin II. den Westen regierte. Der jüngste Bruder Konstans, der ohne gesetzgeberische Gewalt lediglich nominell an der Regierung beteiligt war und dem das Illyricum, Italien und Afrika sowie 338 beim Kaisertreffen in Vimiacium Achaia und Makedonien zugewiesen wurde, ließ 340 seinen Bruder Konstantin II. bei der Austragung des Streites um die Herrschaft über das Westreich in der Schlacht von

³³⁴ Vgl. Epit. de Caes., 41,20.

³³⁵ Gallus und Iulianus überlebten ihren Vater Iulius Constantius, der - ebenso wie später der Patrizier Optatus und der Prätorianerpräfekt Ablabius in Konstantinopel - ermordet wurde.

³³⁶ Offensichtlich erschien für das Militär die Nachfolgeregelung durch Kaiser Konstantin, der bereits am 22. Mai 337 gestorben war, nicht schlüssig. Jedenfalls profitierten von diesen Morden die drei legitimen und christlich erzogenen Söhne Kaiser Konstantins, von denen vermutlich Constantius II. der Initiator gewesen war; vgl. Di Maio, Michael - W.H. Arnold, *Per vim, per caedem, per bellum. A study of murder and ecclesiastical politics in the year AD 337*, in: *Byzantion* 62 (1992), 158-191.

Mursa³³⁷ nahe bei Aquileia zu Tode kommen. Damit wurde der jüngste und einzig getaufte Sohn Kaiser Konstantins, Konstans I., zum Herrscher über das Weströmische Reich.

Wie schon für Kaiser Konstantin blieb auch für seine leiblichen Nachfolger die Religionspolitik wichtiger Bestandteil der Innenpolitik. Weil ihnen ihr Vater durch seine Bevorzugung des Christentums den religionspolitischen Rahmen aber bereits vorgegeben hatte, konnten sich die christlich erzogenen Söhne nicht mehr selbständig für eine bestimmte Schutzgottheit entscheiden. Zudem waren ihre Gestaltungsmöglichkeiten in Fragen des Christentums eingeschränkt, denn mögliche religionspolitische Aktivitäten der Kaiser wurden durch die bereits gewachsenen Organisationsstrukturen der Bischofsgemeinden begrenzt.³³⁸ Hinzu kam, dass nach dem Tod der starken Herrscherpersönlichkeit Kaiser Konstantins, der als erster nicht nur die Zeit der Verfolgung beendet, sondern den christlichen Kult und seine Funktionsträger sogar begünstigt hatte, die dogmatischen Differenzen der bischöflichen Teilkirchen in der Osthälfte des Römischen Reiches wieder offen ausgetragen wurden.

In der Westhälfte des Imperiums knüpfte der Augustus Konstans, der von den beiden nach 340 noch lebenden und regierenden Konstantinssöhnen die Religionspolitik dominierte, bis er selbst Ende 350 starb, an die politische Theologie seines Vaters an. Er fühlte sich mit religiösem Sendungsbewusstsein dazu berufen, alle Reichsbewohner zum Christentum zu bekehren, indem er durch gesetzliche Maßnahmen die paganen Kulte bekämpfte. Dabei waren sich die Brüder Konstans im Westen und Constantius II. im Osten des Reiches in ihrer gemeinsamen antipaganen Haltung einig: 341 verfügten sie in einem wohl gemeinsamen Edikt das Verbot der (heimlichen) nächtlichen Opfer³³⁹. Allerdings mussten sich die Nachfolger Konstantins wie Kaiser Konstantin selbst³⁴⁰ trotz dem schließlich von Constantius II. am 19. Februar verfügten Verbots paganer Kulte³⁴¹ zunächst in Geduld üben und von

³³⁷ Insgesamt waren die militärischen Auseinandersetzungen während der Regierungszeit der um innenpolitische Vorteile ringenden Söhne Konstantins ausgesprochen heftig; vgl. Amm. Marc., XXI 16,15. - Vgl. zur Schlacht von Mursa, bei der allein 54000 römische Soldaten getötet worden sein sollen, Zon. XIII 8,17; Eutrop., X 12,1.

³³⁸ Vgl. Barceló, Constantius II. und seine Zeit, 182.

³³⁹ Vgl. CTh XVI 10,2; dieses Verbot der nächtlichen Opfer widerrief jedoch der Usurpator Magnentius, der sich am 18. Januar 350 im Westen zum Augustus hatte ausrufen lassen.

³⁴⁰ Vgl. Euseb., VC II 56,2: "Die sich aber [der christlichen Religion – U.H.] entziehen, sollen nach ihrem Willen die Tempel der falschen Rede innehaben!", so Konstantins Meinung nach dem Bericht des Eusebios. (Übers. Paul Dräger).

³⁴¹ Vgl. CTh XVI 10,6.

Zwangsbekehrungen absehen. Diese pragmatische Toleranz galt aber nicht für die innerkirchliche Streitigkeiten bezüglich der dogmatisch verbindlichen Fassung der christlichen Gotteslehre. Diese war ja nun zugleich Staatsangelegenheit, weil nach traditionellem paganen Verständnis das Gedeihen des Römischen Imperiums den korrekten Vollzug für den christlichen Kult voraussetzte, der wiederum die Einigkeit der christlichen Bischöfe bedingte. Mittels der Häretiker-Gesetze³⁴² war deshalb rigoros gegen Abweichungen von den Hauptströmungen der christlichen Lehre und Praxis vorzugehen.

Gleichzeitig wurde die Besetzung wichtiger Bischofssitze im Römischen Reich zunehmend ein Instrument politischer Machtbehauptung, mit dem v.a. der Westkaiser Konstans I. versuchte, in der östlichen Reichshälfte seines Bruders Constantius II. an Einfluss zu gewinnen, und das zu einer Zeit, als es zum ersten Mal in der Geschichte des Römischen Reiches nicht länger die Hauptaufgabe der christlichen Bischöfe war, sich gegenüber dem paganen Umfeld abzugrenzen und gleichzeitig den städtischen Behörden bzw. dem Römischen Staat die Loyalität ihrer Anhänger zu versichern. Nur innerhalb einer Generation hatten sich nämlich die vielfältigen christlichen Gemeinden in den Städten, an deren Spitze als höchster Würdenträger der Bischof stand, von illegalen Vereinigungen zu anerkannten Kultgemeinschaften gewandelt. Die Bischöfe übernahmen nun selbst, in ihrem Prestige durch Kaiser Konstantin gestärkt, für ihre städtischen Gemeinden wichtige administrative und soziale bzw. karitative Aufgaben. Als politisch wichtige Persönlichkeiten bemühten sie sich, angesichts der regionalen Unterschiede der christlichen Gemeinden in Fragen der Kirchendisziplin und der verbindlichen Glaubenslehre aus Eigeninitiative eine Einigung hinsichtlich einer spezifisch christlichen Lehre in Abgrenzung zu den v.a. im Osten des Römischen Reiches weiterhin bestehenden paganen Varianten der Welterklärung zu erzielen. Insbesondere begann das Christentum, sich von der zum Religiösen tendierenden Philosophie des Neuplatonismus und gleichzeitig gegen den Monotheismus des Judentums abzugrenzen, denn im Spannungsfeld zwischen der traditionellen jüdisch-semitischen Heilsvorstellung, der das Christentum entstammte und wonach sich alles Sein, alle wahre Existenz im Handeln, im geschichtlichen Ereignis des sich selbst offenbarenden Gottes vollzieht, und dem spätantiken, griechisch-hellenistischen Verständnis des absoluten Seins, das jenseits des geschichtlichen Wandels der veränderlichen sichtbaren Welt im stets

³⁴² Vgl. CTh XVI 5,1; XVI 5,2; vgl. Euseb., VC III 63-66; HE X 6,4.5.

gleichbleibenden Wesen der Dinge zu suchen war, war aus dem im hebräischen Wirklichkeitsverständnis verkündeten Heilsereignis Jesu Christi im hellenisierten Osten des Römischen Reiches aus griechisch-philosophischer Perspektive die ontologische Frage nach dem Wesen, nach der "οὐσία" der Person Jesu von Nazareth geworden. Dabei war es für das im mediterranen, griechisch geprägten Kulturraum dominierende, platonisch-dualistische Seinsverständnis charakteristisch, die Frage nach dem transzendenten Gott und die Möglichkeit seiner Präsenz in der Welt mit Hilfe des Logos, dem als immanent gedachten göttlichen Prinzip, philosophisch zu lösen. Christlich gewendet bedeutete dies für die Bischöfe, die Frage nach dem Wesen Christi und seinem Wirken in der Welt im arianischen Streit zur alles entscheidenden Frage nach der innergöttlichen Substanz und Hierarchie zu machen.

Um diese Streitfrage zu beantworten, hatte auf Betreiben Kaiser Konstantins das Konzil von Nizäa 325 gegen die Theologie des alexandrinischen Presbyters Arius (256/60-336) die Wesensgleichheit von Gott Vater und seinem eingeborenen Sohn als Dogma mit dem Terminus "ὁμοούσιος" festgehalten. Bis zum Konzil von Konstantinopel 381 und der Formulierung des Symbolums Nicaeno-Constantinopolitanum sollten allerdings vor allem im Osten des Römischen Imperiums die Thesen der christlichen Theologen von der Behauptung einer strikten Homousie (Wesensgleichheit) zwischen Gott Vater und seinem Logos, dem Sohn Jesus Christus, bis zur Anhömie (Wesensungleichheit) weit auseinanderklaffen, weil die Bedeutung des Begriffes "ὁμοούσιος" beim Konzil von Nizäa auf Betreiben Kaiser Konstantins zwar festgehalten, aber nicht weiter begründet worden war. Infolgedessen versuchten die Parteibildungen innerhalb des christlichen Episkopats, bei Synoden und anderen Gelegenheiten die Kaiser auf ihre Seite zu ziehen.

In diesem Kontext um eine verbindliche christliche Gotteslehre rückte der Streit um den in der Osthälfte des Römischen Reiches eisern am nizänischen Glauben festhaltenden Athanasios, der als Nachfolger seines Bischofs Alexander zum mächtigen christlichen Repräsentanten der wichtigen ägyptischen Metropole und Hafenstadt Alexandrien aufgestiegen war, in den Mittelpunkt der Auseinandersetzungen der kaiserlichen Brüder. Nachdem Constantius II., mit der Verteidigung der Ostgrenze gegen die Perser beschäftigt und deshalb innenpolitisch außerstande, eigene Akzente zu setzen, bereits im Juni 337 einflussreiche Bischöfe, die wie der Bischof von Alexandrien am nizänischen Bekenntnis festgehalten hatten, auf Betreiben seiner Brüder Konstantin und Konstans aus der Verbannung hatte

zurückkehren lassen müssen, gelang es ihm endlich nach einer im Jahr 341 anlässlich der Feier einer Kirchweihe in Antiochia abgehaltenen Synode³⁴³ sich durchzusetzen, denn diese Synode stellte nicht nur drei neue arianische Glaubensformeln auf, sondern verfügte auch ein weiteres Mal die Verbannung der Anhänger des nizänischen Glaubens. Jedoch weigerte sich Konstans I., diese arianischen Glaubensformeln der Kirchweihsynode von Antiochia für den Westen des Römischen Reiches zu akzeptieren. Er konnte, um diese Frage weiter zu behandeln, seinen Bruder Constantius II. dazu bewegen,³⁴⁴ im Frühjahr 343 in Serdica ein Konzil einzuberufen, bei dem es allerdings zunächst zu getrennten Beratungen zwischen den mehrheitlich nizänischen Bischöfen des Westens unter Vorsitz des Bischofs Ossius von Córdoba und der in ihrer Mehrzahl arianischen Bischöfe des Ostens kam. Das Ergebnis war, dass sich die Sprecher beider Parteien mit Unterstützung des jeweiligen Kaisers gegenseitig exkommunizierten und die athanasianische Partei von Constantius II. im Osten die Wiedereinsetzung der verbannten nizänischen Bischöfe verlangte. Erst die kaiserliche Autorität von Konstans brachte beide heftig streitenden Bischofparteien an einen Tisch. Jedoch scheiterte eine Einigungsformel erneut bei einer Ende 344 in Mailand abgehaltenen Synode. Konstans konnte sich schließlich noch einmal gegenüber seinem Bruder Constantius, dessen Kräfte in kriegerischen Auseinandersetzungen mit den Persern gebunden waren, durchsetzen, so dass dieser nicht nur die Bischöfe nizänischen Glaubens in ihre Bistümer im Osten zurückkehren lassen,³⁴⁵ sondern gegen seinen Willen auch bei einer weiteren Synode in Mailand 347 die Verbindlichkeit des nizänischen Glaubens bestätigen musste.

Erst als der Konflikt mit den Persern an der Ostgrenze des Reiches abflaute und sein Bruder Konstans Ende 350 tot war, war Constantius II. als Alleinherrscher des Römischen Reiches in der Lage, seine eigene Religionspolitik durchzusetzen.

³⁴³ Diese Kirchweihsynode in Antiochia war auf Drängen der Anhänger des einflussreichen arianischen Bischofs Eusebios von Nikomedien, der dort schon einmal bei einer 339 tagenden Bischofsversammlung die Absetzung seines nizänischen Gegners Athanasios von Alexandrien erreicht hatte, zustande gekommen; vgl. zu Bischof Eusebios von Nikomedien, den Constantius II. zu Beginn seiner Regierungszeit zum Bischof von Konstantinopel und zum Erzieher seines Vetters Flavius Claudius Iulianus bestellt hatte, Just, *Imperator et Episcopus*, 33-48.

³⁴⁴ Wenn Athanasios behauptet, die Synode von Serdica sei auf Betreiben beider Kaiser zustande gekommen, übergeht er die Tatsache, dass die bei dieser Synode erörterten Frage nach der Wiedereinsetzung nizänischer Bischöfe in ihre oströmischen Gemeinden lediglich für den Westkaiser Konstans vorteilhaft war, der mit der Dankbarkeit ihm gewogener Würdenträger im Reichsteil seines Bruders und Konkurrenten Constantius' II. rechnen konnte; vgl. Barceló, Pedro, *Constantius II. und seine Zeit. Die Anfänge des Staatskirchentums*, Stuttgart 2004, 85.

³⁴⁵ Bischof Athanasios, der kompromisslose Verfechter der nizänischen Orthodoxie, kehrte allerdings erst nach dem Tod seines arianischen Gegenbischofs Gregor am 26. Juli 345 nach Alexandrien zurück; vgl. Barceló, *Constantius II. und seine Zeit*, 89.

2.6.2.2 Zur Religionspolitik des Kaisers Constantius II. nach 350

2.6.2.2.1 Die antipagane Religionspolitik Constantius' II.

Als Constantius II. nach dem Tod seines Bruders, dem Sieg über den Usurpator Magnentius im September 351 bei Mursa bzw. dessen Selbstmord im Jahre 353 und der Hinrichtung des selbstherrlichen Caesars Gallus Ende 354, den er im März 351 mit der Regierung der Ostprovinzen beauftragt hatte, um selbst gegen Magnentius und bei seinem Feldzug gegen die Alamannen im ersten Halbjahr 354 freie Hand zu haben, endlich zum unumstrittenen Alleinherrscher des Römischen Imperiums aufgestiegen war, war er wie zuvor sein Vater Konstantin I. als politische und militärische Verwaltungsspitze des Römischen Reiches nun auch alleiniger *pontifex maximus*. Ein wesentlicher Teil seiner gesetzgeberischen Maßnahmen sollte trotz Bevorzugung der christlichen Kultgemeinschaft zunächst die paganen Religionsformen betreffen. So erließ Constantius II. unverzüglich Gesetze gegen Zauberei und die paganen Kulte, die zuvor Magnentius im Westen gegen die Religionspolitik der beiden Konstantinbrüder wieder zugelassen hatte: Constantius II. hob als erstes am 23. November 352 die von Magnentius erlassene Erlaubnis der nächtlichen Opfer auf³⁴⁶ und verfügte dann am 19. Februar 356 das Verbot der paganen Kulte,³⁴⁷ dem die Schließung sämtlicher Tempel am 1. Dezember desselben Jahres folgen sollte³⁴⁸.

Sein etwa vierwöchiger Rombesuch Ende April / Anfang Mai 357 brachte aber die Wende in der antipaganen Religionspolitik des im Osten des Römischen Reiches am Hofe seines Vaters aufgewachsenen Constantius II., der vom Reichtum und der Tradition der *urbs* so beeindruckt war, dass er sich bemühte, sich mit der senatorischen bzw. paganen Führungsschicht zu einigen. Deshalb bestand Constantius nicht länger auf die Durchführung früherer Erlasse,³⁴⁹ sondern unterließ lediglich das Weihrauchopfer am Altar der Victoria, der anlässlich seines Besuches aus dem Sitzungssaal des Senats entfernt wurde³⁵⁰. Neue Gesetze, um die paganen Kulte zu unterdrücken, verfügte Constantius von da ab nicht mehr.³⁵¹ Er ließ vielmehr die Privilegien und staatlichen Zuschüsse für die offiziellen römischen Kulte bestehen

³⁴⁶ Vgl. CTh XVI 10,15 u. 23.

³⁴⁷ Vgl. CTh XVI 10,6.

³⁴⁸ Vgl. Vgl. CTh XVI 10,16.

³⁴⁹ Vgl. Klein, Richard, Der Rombesuch des Kaisers Konstantius II. im Jahr 357; in: Athenäum 57 (1979), 98-115.

³⁵⁰ Vgl. Ambros. ep. 18,32; Symm., rel. 3,6.

³⁵¹ Vgl. Symm., rel. 3,7.

und ergänzte sogar die Priesterkollegien.³⁵² Deshalb lebten nach seinem Rombesuch die stadtrömischen Kulte wieder auf.³⁵³

2.6.2.2.2 Die christliche Religionspolitik des Alleinherrschers Constantius II.³⁵⁴

Religionspolitisch stimmte Kaiser Constantius II. mit allen Bischöfen des Römischen Imperiums dahingehend überein, dass das zentrale Anliegen seiner Religionspolitik die Realisierung einer einheitlichen christlichen Lehre sein musste, sollte das Christentum als staatstragender Kult beibehalten werden. Um eine Mehrheitslösung bezüglich der christlichen Lehre zu finden, tendierte der Kaiser, der das Imperium überwiegend von der Osthälfte aus regierte, zu dem dort vorherrschenden Christentum arianischer Prägung. Schon aufgrund der Ähnlichkeit des arianischen Christentums mit der im Osten vorherrschenden neuplatonischen Denkweise beharrte er nicht auf dem strikten nizänischen "ὁμοούσιος" von 325, das die Wesensgleichheit von Gott Vater und Sohn als dogmatisch verbindlich festgelegt hatte. Eine pragmatische Mehrheitslösung in Bezug auf eine der zahlreichen arianischen Varianten zu suchen, stellte außerdem in Aussicht, die wachsenden politischen Machtansprüche bzw. den Partikularismus einzelner städtischer Bischöfe im Osten, der oftmals zu blutig ausgetragenen Auseinandersetzungen führte, zu begrenzen. Darüber hinaus mag eine Rolle gespielt haben, dass Constantius II. aufgrund seines Interesses an einer sakralen Herrschaftslegitimation zu einer Abstufung innerhalb des trinitarischen Gottesbegriffes neigte: im christlich-arianischen Glauben seiner Zeit im Osten des Reiches erzogen und im Laufe seiner Regierungszeit um einige entscheidende Jahre später als sein Vater Konstantin, der seine Alleinherrschaft in erster Linie vom sieghaften Christus als mächtigster Gottheit abgeleitet und deshalb beim Konzil von Nizäa auf dem "ὁμοούσιος" bestanden hatte, war Constantius anders als der als Soldat im Westen aufgewachsene Konstantin mitten in den philosophischen Streit um die Fassung des christlich-trinitarischen Dogmas hineingeboren worden. Anders als sein Vater, der in erster Linie Christus als starken, immanent gedachten Sieghelfer verehrt hatte, konnte Kaiser Constantius II. vom Christentum in der nizänisch-orthodoxen Fassung nicht profitieren, weil diese

³⁵² Vgl. Symm., ep. 10,3,7.

³⁵³ Allerdings bekämpfte Constantius II, um etwaige Verschwörungen zu verhindern, bis zum Ende seines Lebens das von Magnentius geförderte traditionelle Zauberverwesen.

³⁵⁴ Vgl. hierzu ausführlich Pietri, Charles, La politique de Constance II: un premier 'césaropapisme' ou l'*imitatio Constantini*?, in: L'église et l'empire au IV^e siècle (Entretiens sur l'antiquité classique; XXXIV), Genève 1987, 113-172, 146-172.

Definition der in sich wesensgleich verstandenen Gottheit ihn selbst als endlichen Sterblichen ausschloss. Dagegen schienen die Varianten des arianischen Bekenntnisses Kaiser Constantius II. gerade noch die Möglichkeit einzuräumen, seinen Herrschaftsanspruch christlich sakral zu legitimieren: wenn nämlich der Logos Christus als Teil der göttlichen Trinität geschaffen und *nicht wesensgleich*, sondern lediglich *wesensähnlich* mit Gottvater war, so war dem Kaiser als dem mit besonderen Eigenschaften ausgestatteten Herrscher der gesamten nach Römischen Recht zivilisierten Menschheit der Welt, der Oikumene, die Möglichkeit gegeben, sich Christus, dem inkarnierten Logos, aus eigenem Bestreben anzugleichen.³⁵⁵ Von dieser Möglichkeit des "Gott-ähnlich-Werdens", der Möglichkeit der "ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν"³⁵⁶, hatten im Osten ja immer schon die platonischen Philosophen gesprochen, und neuerdings dachten über dieses berühmte Dictum Platons auch christliche Asketen und Denker nach, wie es z.B. der aus Kappadokien stammende Rhetor Gregor tun sollte,³⁵⁷ der auf Betreiben seines älteren Bruders Basileios später Bischof von Nyssa wurde.

Jedenfalls rief Constantius II. auf Drängen des römischen Bischofs Liberius, der umstrittene theologische Fragen behandeln wollte, zu Beginn des Jahres 355 eine Synode in die Kaiserresidenz Mailand ein, und forderte, allein den Fall Athanasios stellvertretend für die Anhänger des nizänischen Glaubens zu behandeln. Der Kaiser selbst nahm als *iudex* an den Sitzungen teil und trat als Ankläger gegen Athanasios, seit 328 Bischof von Alexandrien, auf, der in der Osthälfte des Römischen Imperiums gegen die Position des Presbyters Areios seit dem Konzil von Nizäa an der Wesensgleichheit zwischen Gottvater und Sohn festgehalten hatte.³⁵⁸ Der Verurteilung und Verbannung des äußerst kompromisslosen und mächtigen Gegners der kaiserlichen Kirchenpolitik mussten aufgrund der nachdrücklichen Aufforderung des Kaisers mit Ausnahme des römischen Bischofs Liberius und anderer prominenter Westbischöfe³⁵⁹ nahezu alle abendländischen Bischöfe zustimmen. Damit schien Kaiser Constantius II. nun endlich freie Bahn zu haben, um die seit fünfzehn Jahren aufgrund der religionspolitischen Differenzen mit seinem Ende 350 gestorbenen Bruder, dem Westkaiser Konstans I., bestehende konträre Religions- und

³⁵⁵ Vgl. Barceló, Constantius II. und seine Zeit, 190-193.

³⁵⁶ Platon, Theait. 176 b.

³⁵⁷ Vgl. Merki, Hubert, Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa (Paradosis; 7), Freiburg in der Schweiz, 1952.

³⁵⁸ Vgl. Barceló, Constantius II. und seine Zeit, 115f.

³⁵⁹ Wie z.B. Lucifer von Calaris, Eusebios von Vercellae und Paulinus von Trier, die Constantius II. ebenfalls die Zustimmung verweigerten.

Kirchenpolitik des West- bzw. Oströmischen Reiches in einheitliche Bahnen zu lenken. Deshalb ließ Constantius II. bei der 359/360 ausgetragenen ökumenischen Doppelsynode von Rimini im westlichen und Seleukia im östlichen Teil des Reiches seinen eigenen, philosophisch schlichten, aber im Hinblick auf die Vereinbarkeit unterschiedlicher arianischer Varianten der christlichen Lehre weit gefassten Einigungsvorschlag vorlegen, den er zur Vorbereitung der Synode von Bischöfen seines Vertrauens hatte erarbeiten lassen, nämlich die später sogenannte "Vierte Formel von Sirmium" vom 22. Mai 359 oder "Datierte Formel"³⁶⁰, die im wesentlichen die theologisch äußerst dehnbare Aussage, der Sohn sei dem Vater "ὅμοιος κατὰ τὰς γραφάς" bzw. "ὅμοιος κατὰ πάντα" beinhaltete, die darauf abzielte, die polemisch aufgeladenen Begriffe "ὁμοούσιος" (wesensgleich) bzw. "ὁμοιούσιος" (wesensähnlich) bewusst zu vermeiden.³⁶¹ Obwohl die nizänischen Bischöfe in Rimini bei weitem die Mehrzahl der anwesenden kirchlichen Würdenträger stellten und das Ansinnen der Homöer, die diese Formel als ausreichend betrachteten und die Affäre um den hartnäckig streitenden orthodoxen Bischof Athanasios entgültig beenden wollten, zunächst zurückwiesen, musste eine Delegation der Synode im thrakischen Nike auf Druck des Kaisers schließlich einen Text unterschreiben, der Christus, den Sohn Gottes, als *ante omnia saecula et ante omnium principium natus ex Deo* bezeichnete und sich von der vierten sirmischen Formel im wesentlichen durch die Auslassung des "κατὰ πάντα" und die Verurteilung der athanasianischen Lehre von der μία ὑπόστασις des Vaters und des Sohnes unterschied.³⁶² Auch in Seleukia gelang es denjenigen unter den Arianern, die der arianischen Position des Kaisers am nächsten standen, die Initiative zu ergreifen: obwohl sie auch diesmal bei der Ostsynode gegenüber den Vertretern anderer arianischer Glaubensrichtungen in der Minderzahl waren, ließ letztendlich Constantius II. den dort in Seleukia versammelten Bischöfen befehlen, der Erklärung von Rimini zuzustimmen und den Begriff "ὅμοιος" - "wesensähnlich" - zur Charakterisierung des ontologischen Verhältnisses zwischen Gott Vater und Sohn zu übernehmen. Aufgrund des kaiserlichen Drucks wurde schließlich zum Jahreswechsel 359/360 in Konstantinopel

³⁶⁰ Die sog. "Vierte Formel von Sirmium" vom 22. Mai 359 wurde von Athanasios abwertend als "Datiertes Credo" bezeichnet (der Text ist überliefert bei Athan, syn. 3f.), der meinte, dass allein schon die *Datierung* dieser Formel auf die häretische Neuerung gegenüber dem ursprünglichen nizänischen Bekenntnis hinweise; vgl. Brennecke, Studien zur Geschichte der Homöer, 13, Anm. 48.

³⁶¹ Vgl. Brennecke, Studien zur Geschichte der Homöer, 20.

³⁶² Den Wortlaut dieser Formel von Nike überliefert Theodoret, HE II 21,3-7.

ohne große Diskussion entschieden, diese Formel von Rimini/Seleukia bzw. Nike entgültig als Reichsdogma festzulegen.

Auf diese Weise hatte sich mit Hilfe Kaiser Constantius' II. nicht nur eine Minderheit der Bischöfe durchgesetzt, sondern der Kaiser war darüber hinaus zum maßgeblichen Beschlussorgan der wichtigsten dogmatischen Grundentscheidung und damit zum *episcopus episcoporum* der Kirche geworden, für die nun fünfunddreißig Jahre nach dem Konzil von Nizäa das homöisch-arianische Bekenntnis offiziell verbindlich wurde. Die Homöer, die sich lediglich auf die dogmatisch dehnbare Aussage beschränkten, der Sohn sei dem Vater ähnlich ("ὁμοῖος"), hatten so mit Hilfe der kaiserlichen Gunst ein Bekenntnis durchgesetzt, das sich nicht nur dezidiert gegenüber dem in Nizäa 325 beschlossenen "ὁμοούσιος" und den Westbischöfen abgrenzte, sondern sich ebenso deutlich von den östlichen Homöusianern unterschied, die das Verhältnis zwischen Gottvater und Sohn als "ὁμοιούσιος", also als "wesensähnlich" beschrieben. Dieses nun verbindliche Bekenntnis wies außerdem die Extremposition des Anhomöers Aetios und seines Schülers Eunomios von Kyzikos zurück, die auf der Unähnlichkeit zwischen Gottvater und Gottes Sohn ("ἀνόμοιος") bestanden. Infolgedessen kam es zu zahlreichen Amtsenthebungen missliebiger Bischöfe, die diese Entscheidung nicht akzeptieren konnten. Der Kaiser selbst, der vom "ὁμοούσιος" des Konzils von Nizäa Abstand genommen hatte und nun mit Hilfe von Zwangsmassnahmen den Beschluss der Doppelsynode von Rimini/Seleukia bzw. Konstantinopel aufrecht zu erhalten suchte, geriet zunehmend in die Kritik v.a. derjenigen Bischöfe, die das nizänische Bekenntnis von 325 aufrechterhalten wollten. So griff nicht nur der hartnäckig streitbare und bei Hofe unliebsame alexandrinische Bischof Athanasios, der im Laufe seiner Amtszeit von den Kaisern Konstantin und Constantius II. sowie später von Iulianus I. und Valens insgesamt fünfmal ins Exil geschickt werden sollte, den Kaiser im letzten Kapitel seiner Schrift *Apologia adversus Arianos* und später in seiner *Historia Arianorum* und in *De synodis* heftig an, sondern auch die Westbischöfe Ossius von Córdoba, Hilarius von Poitiers und insbesondere Lucifer von Calaris äußerten sich noch zu Lebzeiten Constantius' II. verärgert über dessen homöisch-arianische Religionspolitik.³⁶³

³⁶³ Vgl. Hagl, Wolfgang, Die Religionspolitik der Kaiser Konstantin und Constantius II. im Spiegel kirchlicher Autoren, in: Gottlieb, Gunther - Pedro Barceló [Hgg.], Christen und Heiden in Staat und Gesellschaft des zweiten bis vierten Jahrhunderts. Gedanken und Thesen zu einem schwierigen Verhältnis (Schriften der Philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg; 44), München 1992, 103-129, 113-118: Die *Apologia adversus Arianos* sowie die *Historia Arianorum* und *De synodis* entstanden zwischen 357 und 359, die drei weitschweifigen dogmatischen Hauptschriften *Orationes*

Bevor es Constantius II. aber tatsächlich gelingen konnte, angesichts der zunehmenden Aufsplitterung des christlichen Episkopats seine Vorstellung einer christlichen Einheitslehre in Ost und West mittels kaiserlicher Zwangsmaßnahmen nachhaltig Geltung zu verschaffen, wurde er fast gleichzeitig zu der im Dezember 359 bzw. Januar 360 tagenden Reichssynode, die mit den Feierlichkeiten der Enkainien der großen Kirche in Konstantinopel am 15. Februar 360 ihren krönenden Abschluss gefunden hatte, nämlich im März 360 mit der Usurpation seines Vetters Flavius Claudius Iulianus konfrontiert, den er - ähnlich wie zuvor dessen Halbbruder Gallus zur Sicherung der Ostprovinzen - zur Stabilisierung der Westgrenzen des Römischen Reiches 355 als Caesar eingesetzt hatte: der Caesar Iulianus, der sich aufgrund seiner Erfolge und seiner asketischen Lebensweise beim Heer großer Beliebtheit erfreute, war im Frühjahr 360 in Paris von seinen Soldaten, die sich weigerten, auf kaiserlichen Befehl Constantius' II. im Osten gegen die Perser eingesetzt zu werden, per Akklamation zum Augustus ausgerufen worden.³⁶⁴ Als Constantius II. am 3. November 361 in der kilikischen Stadt Mopsukrene nahe bei Tarsos, wo er sich auf dem Feldzug gegen seinen Halbvetter, den er keinesfalls als Augustus akzeptieren wollte, befand, überraschend am Fieber starb, endete damit auch seine dominierende Stellung als *pontifex maximus* über den christlichen Episkopat des Abendlandes, zu dem zwar bis Ende des fünften Jahrhunderts immer auch Homöer gehört hatten, welche aber die Westkirche, deren Bischöfe das nizänische Bekenntnis nicht in ähnlicher Weise wie ihre Amtsbrüder in der Osthälfte des Reiches philosophisch reflektiert hatten, mit Ausnahme des Illyricums und Mailands nie homöisch prägen konnten.³⁶⁵ Im Osten des Römischen Reiches jedoch, in dem die von Constantius II. erzwungene, einfach gefasste homöische Glaubensformel "ὁμοιος κατὰ τὰς γραφάς" bzw. "ὁμοιος κατὰ πάντα" das offizielle Bekenntnis der Kirche geworden war, entbrannte nach dem Tod dieses ersten mit dem christlichen Glauben aufgewachsenen Alleinherrschers, der versucht hatte, die Diskussion um die dogmatische Fassung des christlichen Bekenntnisses auf der Basis einer scheinbar tragfähigen, nach allen Seiten hin offenen Mindestformel

contra Arianos des Athanasios bereits vor 350. Der Brief des Ossius von Córdoba wurde um 356 geschrieben; die Schrift des Hilarius *Liber contra Constantium imperatorem* um 360, mehrere Schriften Lucifers von Calaris nach 355.

³⁶⁴ Vgl. zum Zeitpunkt der Erhebung Amm. Marc., XXI 4,1f. sowie Zos., III 8,3f. - Zum Text der Pariser Akklamation vgl. Kienast, Dietmar, Römische Kaisertabelle. Grundzüge der römischen Kaiserchronologie, Darmstadt, 1996, 323: "*Imperator Caesar dominus noster Flavius Claudius Iulianus pius felix invictus Augustus, pontifex maximus, pater patriae, proconsul*".

³⁶⁵ Vgl. Gottlieb, Gunther, Ost und West in der christlichen Kirche des 4. und 5. Jahrhunderts (Schriften der Philosophischen Fachbereiche der Universität Augsburg; 12), München 1978, 11f.

einzufrieren, erneut das theologische Ringen um die Qualität der Relation des in irgendeiner Weise als göttlich zu bezeichnenden und im historischen Ereignis Jesu von Nazareth aus Galiläa in die Welt gekommenen Gottessohnes zum transzendent gedachten Gottvater, kurz, der mit großer Heftigkeit ausgetragene Streit um Inkarnation und Wesen des christlichen Logos.

2.7 Erste Zwischenbilanz: Zum Funktions- und Strukturwandel von Religion im Römischen Reich bis Mitte des vierten Jahrhunderts nach Christus

Im Römischen Reich bezogen sich die griechisch-römischen Religionsformen bis in die Kaiserzeit überwiegend auf die praktische Götterverehrung bzw. auf die konkrete Pflege der staatstragenden Kulte zum Erhalt des öffentlichen Wohles. Darüber hinaus gab es auf lokaler Ebene weitere städtische Kultradiationen. Die Orthopraxie vollzogen i.d.R. Priester unterschiedlicher *collegia* oder *soliditates*, die bis auf wenige Ausnahmen eine Art politisches Ehrenamt ausübten. Der aus der Mitte der Priesterschaften gewählte *pontifex maximus* hatte ursprünglich angesichts der Vielfalt der *religiones* lediglich die Aufgabe, gegebenenfalls andere Priester zur Ausübung ihres spezifischen Amtes aufzufordern. Nachdem Kaiser Augustus 12 n. Chr. das Amt des *pontifex maximus* übernommen hatte, wurden allerdings die bisher weitgehend autonomen Priesterschaften der Politik nachgeordnet: um den Götterfrieden für das gesamte Imperium zu erhalten, wurde von da ab die rechte Ausübung der staatstragenden Kulte über die Grenzen des Römischen Stadtstaates hinaus ausgedehnt. Auch wenn der kaiserliche *pontifex maximus* grundsätzlich nicht für romfremde Kultgemeinschaften zuständig war, erstreckte sich somit sein Verantwortungsbereich auf alle Angelegenheiten, die mit Regelverstößen gegenüber dem traditionellen Römischen Kultwesen verbunden waren.³⁶⁶ Dies sollte in Bezug auf das Christentum das erste Mal mit dem Opfereidikt des Kaisers Decius virulent werden, das angesichts der allgemeinen Reichskrise die Ausübung anerkannter Kulte zur Besänftigung der traditionellen Gottheiten mit der Loyalitätsbekundung gegenüber dem Römischen Kaiser verbinden sollte. Damit bedeutete erstmals der Opfervollzug ein Bekenntnis der Loyalität gegenüber Kaiser und Reich, so auch zur Zeit der Tetrarchie, als Diocletian darüber hinaus mit der Verehrung von Iupiter und Herkules bewusst eine Konkurrenz zu der an Bedeutung gewinnenden christlichen Vorstellung eines obersten Gottes und seines in die Welt der Menschen gesandten

³⁶⁶ Vgl. Stepper, Augustus et sacerdos, 193.

Christus schuf. Insbesondere die Einleitung zu Diocletians Ehegesetz von 295 spiegelt das Bedürfnis nach persönlicher Frömmigkeit des Einzelnen wider, ein Bedürfnis, das bis dahin nur von den Mysterienkulten und eben vom aufstrebenden Christentum befriedigt worden war, und vielleicht für die wenigen philosophisch Gebildeten auf einer hoch abstrakten Ebene auch von der philosophischen Strömung des Neuplatonismus.

Diesen Funktionswandel von Religion ignorierte allerdings Konstantin, als er im Streben nach Alleinherrschaft das mit dem Galerius-Edikt von 311 zur staatstragenden Religion gewordene Christentum zunächst aus machtpolitischen Gründen favorisierte. Aus seiner paganen Perspektive schien Christus noch stärker als Iupiter zu sein und vor allem dazu geeignet, die nach zentralistischen Grundsätzen organisierte Herrschaft des neuen Herrschers und die seiner Familiendynastie über das Römische Reich zu begründen. Damit hatte Konstantin seinen Söhnen den religionspolitischen Rahmen vorgegeben: insbesondere Constantius II., der wie sein Vater vom Osten aus regierte und ab 350 zum Alleinherrscher des römischen Gesamtreiches geworden war, geriet als *pontifex maximus* in den bereits fortgeschrittenen dogmatischen Streit der christlichen Bischöfe, welche die innertrinitarische Substanz und Hierarchie der Gottheit auf dem Hintergrund der henotheistischen Metaphysik der neuplatonischen Philosophie erörterten, die eine Stufung des Göttlichen implizierte.

Wie im Folgenden darzustellen ist, schien gerade der neuplatonische Philosoph Flavius Claudius Iulianus, ein Stiefneffe Konstantins I., der überraschend als Kaiser Iulianus zum Alleinherrscher avancierte, für diese Frage mit seiner Idee der Trias in der Monas des allgegenwärtigen Sonnengottes unter Einbeziehung aller zu seiner Zeit bekannten griechisch-römischen und orientalischen Gottheiten, Mythen und Mysterienkulte tatsächlich die Lösung gefunden zu haben. Ihm sollte es auf hohem philosophischen Niveau gelingen, trotz Verehrung traditioneller Gottheiten einschließlich blutiger Opfer von einem einzigen, auf allen drei Ebenen der neuplatonisch gedachten Kosmologie wirksamen Sonnengott zu sprechen, um zugleich dem Bedürfnis nach individueller religiöser Erfahrung, nach Innerlichkeit entgegenzukommen, welches das pagane Verständnis der im Sinne des traditionellen *do-ut-des*-Prinzips für das Römische Imperium notwendigen Götterverehrung in ähnlicher Weise bei weitem übertraf wie das Christentum.

3. Ἑλληνισμός bei Flavius Claudius Iulianus

3.1 Biographische Daten zu Flavius Claudius Iulianus

3.1.1 Flavius Claudius Iulianus bis zur Kaisererhebung³⁶⁷

Um die konstantinische Familiendynastie zu erhalten und um einen Bürgerkrieg zu vermeiden, hatte Constantius II., der zum Zeitpunkt seines Todes selbst keine leiblichen Nachkommen hatte, kurz vor seinem Ableben seinen Vetter Flavius Claudius Iulianus zu seinem Nachfolger bestimmt.³⁶⁸

Flavius Claudius Iulianus war der Sohn des Iulius Constantius und der hochgebildeten Basilina, die von Mardonios, einem Skythen, in die griechische Dichtung und Bildung eingeführt und dann von einem ihrer Verwandten, nämlich vom arianischen Bischof Eusebios von Nikomedien christlich erzogen worden war. Als Sohn des Iulius Constantius war Julian damit ein enger Verwandter Kaiser Konstantins. Er blieb aufgrund seines jugendlichen Alters von ca. sechs Jahren zusammen mit seinem fünf Jahre älteren Bruder Gallus bei den bereits erwähnten dynastischen Morden im Herbst 337 verschont, denen sein Vater als Halbbruder des im Mai 337 verstorbenen Kaiser Konstantins zusammen mit sieben weiteren Mitgliedern dieser Abstammungslinie der konstantinischen Dynastie zum Opfer fiel.³⁶⁹ Constantius II. schickte seinen jungen Verwandten, der bereits von Mardonios vor allem mit Homer und Hesiod vertraut gemacht worden war, zusammen mit diesem als *paidagogos* zur weiteren Ausbildung zunächst zu dem bereits erwähnten Bischof Eusebios nach Nikomedien, der Hauptstadt der Provinz Bythinien.³⁷⁰

Der sehr einflussreiche Kirchenpolitiker Eusebios, nun Erzieher des Prinzen Flavius Claudius Iulianus, hatte zunächst das Bistum Berytus inne gehabt, um dann um 318 bythinischer Metropolit der Kaiserresidenz Nikomedien zu werden. Er hatte zwar 325 beim Konzil von Nizäa das nizänische Bekenntnis unterschrieben, aber nicht das Anathema gegen den Presbyter Areios, den er vor und nach diesem Konzil wenn nicht theologisch, so doch zumindest persönlich unterstützt hatte, um im Laufe der dogmatischen Streitigkeiten gegen die nizänische Gotteslehre des Bischofs Athanasios von Alexandrien mehrfach aus seiner im Osten mehrheitsfähigen

³⁶⁷ Vgl. zu diesem Kapitel Flamant, Jacques – Charles Piétri – Gunther Gottlieb, Julian Apostata und der Versuch einer altgläubigen Restauration, in: Piétri, Charles – Luce Piétri [Hgg.], Das Entstehen der einen Christenheit (250–430) (Geschichte des Christentums; 2), Freiburg i. Br. 1996, 396-413.

³⁶⁸ Vgl. Amm. Marc., XXI 15,2; XXIII 2,1f.

³⁶⁹ Zu den Hintergründen dieser dynastischen Morde vgl. ausführlich Di Maio, Michael - W.H. Arnold, Per vim, per caedem, per bellum, 158-191, Bringmann, Klaus, Kaiser Julian, Darmstadt 2004, 20f.

³⁷⁰ Vgl. Amm. Marc., XXII 9,4.

subordinatianischen Perspektive Stellung zu beziehen.³⁷¹ Nicht zuletzt aus diesem Grunde von Constantius II. 337 zum Bischof von Konstantinopel, der Reichshauptstadt des Ostens, erhoben, traf Eusebios dort 338 oder 339 mit dem etwa siebenjährigen Prinzen Julian ein und sorgte für die übliche Ausbildung seines begabten jungen Verwandten in griechischer Dichtung, Grammatik und Rhetorik.³⁷²

Ab 342/343, also ungefähr ein Jahr nachdem Bischof Eusebios gestorben war, verbrachte Julian und mit ihm sein Halbbruder Gallus auf Anweisung des Kaisers die folgenden sechs Jahre auf dem kaiserlichen Landgut Macellum in der Provinz Kappadokien, nachdem Constantius II. in Sorge um die eigene Alleinherrschaft mit Argwohn die Aufmerksamkeit registriert hatte, die dem jungen Iulianus in der Reichshauptstadt Konstantinopel entgegengebracht worden war. In dieser Zeit in Macellum beschäftigte sich der bis dahin von Bischof Eusebios von Nikomedien im arianischen Christentum erzogene Julian außer mit den Schriften der Bibel mit griechischer Philosophie, unter anderem mit den neuplatonischen Schriften der Philosophen Plotin, Porphyrios und Jamblichos, die er in der Bibliothek des arianischen Bischofs Georgios von Laodicea fand,³⁷³ dem von nun an die Erziehung Julians oblag. In dieser Zeit wurde Flavius Claudius Iulianus, der junge Angehörige der konstantinischen Dynastie, Lektor der christlichen Schriften³⁷⁴. Er zählte damit zum christlichen Klerus und war mit hoher Wahrscheinlichkeit zu diesem Zeitpunkt bereits getauft.³⁷⁵ Wie es seinem Rang als christlicher Angehöriger des Kaiserhauses entsprach, übte sich Julian darüber hinaus mit seinem Halbbruder Gallus in frommen und barmherzigen Werken, u.a. im Versuch, das Oratorium für einen lokal bekannten Heiligen wieder aufzubauen.³⁷⁶ 348 verließen die Brüder nach dem Willen Constantius' II. Macellum: während der ältere Gallus zur militärischen Ausbildung zum Heer geschickt wurde, studierte der jüngere Julian ab 348 in Konstantinopel beim heidnischen Philosophen Nikokles und von 351-354 auf Veranlassung Constantius' II. beim christlichen Rhetor Hekebolios in Nikomedien, um sich anschließend in Pergamon und Ephesos in Rhetorik und Philosophie

³⁷¹ Vgl. zur Person Bischofs Eusebios von Nikomedien Just, *Imperator et Episcopus*, 41-48.

³⁷² Vgl. Lib., or 18, 11-12; Bringmann, *Kaiser Julian*, 25.

³⁷³ Vgl. Iul., ep. 37 u. 38 ed. Weis.

³⁷⁴ Vgl. Greg. v. Naz., or. IV 23.52.97; Socr., HE. III 1,10f; Thdt., HE III 2.

³⁷⁵ Vgl. zum Amt und zur Hauptaufgabe des Lektors im christlichen Gottesdienst zur Zeit Julians, Hübner, Sabine, *Der Klerus in der Gesellschaft des spätantiken Kleinasien* (Altunterswissenschaftliches Kolloquium; 15), Stuttgart 2005, 41-44.

³⁷⁶ Vgl. Greg. v. Naz., or. IV 23-24.

weiterzubilden.³⁷⁷ Während seiner Studien lernte Julian den paganen Rhetor Libanios kennen, von dessen Vorträgen er sich Mitschriften besorgte, sowie den Neuplatoniker und Jamblichoschüler Aidesios, der Julian an seine eigenen Schüler und Philosophenfreunde Chrysanthios und Eusebios verwies, die wiederum Julian an den bereits berühmten Philosophen und Theurgen Maximos von Ephesos vermittelten. Maximos führte Julian in die Lehre der Chaldäer ein und machte ihn vermutlich mit dem geheimen Kult der Göttin Hekate vertraut.³⁷⁸ In diese Zeit fällt wahrscheinlich auch die Einweihung Julians in den in der Spätantike vor allem im Westen des Römischen Reiches weit verbreiteten Mithraskult.³⁷⁹

Ende 354 wurde Julians Halbbruder Gallus, der 351 zum Caesar des Ostens ernannt worden war, auf Befehl Constantius II. wegen Hochverrats hingerichtet, Julian selbst ebenfalls verdächtigt und in die Kaiserresidenz Mailand beordert. Für ihn setzte sich jedoch Kaiserin Eusebia ein, so dass Julian für einige Monate seine Studien in Athen fortsetzen konnte.³⁸⁰ Dort lernte er den christlichen Rhetoriklehrer Proharesios kennen und den paganen Philosophen Priskos, einen Schüler des Aidesios.³⁸¹ In Athen, wo sich Julian spätestens auch in die Eleusischen Mysterien einweihen ließ,³⁸² traf er bei seinen Studien außerdem mit Basileios aus Caesarea und Gregor von Nazianz zusammen, die sich später als Bischöfe für das nizänische Christentum einsetzen sollten. Schließlich wurde Flavius Claudius Iulianus am 6. November 355 von Constantius II. in Mailand zum Caesar für Gallien und zusammen mit ihm selbst als dem amtierenden Kaiser zum Konsul ernannt.³⁸³ Darüber hinaus vermählte Kaiser Constantius II. seinen Halbvetter Flavius Claudius Iulianus mit seiner Schwester Helena und schickte ihn ohne jegliche militärische Erfahrung nach Gallien, wo es diesem - unterstützt von den Heermeistern Ursicinus und Marcellus - wider Erwarten in den folgenden fünf Jahren gelang, Erfolge als Feldherr zu erringen: während der Caesar den 355 am Mittel- und Niederrhein eindringenden Franken (und Sachsen) Siedlungsgebiete am Niederrhein gewährte, vertrieb er die Germanen, insbesondere die Alamannen, die bereits 352 am Oberrhein in Gallien eingedrungen waren, und besiegte diese 357 in der Schlacht bei Straßburg. Damit hatte der junge Feldherr das Ansehen seiner Soldaten gewonnen, die der griechisch erzogene Flavius

³⁷⁷ Vgl. Demandt, *Die Spätantike*, 95.

³⁷⁸ Vgl. zu Julians Verhältnis zu Maximos Eunap., *vit. soph.* 473-475.

³⁷⁹ Vgl. zur Einweihung Julians in den Mithraskult Giebel, *Kaiser Julian Apostata*, 68f.

³⁸⁰ Vgl. *Amm. Marc.*, XV 2,8; *Lib.*, or. 18,27.

³⁸¹ Vgl. *Iul.*, ep. 26 (an Proharesios), ep. 17 u. 18 (an Priskos) ed. Weis; Lippold, *Art. Iulianus I*, 449.

³⁸² Vgl. Eunap., *vit. soph.* 476.

³⁸³ Vgl. *Amm. Marc.*, XV 8,17f.

Claudius Iulianus mit seinen lateinischen Ansprachen³⁸⁴ begeistern konnte.³⁸⁵ Als Constantius II. gegen den Perserkönig Schapur II. rüstete und zu Beginn des Jahres 360 von seinem Vetter größere Truppenkontingente aus dem Westreich für den bevorstehenden Krieg im Osten des Römischen Reiches forderte, riefen die Soldaten, die überwiegend aus Gallien und Germanien stammten und ihre Heimat nicht verlassen wollten, im Februar 360 ihren Feldherrn, den Caesaren Flavius Claudius Iulianus, in Paris zum Augustus aus.³⁸⁶ Da der Konflikt mit dem Kaiser, der seine Augustuswürde mit seinem Vetter nicht teilen wollte, unlösbar schien, zog Iulianus im April 361 mit seinem Heer Richtung Osten gegen seinen Verwandten, den Kaiser und Augustus Constantius II. In Naissus, von wo aus Iulianus, um seine Usurpation gegen ein Mitglied seiner eigenen Familiendynastie zu begründen, an den römischen Senat,³⁸⁷ die Spartaner, Korinther und Athener schrieb,³⁸⁸ erfuhr der Caesar vom Tod Kaiser Constantius' II., der im November 361 bei Tarsos in Kilikien ohne eigenen Nachfolger am Fieber gestorben war. So konnte Flavius Claudius Iulianus am 11. Dezember 361 unbehelligt als Alleinherrscher des Römischen Imperiums in die Reichshauptstadt Konstantinopel einziehen.³⁸⁹

3.1.2 Regierungsprogramm und Reformmaßnahmen Kaiser Iulianus' I.

Kaiser Iulianus' I. Vorbilder als *princeps* des Römischen Reiches waren Trajan und der Philosophenkaiser Marc Aurel³⁹⁰. Als Leitmotiv seiner Regierung wählte er die Idee der *reparatio felicitum temporum*, die er auf Münzen prägen ließ:³⁹¹ der neue Herrscher wollte damit an die wirtschaftliche und politische Größe des Römischen Imperiums, die auf der Prosperität der Städte und der *pietas* der Kaiser beruht hatte, anknüpfen, wie sie seiner Meinung nach während der Herrschaft der Adoptivkaiser zur Zeit des Prinzipats bestanden hatte, also vor der allgemeinen Reichskrise Mitte des dritten Jahrhunderts und der daran anschließenden

³⁸⁴ Der lateinisch schreibende Historiker Ammianus Marcellinus, der den Caesar Iulianus in Gallien begleitete, bescheinigte diesem allerdings nur eine mäßige Eloquenz in dieser Sprache, "*adert Latine quoque disserendi sufficiens sermo*", vgl. Amm. Marc., XXVI 5,7. – Zu Julians Lateinkenntnissen vgl. Thompson, E.A., Julian's Knowledge of Latin, in: CR 64 (1950), 51-53.

³⁸⁵ Vgl. zu Julians Zeit als Caesar Galliens Amm. Marc., XVI-XXI.

³⁸⁶ Vgl. Amm. Marc. XX, 4,17 (Schilderhebung Julians, vgl. Lib., or. 13,34, Zos. III 9,3), Amm Marc., XX 5,3-7 (Rede Julians vor den Soldaten).

³⁸⁷ Vgl. Amm. Marc., XXI 10,7.

³⁸⁸ Vgl. Zos., III 10,4; lediglich der Brief an die Athener ist erhalten geblieben, vgl. Iul., ep. ad Ath., in: The Works of the Emperor Julian / griech.-engl., hg. v. W. C. Wright, Vol. I-III (Loeb Classical Library), Cambridge/London 1913/1923 (ND 1953,1961), 242-291.

³⁸⁹ Vgl. Amm. Marc., XXII 2,4f.

³⁹⁰ Vgl. Iul., Caes., 7; 37.

³⁹¹ Vgl. Römische Inschriften / hg. v. L. Schumacher, Stuttgart 1988, Nr. 131.

Machtergreifung Diocletians - und selbstverständlich vor der Regierungszeit seiner unmittelbaren Vorgänger Konstantin und Constantius II., deren Maßnahmen die zentralistischen Tendenzen der diocletianischen Staats- und Steuerreform verstärkt hatten.

In diesem Sinne begann Kaiser Iulianus I. schon zu Beginn des Jahres 362 seine umfangreichen Reformen. Als eine seiner ersten Maßnahmen reduzierte er die zahlreichen Bediensteten beim kaiserlichen Hof und schaffte das zu Zeiten seines Vorgängers Constantius an orientalischen Vorbildern ausgerichtete byzantinische Zeremoniell ab, das die fußfällige Verehrung des zu einem unberührbaren und ungerührten Standbild erstarrten Kaisers vorsah.³⁹² In Chalkedon setzte er einen Sondergerichtshof ein, der hohe Beamte und Höflinge aburteilen sollte, die sich unter seinem Vorgänger Constantius II. als Rechtsbrecher erwiesen hatten.³⁹³ Darüber hinaus entließ Iulianus I. die meisten der gefürchteten *agentes in rebus* und löste damit die Geheimpolizei des Überwachungsstaates seines Vorgängers auf.³⁹⁴ Beim Heer kümmerte er sich um eine angemessene Besoldung der Garde- und der Garnisonstruppen sowie um die Besetzung der Heeresleitung.³⁹⁵ Darüber hinaus bemühte er sich, die Politik seiner Vorgänger zu korrigieren. So begann er, die Rechtsprechung und die staatliche Verwaltung zu reformieren und zu verbessern, den Steuerdruck für Stadt und Land zu mindern³⁹⁶ sowie den Städten einen Teil ihrer Selbständigkeit wieder zurückzugeben; darüber hinaus reformierte Kaiser Iulianus I. das Straßennetz und das kaiserliche Postwesen, dessen Benutzung er drastisch einschränkte.³⁹⁷

Zur Stärkung der Prosperität und des Selbstbewusstseins der Städte gehörte schon Ende 361, also unmittelbar nach der Übernahme der Alleinherrschaft durch Kaiser Iulianus I., die Wiedereröffnung der Tempel und die Wiedereinführung der griechisch-römischen Götterkulte einschließlich der Opfer, wobei Kaiser Iulianus die Rückgabe der unter seinen Vorgängern konfiszierten paganen Besitztümer anordnete und die von diesen verfügbaren Privilegien für den christlichen Klerus widerrief: um den Decurionenstand der Städte zu stärken, verlieren die Christen, die seit der

³⁹² Vgl. Amm. Marc., XXIII 7,1 u. Lib., or. 1,129. – Vgl. zu Julians philosophischem Selbstverständnis als Herrscher Athanassiadi-Fowden, Polymnia, Julian and Hellenism. An Intellectual Biography, Oxford 1981, 161-171.

³⁹³ Dabei wurden allerdings auch einige Amtsträger zu unrecht verurteilt, vgl. Amm. Marc., XXII 3, sowie Ensslin, Wilhelm Kaiser Julians Gesetzgebungswerk, Klio 18 (1922), 104-199, 115.

³⁹⁴ Vgl. Amm. Marc., XX 3f.

³⁹⁵ Vgl. Amm. Marc., XXII 7,7; vgl. dazu Ensslin, Kaiser Julians Gesetzgebungswerk, 125f.

³⁹⁶ Vgl. Claud. Mamert., 9,4.

³⁹⁷ Vgl. Ensslin, Kaiser Julians Gesetzgebungswerk, 127-148; Bringmann, Kaiser Julian, 103f.

Regierung Konstantins von den *munera publica* befreit waren, durch Kaiser Iulianus ihre Immunität, Getreidespenden an den Klerus werden eingestellt und die christlichen Kleriker dürfen nicht länger das staatliche Transportwesen benutzen, wenn sie zu ihren Synoden reisen wollen.³⁹⁸ Dabei war es offensichtlich zunächst die Absicht Iulianus' I., keine Sonderinteressen zu fördern: so erging im Zuge dieses Restitutionsedikts an alle unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit am 21. Februar 362 ein Toleranz- oder Amnestieerlass³⁹⁹, aufgrund dessen die Exponenten der von Kaiser Constantius II. als häretisch gebrandmarkten Kirchengemeinschaften aus der Verbannung in ihre Gemeinden zurückkehren durften. Dies ermöglichte auch die Rückkehr der im Streit um den Arianismus exilierten Bischöfe nizänischen Glaubens. So nahm auch Bischof Athanasios nach dem gewaltsamen Tod seines unbeliebten arianischen Kontrahenten Georgios⁴⁰⁰ in Alexandrien sein Bischofsamt wieder auf. In dieser Phase der Duldung, in der es Kaiser Iulianus I. in seiner Eigenschaft als *pontifex maximus* zumindest offiziell um die Gleichberechtigung aller Kulte und religiösen Gemeinschaften ging,⁴⁰¹ hatte er sogar vor, den Tempel in Jerusalem wieder aufzubauen, denn er begriff den alttestamentlichen Gott Jahwe wie andere Teil- oder Volksgötter⁴⁰² und hoffte für seinen im Frühjahr 363 geplanten Feldzug gegen die Perser auf die Unterstützung der jüdischen Bevölkerung⁴⁰³ in Palästina und Mesopotamien.

Bei seinen Bemühungen, die traditionelle Auffassung von der Verehrung der Götter gegen die Neuerung des Christentums zu betonen, konnte sich Kaiser Iulianus I. auf den Rückhalt senatorischer Kreise stützen, die v.a. in Rom, wo Iulianus über Praetextatus und Aproniamus mit der paganen Aristokratie in Verbindung stand,⁴⁰⁴ mit der einseitigen christlichen Religionspolitik der Konstantinssöhne nicht einverstanden gewesen waren; als eine seiner ersten Maßnahmen lässt Kaiser Iulianus deshalb den Victoria-Altar, den Constantius II. hatte entfernen lassen, wieder in der

³⁹⁸ Vgl. CTh XII 1,50 mit CTh XII 1,51-54; Iul., ep. 57 ed. Weis.

³⁹⁹ Vgl. Amm. Marc., XXII 5,3; Weis, Bertold K., Das Restitutionsedikt Kaiser Julians (Diss.), Heidelberg 1933, 40f., (Rekonstruktion 12ff.)

⁴⁰⁰ Vgl. ep. 53 ed. Weis.

⁴⁰¹ Vgl. Amm. Marc., XXII 5,3f: Ammian mutmasste jedoch, dass Iulianus, der alle Bischöfe zur Toleranz aufgerufen hatte, hoffte, diese würden sich gegenseitig bekämpfen und damit schwächen.

⁴⁰² Vgl. c. Gal., 115 E u. 148 BC; Amm. Marc., XXIII 1,1-3.

⁴⁰³ Vgl. Amm. Marc., XXIII 1,1; dazu Stemberger, Günter, Julians Religionspolitik und Palästina, in: Ders., Juden und Christen im Heiligen Land, München 1987, 151-174, 166.

⁴⁰⁴ Vgl. Chastagnol, André, Les fastes de la préfecture romaine au Bas-Empire, Paris 1960, 156-159, 174.

Römischen Kurie aufstellen.⁴⁰⁵ Um v.a. im Osten des Reiches weitere gebildete Kreise für sich zu gewinnen, konnte sich Flavius Claudius Iulianus bei der Wiederbelebung paganer Opferpraktiken auf die neuplatonische Philosophie des Syrsers Jamblichos aus Chalkis (240/250-325 n. Chr.) berufen, der etwa zeitgleich zu der erfolglosen Unterdrückung des christlichen Glaubens, die mit der Innenpolitik des Alleinherrschers Konstantin beendet wurde, die zeitgenössische Philosophie mit den traditionellen Opferkulten und theurgischen Praktiken in Einklang zu bringen suchte.⁴⁰⁶

Kaiser Iulianus I. selbst neigte seinem Selbstverständnis nach zur Verehrung mehrerer Götter, denen er sich nach eigener Aussage bereits im Alter von etwa zwanzig Jahren heimlich zugewandt hatte.⁴⁰⁷ Er war der Meinung, die alleinige Herrschaft über das Römische Reich nicht durch Usurpation⁴⁰⁸, sondern auf Befehl der reichserhaltenden Götter übernommen zu haben: "Weil die Götter es mir ausdrücklich befahlen"⁴⁰⁹, schreibt Flavius Claudius Iulianus an seinen Onkel, sei er "gekommen", d.h. habe er im April 361 mit seinem Heer den Feldzug Richtung Osten gegen seinen kaiserlichen Vetter Constantius II. begonnen, der ihn zuvor zum "πολέμιος", d.h. zum Reichsfeind, erklärt habe. In Naissus fühlte sich Iulianus wiederum, als er vom Tod seines Vetters Constantius erfuhr, "durch das Eingreifen der Götter"⁴¹⁰ sowohl erleichtert, nicht gegen ein kaiserliches Mitglied der eigenen Dynastie kämpfen zu müssen, als auch gleichzeitig in seiner Empfindung, von den traditionellen Gottheiten begünstigt zu sein, bestätigt. Diese waren auf seine Seite getreten, damit er ohne Blutvergießen im Dezember 361 als neuer Herrscher des Imperium Romanum in Konstantinopel einziehen konnte. Unverzüglich begann

⁴⁰⁵ Vgl. Labriolle, Pierre, La réaction paienne. Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au IVe siècle, Paris 1950, 340-368.

⁴⁰⁶ Vgl. Geffcken, Johannes, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums (Religionswissenschaftliche Bibliothek; 6), Heidelberg 1920, 103-114.

⁴⁰⁷ Vgl. Iul., ep. 61, 434 D, 435 A ed. Weis.

⁴⁰⁸ Zur Frage der Usurpation Julians vgl. Szidat, Joachim, Die Usurpation Julians. Ein Sonderfall?, in: Paschoud, François – Joachim Szidat [Hgg.], Usurpationen in der Spätantike (Historia Einzelschriften; 111), 63-70; Müller-Seidel, Ilse, Die Usurpation Julians des Abtrünnigen im Lichte seiner Germanenpolitik, in: HZ 180 (1955), 225-244. – Tatsächlich verhandelt Julian sehr lange mit seinem *auctor* Constantius II., bis er im April 361 seine Soldaten zum Offenbarungseid zwingt und Italien und das Illyricum gewaltsam besetzt; vgl. Amm. Marc., XXI 5.8-10.

⁴⁰⁹ Vgl. Iul., ep. 5, 382 BC ed. Weis; auch Iul., ep. ad Ath., 284 D: hier macht Julian die Götter verantwortlich, die Soldaten aufgewiegelt zu haben, ihn zum Augustus auszurufen. Dabei verschweigt er, dass er am Vorabend seiner Erhebung zum Augustus die Truppenführer zu einem Bankett eingeladen hatte, vgl. Amm. Marc., XX 4,13; Zos., IX 9,2.

⁴¹⁰ Iul., ep. 5, 382 B ed. Weis.

Flavius Claudius Iulianus, der bereits zwölf Jahre lang heimlich den Göttern gehuldigt hatte,⁴¹¹ öffentlich zu opfern⁴¹².

Schon im Mai 362 verließ jedoch Kaiser Iulianus I. Konstantinopel wieder, um über Pessinos, wo er an ihrem Ursprungsort der großen Göttermutter Kybele huldigte, nach Antiochien zu reisen, von wo aus er einen Feldzug gegen die Perser vorbereiten wollte. In dieser Zeit erließ Flavius Claudius Iulianus am 17. Juni 362 ein Unterrichts- und Rhetorenedikt, das sich zunächst auf die sittliche Eignung (*mores*) und dann auf die Beredsamkeit (*facundia*) aller Lehrer bezog, die neu eingestellt werden sollten.⁴¹³ In einem Sendschreiben, das sich auf dieses Gesetz bezieht,⁴¹⁴ erläuterte der Kaiser näher, dass er nur solche Lehrer für den Unterricht in höheren Schulen für geeignet hielt, die den Wahrheitsgehalt der klassischen Göttermythen respektierten; christliche Lehrer sollten sich deshalb entweder zum Götterglauben bekennen oder ihr Lehramt aufgeben⁴¹⁵.

Unterwegs zu seinem Perserfeldzug machte Iulianus I. im Juli 362 in Antiochia, der syrischen Metropole im Osten des Römischen Reiches, halt, wo er bis März 363 residierte und mit der überwiegend christlichen Bevölkerung⁴¹⁶ in Konflikt geriet: wichtiger Streitpunkt war sein Versuch, mittels eines Höchstpreisediktes einer Versorgungskrise und der Verteuerung der Nahrungsmittel Herr zu werden. Ferner stieß der Kaiser mit seinen leutseligen Umgangsformen, die im krassen Gegensatz standen zur Verhaltensweise seines Vorgängers Constantius II., der das Kaiserzeremoniell geradezu zelebriert hatte,⁴¹⁷ mit seinem Philosophenbart und seiner blutigen Opferpraxis nicht nur bei den vornehmen Senatoren, sondern auch bei der christlichen und altgläubigen Bevölkerung Antiochiens auf Unverständnis. Als zudem der Tempel des Apollo in Daphne in der Nähe von Antiochia abbrannte, ließ Kaiser Iulianus, der die Christen der Brandstiftung verdächtigte, die dortige Hauptkirche schließen.⁴¹⁸ In seiner Satire "Misopogon" (Der Barthasser) bringt der enttäuschte Iulianus seine Verärgerung über die Antiochener und ihre Missbilligung seiner

⁴¹¹ Vgl. Amm. Marc. XXI, 1,4-5; Lib., or. 12,69.

⁴¹² Vgl. Iul., ep. 21, 415 C ed. Weis.

⁴¹³ Vgl. CTh XIII 3,5.

⁴¹⁴ Iul., ep. 55 ed. Weis.

⁴¹⁵ Vgl. Iul., ep. 55, ed. Weis.

⁴¹⁶ Vgl. Misop., 357 D.

⁴¹⁷ Wie der Historiker Ammianus Marcellinus ironisch vermerkt, habe sich der kleingewachsene Kaiser Constantius II., um die Bedeutung seiner überragenden kaiserlichen Majestät zu demonstrieren, bei seinem Rombesuch 357, als er völlig unbeweglich wie eine Statue in seinem Triumphwagen stehend unter hohen Torbögen durchfuhr, jedes Mal gebückt; vgl. Amm. Marc., XVI 10,9-11.

⁴¹⁸ Vgl. Amm. Marc., XXII 13,1.

Auffassung vom Kaisertum und seiner Religionspolitik zum Ausdruck. Zuvor hatte er schon in der Kaisersatire *Caesares*, die vermutlich im Dezember 362 geschrieben wurde, gegen seinen Vorgänger Kaiser Konstantin, der das Christentum gegenüber den paganen Traditionen begünstigt hatte, sein griechisch-philosophisches Herrscherideal nach dem Vorbild Marc Aurels herausgestellt.⁴¹⁹ Spätestens in dieser Zeit der Enttäuschung in Antiochia, als der Kaiser seine zunächst tolerante Haltung gegenüber der Vielfalt unterschiedlicher christlicher Bekenntnisse aufgab, disqualifizierte er in seiner Schrift "Gegen die Galiläer"⁴²⁰ (*Contra Galilaeos*) pauschal die Lehre der Christen als kindische Wundererzählungen ohne jeden Wahrheitsgehalt und betonte im Gegensatz zu den neutestamentlichen Schriften die Überlegenheit der griechisch-römischen Kultur und ihrer literarischen Tradition. Vielleicht angeregt durch seinen Besuch in Pessinos bei der Großen Göttermutter Kybele sind während dieses Aufenthalts in Antiochia auch die beiden religionsphilosophischen Hauptschriften des Flavius Claudius Iulianus, nämlich die "Rede auf die Göttermutter" und die "Rede auf den König Helios" entstanden.

Am 5. März 363 brach Kaiser Iulianus I. von Antiochia zu seinem Perserfeldzug auf, überschritt mit dem Heer siegreich den Tigris und gelangte bis vor die persische Hauptstadt Ktesiphon. Kurz darauf wurde er am 26.06.363 bei Kampfhandlungen in der Nähe von Maranga durch einen Speerwurf so schwer verwundet, dass er noch in der darauffolgenden Nacht starb.⁴²¹

3.2 Ἑλληνισμός als politisches Leitmotiv bei Kaiser Iulianus I.

In Abgrenzung zur christenfreundlichen Politik seiner Vorgänger Konstantin I. und Constantius II. war das Leitmotiv für den Philosophen Flavius Claudius Iulianus all das, was er im Rahmen seines Regierungsprogramms in Abgrenzung zum Christentum als besonders hellenisch, eben als "Ἑλληνισμός" empfand. So schreibt Kaiser Iulianus, als er sich zur Vorbereitung seines Perserfeldzugs im Spätsommer 362 in Antiochia aufhält,⁴²² in einem Brief an Arsakios, den Oberpriester von Galatien, "Ὁ Ἑλληνισμὸς οὕτω πράττει κατὰ λόγον – die hellenische Sache gedeiht

⁴¹⁹ Vgl. Giebel, Kaiser Julian Apostata, 154f.

⁴²⁰ Vgl. zur Zeit der Abfassung des ersten und nur wenige Fragmente der ursprünglich drei Bücher umfassenden Schrift Julians, die sich aus der ebenfalls nur fragmentarisch überlieferten Gegenschrift Cyrills *Contra Iulianum* rekonstruieren lässt, Lippold, Art. Iulianus I, 474.

⁴²¹ Vgl. Amm. Marc., XXV 3.

⁴²² Vgl. zu den Stationen der Reise von Konstantinopel nach Antiochia Amm. Marc., XXII 9,3ff.

noch nicht so, wie man es erwarten dürfte",⁴²³ um dann Anweisungen zu geben, wie dieses Anliegen in die Tat umgesetzt werden könnte.

Zu welchem Zeitpunkt genau Flavius Claudius Iulianus beschlossen hatte, sich gegenüber dem christlich-arianischen Anteil seiner Erziehung für den rhetorisch-philosophischen Teil seiner Ausbildung und damit auch für die traditionellen religiösen Inhalte und Kulte in der Weise, wie er sie interpretierte, zu entscheiden, bleibt sicherlich Spekulation.⁴²⁴ Jedenfalls hatte ihn die Vorsicht lange Zeit davon abgehalten, sich offen vom Christentum abzuwenden,⁴²⁵ zumal ja sein dem homöischen Christentum zugewandter Vetter Constantius II. im Jahr 353 und 356 das Darbringen von Opfern und die Verehrung der Götterbilder unter Androhung der Todesstrafe gesetzlich verboten hatte,⁴²⁶ und Julian, hätte er in einer nach paganem Verständnis für das öffentliche Wohl so wichtigen Frage wie der angemessenen Verehrung des Göttlichen eigenwillig gehandelt, als Angehöriger des Herrscherhauses mit einem ähnlichen Schicksal hätte rechnen müssen wie sein Halbbruder Gallus, der - wenn auch aus ganz anderen Gründen - auf Befehl Constantius' II. hingerichtet worden war. Nachdem aber der am arianischen Christentum festhaltende Kaiser Constantius gestorben war, bestand sein Nachfolger Iulianus I. nach Übernahme der Alleinherrschaft nicht nur auf der Wiedereinführung der paganen Kulte einschließlich blutiger Opfer, sondern bemühte sich auch, die pagane Priesterschaft zu reformieren und darüber hinaus für charitative Einrichtungen zu sorgen.⁴²⁷ Dabei war er vom "ἑλληνισμός", d.h. von der korrekten griechischen Weise der Götterverehrung v. a. hinsichtlich ihrer konstituierenden Funktion für den Römischen Staat zutiefst überzeugt, wie deutlich aus seinem autobiographischen Mythos⁴²⁸ in der Rede gegen den Kyniker Heracleios hervorgeht.

Was der Kaiser Flavius Claudius Iulianus I. allerdings unter "ἑλληνισμός" verstand, der selbst Mitte des 4. Jahrhunderts n. Chr. kein Zeitgenosse mehr jener

⁴²³ Iul., ep. 39, 429 C ed. Weis; dieser Brief an Asarkios ist einzig bei dem Kirchenhistoriker Soz., HE V 16,5-15, überliefert.

⁴²⁴ Vgl. Rosen, Klaus, Kaiser Julian auf dem Weg vom Christentum zum Heidentum, in: JbAC 40 (1997), 126-146; nach Julians eigener Aussage konvertierte er im Alter von etwa zwanzig Jahren, hielt dies aber zwölf Jahre lang geheim; vgl. Iul., ep. 61, 434 D, 435 A ed. Weis; vgl. Iul., ep. ad. Ath., 277 B.

⁴²⁵ Vgl. Amm. Marc., XX 5,1f.; Lib., or. 18, 19.

⁴²⁶ Vgl. Iul., ep. 55, ed. Weis. - Zur Gesetzgebung des Constantius II. vgl. zum Jahr 353 CTh XVI 10,5; zu 356 CTh XVI 10,4; 16,10,6. Kaiser Konstantin hatte zuvor Haruspicien und Privatopfer untersagt, vgl. CTh XVI 10,1.

⁴²⁷ Vgl. Iul., ep. 39, 44, 45, 47, 48 ed. Weis; Giebel, Kaiser Julian Apostata, 135; Bidez, Joseph, Julian der Abtrünnige, Paris 1930, München 1940 (ND 1969), 173-176.

⁴²⁸ Vgl. Iul., c. Herac., 227 B-234 C.

Epoche war, die man heute retrospektiv als Blütezeit des Hellenismus⁴²⁹ bezeichnen würde, weil er zur Zeit der Spätantike lebte, als sich längst griechische, römische und orientalische Elemente in Kultur, Philosophie und Religion gegenseitig beeinflusst und vermischt hatten und synkretistische Lehren wie die des Neuplatonismus und des Christentums entstanden waren, war eine sehr eigenwillige Mischung aus theurgischer Magie, griechischer Philosophie und christlicher Ethik auf neuplatonischer Basis mit praktischen und theoretischen Aspekten. Jedenfalls verstand Kaiser Iulianus offensichtlich unter dem Terminus "ἑλληνισμός" mehr als den im ursprünglichen, antiken Sinn⁴³⁰ korrekten Gebrauch der durch das Vorbild berühmter Dichter und Schriftsteller tradierten griechischen Sprache, und natürlich auch etwas anderes als die altchristlichen Schriftsteller, die, um sich von ihrer Umwelt abzugrenzen, schon früh damit begonnen hatten, Christen, Juden und Heiden voneinander zu unterscheiden, wobei sie mit "Hellenen" pejorativ die griechisch gebildeten Nichtchristen meinten.⁴³¹ Dagegen bezeichnet Iulianus in seinem Brief an Arsakios die Christen als "οἱ δυσσεβεῖς Γαλιλαῖοι"⁴³², um sie und ihre "ἄθεότης" zu brandmarken, wogegen er mit "Ἑλλήνισται" all diejenigen meint, die sich kulturell und vor allem religiös den Traditionen und Kulturen verbunden fühlen, die er philosophisch-religiösen Vorstellungen gemäß mit dem Begriff "ἑλληνισμός" zusammenfasst, dem Verbalsubstantiv zu "ἑλληνίζειν"⁴³³, das in etwa seinem Ideal "sich wie ein Grieche betragen",⁴³⁴ entspricht.

Mit "hellenisch" bzw. mit "ἑλληνισμός" bezeichnete Flavius Claudius Iulianus damit einerseits die richtige religiöse Grundeinstellung und andererseits die praktische Götterverehrung, die seiner Meinung nach einem wahren Hellenen gebührte und die Julian eng mit bestimmten Charaktereigenschaften verband. Dabei

⁴²⁹ Den Epochenbegriff "Hellenismus" prägte der Gelehrte Johann Gustav Droysen. Er unterschied eine Blütezeit der griechischen Kultur und Sprache von den Eroberungen Alexanders des Großen bis zur Schlacht von Pydna 168 v. Chr. (Ende des makedonischen Königums) von der zweiten hellenistischen Periode, als Griechen und Römer politisch und kulturell um die Vormachtsstellung rangen, und eine dritte von 168 bis zum Untergang der ptolemäischen Monarchie im Jahr 31 v. Chr., vgl. Schwartz, Eduard, *Ethik der Griechen*, Stuttgart 1951, 115f., Bichler, Reinhold, *Hellenismus. Geschichte und Problematik eines Epochenbegriffs* (Impulse der Forschung; 41), Darmstadt 1983, 55-96.

⁴³⁰ Vgl. Bichler, *Hellenismus*, 7-11, der auf Laqueur, Richard, *Hellenismus*, in: RGG, Bd. 2, Tübingen 1928, 2082-2087, u. Laqueur, Richard, *Hellenismus. Akademische Rede zur Jahresfeier der Hessischen Ludwigs-Universität am 1. Juli 1924*, Gießen 1925 verweist.

⁴³¹ Vgl. Harnack, Adolf von, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Bd. 1, Leipzig 1924 (ND 1965), 259-289, insbes. 262f. u. 267.

⁴³² Vgl. Iul., ep. 39, 430 D ed. Weis.

⁴³³ Vgl. Will, Wolfgang – Richard Klein, Art. Hellenen, in: RAC, Bd. XIV, Stuttgart 1988, 375-445, 412f.

⁴³⁴ Schwartz, *Ethik der Griechen*, 113.

hing das rechte Religionsverständnis, das diese hellenischen Eigenschaften begründet, aber nicht nur von der Herkunft ab. Man wird nicht nur durch Geburt Hellene, wie es vor allem "die Athener, die ehrliebendsten und menschenfreundlichsten der Griechen"⁴³⁵ sind, die sich durch besonders eifrige Götterverehrung und Gastfreundschaft auszeichnen. Vielmehr sind die Hellenen v.a. im Besitz der wahren Bildung:⁴³⁶ so kann Julian sogar seinen Freund Salustius, einen Kelten, wegen seiner Tugenden und seiner philosophischen Ausbildung zu den Hellenen dazuzählen.⁴³⁷ Laut Kaiser Iulianus I. sind selbst die Römer der Abstammung nach Hellenen, weil sie die politischen Satzungen und den Götterglauben von den Griechen übernommen haben; somit ist der Römische Staat, als deren Schutzgottheit Julian den Sonnengott Helios bezeichnet, aus dem wiederum die Seele des römischen Stadtgründers, nämlich die des göttlichen Quirinus, hervorging, für den griechisch sprechenden und vorzugsweise in dieser Sprache schreibenden⁴³⁸ kaiserlichen Philosophen, der selbst gebürtiger Thraker war,⁴³⁹ hellenisch.⁴⁴⁰

Flavius Claudius Iulianus war fest entschlossen, sein Ideal des "ἑλληνισμός" als Bedingung für ein funktionierendes Staatswesen, das einst auf der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit der Städte und der rechten Verehrung ihrer Schutzgötter beruht hatte, gegen andere gesellschaftliche Strömungen, insbesondere gegen das Christentum, zu verteidigen. Dies stellte der Kaiser gleich zu Beginn seiner Regierungszeit in der programmatischen Rede *Contra Heracleios* richtig, als er erklärte, dass "ἑλληνισμός" grundsätzlich auf dem Respekt vor den traditionellen Göttermythen beruhte, die einerseits in rechter Weise zu dichten waren, andererseits aber auch richtig interpretiert werden mussten. Voraussetzung dazu war allerdings eine die traditionellen Inhalte und Göttermythen bewahrende Bildung, die überhaupt erst zu "ἑλληνισμός" befähigte. Nach Meinung des Kaisers stimmten nämlich die fromme Verehrung der Götter, "ἡ περὶ τοὺς θεοὺς εὐσέβεια"⁴⁴¹, und die traditionelle griechische παιδεία überein. Dies ergab sich ganz konkret aus dem berühmten Unterrichts- und Rhetorenedikt, das Iulianus I. im Juni 362 als maßgeblichen

⁴³⁵ Iul., Misop., 348 C.

⁴³⁶ Vgl. Iul., ep. 16, 413 D u. 23, 382 D ed. Weis.

⁴³⁷ Vgl. Iul., or. VIII 252 AB.

⁴³⁸ Vgl. Lib., or. 18,21.

⁴³⁹ Vgl. Iul., or. VIII 251 D; Misop., 367 C.

⁴⁴⁰ Vgl. Iul., Rede auf den König Helios, 152 D, 153 A; 153 D, 154 C.

⁴⁴¹ Vgl. ep. 9, 416 ed. Weis.

Bestandteil seines Regierungsprogrammes verfügte, und das einher ging mit der Reaktivierung lokaler Kultrationen.

3.2.1 Das Unterrichts- und Rhetorenedikt

Wie erwähnt, vertrat Flavius Claudius Iulianus als Philosoph und Kaiser die Auffassung, dass die Teilhabe an menschlicher Zivilisation und griechischer Kultur nicht von der Abstammung abhing, sondern dass man zum Hellenen mittels "παιδεύσις" wurde. Griechische Kultur, vermittelt durch Erziehung und Bildung, eben παιδεία, war für den bildungsbeflissenen Julian die Voraussetzung für seinen intellektuellen, religiösen und politischen Hellenismus.⁴⁴² Herausragende Vermittler dieser Bildung waren bis zur Zeit der Spätantike ausschließlich Rhetoren und Philosophen. Eine solche Ausbildung war die Vorbedingung für jegliches gesellschaftliches Ansehen, sei es als Rechtsanwalt oder als hoher Regierungsbeamter. Dabei blieb Bildung eng verknüpft mit den πατριoi νόμοι städtischer Kulturen als den Garanten des geordneten menschlichen Zusammenlebens, das im Römischen Reich somit bis in die frühe Kaiserzeit von seiner Grundidee her föderalistisch organisiert war und das sich in der Verbundenheit des Einzelnen mit den religiösen Traditionen seiner heimatlichen πόλις und seiner Vorfahren ausdrückte bzw. sich in konkreten Kultanweisungen manifestierte. Folgerichtig schloss Kaiser Iulianus I. die Christen als Lehrer aus dem höheren Bildungswesen aus, wie aus dem bereits zitierten Sendschreiben zum kaiserlichen Unterrichts- und Rhetorenedikt vom 17.06.362⁴⁴³ hervorgeht. Dass diese Maßnahme v.a. die gebildeten Christen im Osten des Römischen Reiches treffen musste, die sich einerseits in Bezug auf ihre traditionelle Erziehung und Bildung als "Ἕλληνες", eben als "Griechen" empfanden, sich aber andererseits von der althergebrachten Religion als einem zentralen Bestandteil der griechischen Bildungstradition abgewandt hatten und deshalb von Kaiser Iulianus vom höheren Schuldienst ausgeschlossen wurden, lässt sich besonders deutlich aus der im Jahre 320 - also schon lange vor der Regierungszeit dieses letzten paganen Kaisers - verfassten *Praeparatio evangelica* des Biographen Kaiser Konstantins und Zeugen der Wende von der Verfolgung des Christentums zu seiner staatlichen Begünstigung, nämlich Bischof Eusebios von Caesarea, erschließen. Eusebios beschrieb die Spannung zwischen der Neuerung des

⁴⁴² Vgl. Athanassiadi-Fowden, *Julian and Hellenism*, 121f.

⁴⁴³ Vgl. CTh XIII 3,5; CI X 53,7.

christlichen Glaubens und dem Festhalten an den herkömmlichen griechisch-kulturellen Traditionen folgendermaßen:⁴⁴⁴

Obwohl wir nun [die Christen – U.H.] der Abstammung nach Griechen sind und wie Griechen denken, kommen wir doch aus verschiedenen Völkern als Auserwählte eines neuen Heeres zusammen und stehen als Abtrünnige des väterlichen Glaubens da.

Das Rhetorenedikt Kaiser Iulianus I. zielte somit nicht nur darauf ab, die hellenische Bildungstradition, die, weil im Unterricht behandelte Texte immer auch die Beschäftigung mit traditionellen Göttermythen implizierten, eng mit der Religion und damit auch mit den griechischen Götter- und Heldenmythen verbunden war, zu bewahren und sie unverfälscht an die nächsten Generationen weiterzugeben, sondern umgekehrt sollte mittels Bildung dem traditionellen, identitätsstiftenden Götterglauben mit seinen Festen und Gedenktagen gegenüber der Neuerung des christlichen Kults der erste Rang bewahrt werden. Die Anhänger des Christentums disqualifizierten sich nämlich aus Sicht des Rhetorikers und Philosophen Julian ja ständig selbst, weil ihre Schriften in der vulgären Alltagssprache, der κοινή, abgefasst waren und ihnen schon deshalb keine übergeordnete ethische oder religiöse Relevanz zukommen konnte. Allein der korrekte, attische Gebrauch der griechischen Sprache war geeignet, die Menschen im moralischen Sinne besser zu machen.⁴⁴⁵ Der korrekte Gebrauch der griechischen Sprache, der zu glänzender Rede befähigte, eben zu "ἀττίζειν", wurde ja sogar ganz selbstverständlich selbst von Julians wortgewaltigem Gegner, Bischof Gregor von Nazianz, mit "ἑλληνίζειν" gleichgesetzt, d.h. mit Bildung und Kultur, die eben einen "Hellenen" auszeichnete.⁴⁴⁶

Die Christen jedoch hatten das Betätigungsfeld der Rhetoren und Philosophen als den Exponenten des paganen Bildungswesens, das während der Kaiserzeit zunehmend zu einer Angelegenheit der städtischen Verwaltungen im Interesse der Ausbildung geeigneter und rhetorisch gut geschulter Nachwuchskräfte für die herausragenden Positionen in Staat und Gesellschaft geworden war, ja schon selbst früh als unangemessen für die Anhänger ihres Glaubens verworfen: bereits der Ende des zweiten bzw. zu Beginn des dritten christlichen Jahrhunderts wirkende Jurist und Kirchenvater Tertullian (ca. 160-220) hatte in seiner Schrift "Über den Götzendienst"

⁴⁴⁴ Euseb., *Praeparatio evangelica* I 5,10: "Ὅτι μὲν οὖν τὸ γένος Ἕλληνες ὄντες καὶ τὰ Ἑλλήνων φρονούντες ἐκ παντοίων τε ἐθνῶν ὡς ἂν νεόλεκτου στρατιάς λογάδες συνειλεγμένοι τῆς πατρῴου δεισιδαιμονίας ἀποστάσαι καθεστήκαμεν." (So zitiert u. übers. v. Tloka, Jutta, Griechische Christen – christliche Griechen. Plausibilisierungsstrategien des antiken Christentums bei Origenes und Johannes Chrysostomos (StAC; 30), Tübingen 2005, 19).

⁴⁴⁵ Vgl. Iul., c. Gal., 229 C-E; Lib., or. 18,178.

⁴⁴⁶ Vgl. Greg. v. Naz., or. IV 103-104.

den Beruf des Lehrers zu denjenigen Berufen gerechnet, bei denen während des Unterrichts der Unterrichtende bei seiner Tätigkeit zugleich mit der Ausübung von "Götzendienst" konfrontiert wurde, denn, so Tertullian:⁴⁴⁷

wenn ein Gläubiger [ein Christ – U.H.] die Literatur lehrt, so steht er ohne Zweifel ein für die Lobeserhebungen der Götzen; wenn er sie kennen lehrt, so bestätigt er sie; indem er sie erwähnt, legt er Zeugnis für sie ab [...].

Daher, so Tertullian weiter, könne ein Christ nicht Lehrer sein, auch wenn mangels Alternative den christlichen Schülern der Besuch der öffentlichen Schulen erlaubt sei, falls sie zuvor in ihren Familien und Gemeinden im christlichen Glauben unterwiesen worden waren.⁴⁴⁸ In seiner Schrift *De praescriptione haereticorum*, die sich auf christliche Häretiker seiner Zeit bezog, welche sich nicht mit der Überlieferung der neutestamentlichen Apostel begnügen wollten, sondern an der aus dem griechischen Kontext stammenden philosophischen Spekulation Gefallen fanden,⁴⁴⁹ grenzte deshalb Tertullian das Christentum gegen die traditionelle pagane Philosophie scharf ab:⁴⁵⁰

Was haben also Athen und Jerusalem gemeinsam, was die Akademie und die Kirche, was Häretiker und Christen? Unsere Unterweisung stammt aus der 'Halle Salomos' [Joh 10,23], der dazu in eigener Person gelehrt hatte, dass man den Herrn 'in der Einfalt des Herzens' [Weish. 1,1] suchen müsse. Sollen die für sich zusehen, die ein stoisches, ein platonisches, ein 'dialektisches' Christentum hervorgebracht haben!

Tatsächlich unterhielten bis zur Zeit Julians die Christen keine eigenen Schulen, die dem hellenistischen παιδεία-Ideal gleichgekommen wären; wenige eigene christliche Bildungsstätten waren Ende des zweiten Jahrhunderts die von Clemens in Alexandrien gegründete Katechetenschule⁴⁵¹. Im allgemeinen waren also die Christen gezwungen, wollten sie insbesondere nach der "Konstantinischen Wende" in Gesellschaft und Staat eine gegenüber den beim alten Glauben gebliebenen Honorationen gleichrangige Rolle spielen, ihre Kinder auf die üblichen öffentlichen Schulen zu schicken. So wurde die Mahnung, der Lehrerberuf eigne sich nicht für

⁴⁴⁷ Tert., *Idol.*, c. 10.

⁴⁴⁸ Vgl. hierzu die Mahnung in Kap. 16 der *Traditio Apostolica*, wer Lehrer sei und Katechumene werden wolle, möge vorher seinen Beruf aufgeben; zu Tertullian Gemeinhardt, Peter, *Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung* (StAC; 41), Tübingen 2007, 63-81; zum gesamten Absatz immer noch grundlegend Scholl, Robert, *Das Bildungsproblem der Alten Kirche*, in: *Zeitschrift für wissenschaftliche Pädagogik* 10 (1964), 24-43, ND in: *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike* / hg. v. Horst-Theodor Johann (WdF; 377), Darmstadt 1976, 503-526, 509f.

⁴⁴⁹ Vgl. Tert., *Praescr.* 6,4.

⁴⁵⁰ Tert., *Praescr.* 7,9-11.

⁴⁵¹ Von der sog. "alexandrinischen Katechetenschule" berichtet Eusebios in seiner Kirchengeschichte: "Clemens, der Nachfolger des Pantainos, leitete zu jener Zeit die Katechetenschule in Alexandria, so dass auch Origenes zu seinen Schülern gehörte"; Euseb., HE VI 6.

einen Christen, nicht mehr erhoben.⁴⁵² Da sich aber Kaiser Iulianus I. nicht auf die größtenteils christliche Führungsschicht seines Vorgängers Constantius II. verlassen wollte,⁴⁵³ beabsichtigte er mit dem Ausschluss christlicher Lehrer vom höheren Lehramt⁴⁵⁴, die unbedingte Loyalität zukünftiger gut ausgebildeter Nachwuchskräfte im Vielvölkergemisch des Römischen Reiches sicherzustellen, die auf dem allgemeinen Grundsatz der Philantropie basieren sollte, und nicht auf dem universalen Alleingültigkeitsanspruch des Christentums im vierten Jahrhundert.⁴⁵⁵ Ältere christliche Zeitgenossen mochten sich durch dieses Unterrichts- und Rhetorenedikt des jungen Kaisers unangenehm an ein Dekret Diocletians erinnert haben, mit dem dieser zu Beginn der von ihm initiierten Verfolgung allen Christen unabhängig von ihrem Rang oder ihrem Stand ihre Ämter und Würden aberkannt hatte.⁴⁵⁶

Wie die überwiegend christliche Reaktion auf das Edikt zeigte, hatte Kaiser Iulianus I. mit dieser Verordnung die Christen gezielt und exakt getroffen: unmittelbar nach dem Tod des Kaisers nicht mehr zur Zurückhaltung gezwungen, verwahrte sich Bischof Gregor von Nazianz entschieden gegen die Vorgehensweise des Kaisers, Bildung, d.h. die hellenische παιδεία, selbstverständlich als Teil der ausschließlich paganen römischen Reichs- und Innenpolitik aufzufassen und sie moralisch mit der rechten Verehrung des Göttlichen in eins zu setzen.⁴⁵⁷ Er fragte ironisch, ob denn Griechisch als Sprache oder als religiöse Handlung, etwa als Kult zu verstehen sei⁴⁵⁸ und zitierte voller Empörung Kaiser Iulianus I., der gesagt habe: "Uns gehört Wissenschaft und Bildung, denn wir verehren die Götter. Für euch passt Dummheit und Rohheit; euer oberster Grundsatz und eure Weisheit ist: Glaube!"⁴⁵⁹

⁴⁵² Vgl. Gemeinhardt, Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung, 350.

⁴⁵³ Vgl. von Haehling, Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des Römischen Reiches seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie, 527-536 (Constantius II.), 537-547 (Flavius Claudius Iulianus I.).

⁴⁵⁴ Zum Bildungssystem der Antike vgl. immer noch grundlegend Marrou, Henri I., Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum, München 1977 (= Histoire de l'éducation dans l'antiquité, Paris 1976); neuerdings Christes, Johannes – Richard Klein – Christoph Lüth [Hgg.], Handbuch der Erziehung und Bildung in der Antike, Darmstadt 2006; zur späteren Antike jetzt Marksches, Christoph, Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen, Tübingen 2007, 43-108.

⁴⁵⁵ Vgl. Klein, Richard, Kaiser Julians Rhetoren- und Unterrichtsgesetz, in: Ders., Roma versa per aevum. Ausgewählte Schriften zur heidnischen und christlichen Spätantike (Spudasmata; 74), Hildesheim 2002, 128-155, 149-151 u. 155.

⁴⁵⁶ Vgl. Lact., De pers. mort., 13,1; Euseb., HE VIII 2,4.

⁴⁵⁷ Vgl. zu Gregors Auseinandersetzung mit Kaiser Iulianus' Bildungspolitik Greg. v. Naz., or. IV 4-6 u. 100-108; zu dessen Versuch, die paganen Kulte ähnlich wie die christlichen Bischofskirchen zu organisieren, or. IV 111-113.

⁴⁵⁸ Vgl. Greg. v. Naz., or. IV 5 "[...] ὡπερ τῆς θρησκείας ὄντα τὸν Ἑλληνα λόγον, ἀλλ' οὐ τῆς γλώσσης".

⁴⁵⁹ Vgl. Greg. v. Naz., or. IV 102.

Auch in der pythagoreischen Philosophie, auf die sich ja der Kaiser berief, gelte aber, so Gregor, mit der Feststellung "ἀπὸς ἕφα" in Bezug auf Pythagoras ebenfalls der Glaubensgrundsatz. Jedenfalls betrachtete es der christliche Bischof, obwohl er selbst die Lektüre klassischer Autoren zur Vermittlung einer ethisch-religiösen Erziehung junger Leute ablehnte⁴⁶⁰, als unerträgliche Anmaßung, Philosophie und Wissenschaft ausschließlich als kulturelles Erbe der Hellenen darzustellen und die Christen im Unterrichtsbetrieb in eine Außenseiterrolle zu drängen.⁴⁶¹

Auch wenn lediglich zwei Personen namentlich bekannt sind, die nach dem Rhetorenedikt Iulianus' I. ihren Lehrer- bzw. Professorenberuf aufgaben, nämlich der Rhetor Marius Victorinus in Rom, der kurz zuvor vom Neuplatonismus zum Christentum konvertiert war, und der hochbetagte Philosoph Prohaeresios aus Athen,⁴⁶² hatte der Kaiser mit seinem Edikt nicht nur den äußerst empfindlichen Nerv der Christen, die seit dem Toleranzedikt des Galerius aus dem Jahre 311 aufgerufen waren, zumindest durch das Gebet zu ihrem nun staatstragenden Gott am Erhalt des Römischen Imperiums mitzuwirken, getroffen bzw. ihre polemische Reaktion hervorgerufen, sondern auch nach allgemeinem Maßstab für Irritationen gesorgt. Dies zeigt die Reaktion des gegenüber seinem Helden Julian grundsätzlich eher positiv eingestellten Ammianus Marcellinus, der Kaiser Iulianus' Edikt für eine unangemessene Unduldsamkeit hielt.⁴⁶³

Für Kaiser Iulianus I. war jedoch das Unterrichts- und Rhetorenedikt nicht nur hinsichtlich der Bewahrung paganer Bildung die notwendige Voraussetzung für die Erziehung geeigneter städtischer und staatlicher Funktionsträger, sondern "ἀτίειν" bzw. "ἐλληνίζειν" blieb eng verknüpft mit der herausragenden Fähigkeit, angemessen über Götter und Welt nachdenken zu können. Der hochgebildete Flavius Claudius Iulianus vertrat nämlich als Wunschschüler des paganen Rhetors Libanios, der sich selbst als Bewahrer der griechischen Bildungstradition des fünften und vierten vorchristlichen Jahrhunderts, der Sophistik, verstand, wie vor ihm weder der Soldatenkaiser Konstantin⁴⁶⁴ noch der christlich erzogene Constantius II. dezidiert ein

⁴⁶⁰ Vgl. Greg. v. Naz., or. IV 115-120.

⁴⁶¹ Vgl. Greg. v. Naz., or. IV 4-6 u. 100-112.

⁴⁶² Vgl. Gemeinhardt, Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung, 362.

⁴⁶³ Vgl. Amm. Marc., XX 10, 7 u. XX 4,20.

⁴⁶⁴ Vgl. zur "beschränkten, genau abgegrenzten Bildung" Kaiser Konstantins Downey, Glanville, Education in the Christian Roman Empire. Christian and Pagan Theories under Constantine and his Successors, in: Spectaculum 32 (1957), 48-61 (ND in: Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike / hg. v. Horst-Theodor Johann (WdF; 377), Darmstadt 1976, 549-572, 553-559).

griechisches Bildungsideal, das die umfassende Kenntnis antiker Autoren mit dem Ziel der individuellen Entwicklung zu einer harmonischen Persönlichkeit verband.⁴⁶⁵

Dieses Ideal, das in der Kaiserzeit zunehmend mit rhetorischer Bildung gleichgesetzt worden war, wies nicht nur den in der gepflegten attischen Sprache Geübten als kultivierten Angehörigen der Oberschicht aus. Vielmehr genossen, eben weil wiederum nur wenige über die notwendige Zeit und die finanziellen Mittel verfügten, um über die auf die praktische Anwendung zukünftiger Berufstätigkeit ausgerichtete Rhetorik hinaus zur Vervollkommnung der eigenen Persönlichkeit zweckfrei studieren zu können, nur diese Hochgebildeten überhaupt das Vorrecht, über metaphysische Fragestellungen nachdenken zu dürfen.⁴⁶⁶ Diesen Wenigen kam es allein zu, die unveränderlich wirkende göttliche Vernunft mittels *rationaler* Erkenntnismethode, d.h. λογισμῶ καὶ διανοίᾳ, wie es schon Platon unternommen hatte, oder - nach der späteren Lehre Plotins - auf *mysthische* Weise zu erforschen. Von diesen solchermaßen Gebildeten nahm Julian die Christen von vornherein aus, weil sie seiner Meinung nach den "ganzen Irrwahn primitiver, unwissender Fischertheologen"⁴⁶⁷ verbreiteten, indem sie den ewigen, immanenten νοῦς (nach neuplatonischer Terminologie) oder λόγος (nach stoischer Bezeichnung) durch die Inkarnation der göttlichen Offenbarung ersetzt hatten, ja schlimmer noch, das *einmalige* Ereignis der Inkarnation des λόγος in einem *sterblichen* Menschen verkündeten und damit das allem Seienden inne wohnende und stets gleichbleibend wirksame göttliche Prinzip, das entweder neuplatonisch transzendent oder stoisch immanent gedacht werden konnte, aufhoben.

Bildung und metaphysische Spekulation, wie sie lange vor Flavius Claudius Iulianus schon Isokrates vertreten hatte, der um 390 v. Chr. in Athen eine eigene Schule gründete, welche die auf das praktisch-politische Leben bezogene Bildung durch vollkommene Redekunst vermitteln wollte, waren seitdem eng miteinander verbunden. Philosophische Ausbildung und herausragende rhetorische Fähigkeiten, die bis in die Kaiserzeit hinein als maßgeblich für das griechische Bildungsideal bleiben sollten⁴⁶⁸ und zur Zeit Julians von Neuplatonikern und den Vertretern der

⁴⁶⁵ Vgl. Blumenkamp, Paul, Art. Erziehung, in: RAC, Bd. VI, Stuttgart 1966, 502-559, 509.

⁴⁶⁶ Tloka, Griechische Christen – christliche Griechen, 17.

⁴⁶⁷ Iul., ep. 30 ed. Weis, mit 284, Anm. 3: mit den "primitiven Fischertheologen" meint Kaiser Iulianus die Jünger Jesu.

⁴⁶⁸ "[...] Athen hat es fertig gebracht, dass der Name <Hellene> nicht mehr eine Bezeichnung für ein Volk, sondern für eine Gesinnung zu sein scheint und dass eher <Hellene> genannt wird, wer an unserer Bildung als wer an unserer gemeinsamen Abstammung teilhat"; Isokrates, Panegyrikos auf

sogenannten "Zweiten Sophistik"⁴⁶⁹ gepflegt wurden, definierten seit jeher die Identität der griechisch-sprachigen Elite, die sich noch vor der allgemeinen Reichskrise Mitte des dritten nachchristlichen Jahrhunderts auf kommunaler und überregionaler Ebene für das Römische Imperium verantwortlich gefühlt hatte.⁴⁷⁰ Nach Meinung Kaiser Iulianus' war gerade eine solche Elite heranzubilden und mittels Unterrichtsedikt gegen den zunehmenden christlichen Einfluss zu bewahren. Zur Zurückweisung des schädlichen Einflusses der "Galiläer" diente darüber hinaus, wie die inschriftliche Bezeugung des Kaisers als *restitutor libertatis et Romanae religionis*⁴⁷¹ bezeugt, aber auch Iulianus' kaiserliche Autorität als *pontifex maximus*, die er wie lange vor ihm kein Kaiser mit der Reaktivierung lokaler Kult- und Festtraditionen bzw. dem Vollzug der Opfer für die altbekannten Götter verband.

3.2.2 Die Reaktivierung lokaler Kulttraditionen⁴⁷²

3.2.2.1 Kaiser Iulianus I. als *pontifex maximus*⁴⁷³

Der Rhetor Libanios, dem Flavius Claudius Iulianus schon während seiner Ausbildungszeit zugetan war,⁴⁷⁴ hielt mehrfach die besondere Bedeutung des kaiserlichen Priestertums für Iulianus I. fest. Er erwähnt, wie wichtig für den paganen Kaiser, der die Götter selbst zu befragen pflegte,⁴⁷⁵ die täglichen Opfer waren, die Iulianus nach Möglichkeit sogar persönlich vollzog.⁴⁷⁶ Darüber hinaus bemühte sich Kaiser Iulianus um die Reaktivierung und organisatorische Straffung lokaler Kulttraditionen und die Unantastbarkeit paganer Priesterschaften. So hob er in einem Brief an einen unbekanntem Beamten, der einen Priester zur Strafe der körperlichen Züchtigung verurteilt hatte, die besondere gesellschaftliche Stellung der Priester, die

Athen, or. 4,50, so zitiert bei Tloka, Griechische Christen – christliche Griechen, 13, Anm. 69, nach der Übers. v. Christine Ley-Hutton (Isokrates, Sämtliche Werke (BGrL; 36), Stuttgart 1993, 53).

⁴⁶⁹ Libanios gilt als einer der letzten herausragenden Vertreter der sog. "Zweiten Sophistik", der "δευτέρα σοφιστική", eine Bezeichnung, mit der Philostratos in seinem Werk *vitae sophistarum* 480/81 n. Chr. die der Sophistik treuen Philosophen von ihren großen Vorbildern, die wie v.a. Sokrates ca. 400 v. Chr. gelehrt hatten, abgrenzte.

⁴⁷⁰ Vgl. Tloka, Griechische Christen – christliche Griechen, 17.

⁴⁷¹ Vgl. Römische Inschriften / hg. v. Leonhard Schumacher, Stuttgart 1988, Nr. 131 (aus Phoenice – Ma'ayan Barukh, Israel) Conti 2004, 171, Nr. 167 Z. 4-14 = CIL 4326; Negev, A., The Inscription of the Emperor Julian at Ma'ayan Barukh, IEJ 19 (1969), 170-173; Lib., or. 18,157f.

⁴⁷² Vgl. zum ges. Kapitel Belayche, Nicole, "Partager la table des dieux". L'empereur Julien et les sacrifices, in: Revue de l'histoire des religions 4 (2001), 457-486; Bradbury, Scott, Julians's Pagan Revival and Blood Sacrifice, in: Phoenix 4 (1995), 331-356.

⁴⁷³ Vgl. zu diesem Unterkapitel bzw. zu Kaiser Iulianus I. als *pontifex maximus* Stepper, Augustus et sacerdos, 201-207; zuvor schon Bidez, Julian der Abtrünnige, 280-287.

⁴⁷⁴ Vgl. zum Verhältnis zwischen Libanios und Flavius Claudius Iulianus Wiemer, Hans-Ulrich, Studien zum Verhältnis von Rhetorik und Politik im vierten Jahrhundert n. Chr., München 1995.

⁴⁷⁵ Vgl. Lib., or. 13,48.

⁴⁷⁶ Vgl. Lib., or. 12,80-82.

eine solche Bestrafung ausschloss, hervor.⁴⁷⁷ Darüber hinaus setzte der Kaiser für jede Provinz einen Oberpriester ein, dem er die Aufsicht über die Amtsführung und den Lebenswandel lokaler Priester anheim stellte.⁴⁷⁸ Für sich selbst betonte er die traditionelle kaiserliche Priesterwürde bzw. seine Autorität als *pontifex maximus*, indem er sich "κατὰ τὰ πάτρια" als "μέγιστος ἀρχιερέυς" bezeichnete.⁴⁷⁹ Ihm allein, der durch die Gnade der Götter *pontifex maximus* war,⁴⁸⁰ stand es zu, den Priestern Vorschriften bezüglich ihres Verhaltens, ihres persönlichen Umgangs mit anderen Menschen und sogar in Bezug auf ihre Lektüre zu machen.⁴⁸¹

Mit der Alleinherrschaft des Kaisers Flavius Claudius Iulianus I. erhielt also der kaiserliche Oberpontifikat, der ursprünglich eng mit den Kultgemeinschaften in Rom verbunden gewesen war, nach der Ausdehnung des oberpriesterlichen Handlungs- und Verantwortungsbereiches zur Zeit der Republik und der hohen Kaiserzeit über die Stadt Rom hinaus eine neue Definition: Kaiser Iulianus übernahm die spirituelle Führung und die Weisungsbefugnis gegenüber allen bestehenden paganen Priesterschaften des Reiches, wobei er die Aufsicht über die Erfüllung der von ihm festgelegten Aufgaben der Priester, die - für ihn selbstverständlich - wieder blutige Opfer vollziehen sollten, mittels neu eingesetzter Oberpriester auf der Ebene der Provinzialverwaltung durchsetzen wollte.

Auf welche Weise aber konnte der hochgebildeten Kaiser seine eigene häufige, vorzugsweise blutige Opferpraxis begründen, obwohl er in seinen Schriften festgehalten hatte, dass er das stille Gebet dem blutigen Opfer vorzog⁴⁸² und ihm das persönliche Darbringen von Opfern nicht nur bei dem ihm gewogenen Ammianus Marcellinus den Spottnamen *victimarius*⁴⁸³ einbrachte, sondern in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts auch das Befremden vornehmer paganer Kreise?

⁴⁷⁷ Vgl. Iul., ep. 44, 450 C ed. Weis.

⁴⁷⁸ Vgl. zu den Parallelen der Maßnahmen Kaiser Iulianus' I. zum Versuch des Maximinus Daia, während der Zeit der zweiten Tetrarchie ähnlich hierarchisch organisierte Priesterschaften wie die damals im Osten des Römischen Imperiums bereits bestehenden bischöflichen Teilkirchen aufzubauen, Nicholson, Oliver, The 'Pagan Churches' of Maximinus Daia and Julian the Apostate, in: JEH 45 (1994), 1-10.

⁴⁷⁹ Vgl. Iul., ep. 44, 451 B ed. Weis.

⁴⁸⁰ Vgl. Iul., ep. 48, 298 D ed. Weis.

⁴⁸¹ Vgl. Iul., ep. 44 u. 48 ed. Weis.

⁴⁸² Vgl. Kap. 3.3.3.2.2.1 dieser Arbeit.

⁴⁸³ Vgl. Amm. Marc., XXII 12,3.

3.2.2.2 Opfer bei Flavius Claudius Iulianus

3.2.2.2.1 Die traditionelle Notwendigkeit materieller Opfer

Flavius Claudius Iulianus, damit unzufrieden, lediglich anlässlich bestimmter Feste zu Ehren der Götter zu opfern, verwandte während seiner kurzen Regierungszeit als Augustus von November 361 bis Juni 363 nicht nur sehr viel Energie darauf, Tempel, Altäre und pagane Statuen wieder herzustellen sowie althergebrachte Kulte wieder aufleben zu lassen,⁴⁸⁴ sondern verbrachte einen Teil seiner Regierungszeit damit, Opfer selbst zu vollziehen. So opferte Kaiser Iulianus z.B. bei Sonnenauf- und Sonnenuntergang im Garten seines Palastes seinem Schutzgott Helios-Mithras, und zwar vermutlich Vögel, um aus ihren Eingeweiden die Zukunft vorhersagen zu können.⁴⁸⁵

Mit dieser ganz persönlichen Opferpraxis hatte Kaiser Iulianus I. unverzüglich begonnen, nachdem er mit seinem mehrheitlich altgläubigen Heer unbehelligt in Konstantinopel einziehen konnte und er, wie aus einem Brief an seinen Kämmerer Eutherios hervorgeht, offensichtlich sehr erleichtert war, dass er nach dem unerwarteten Tod seines Veters Kaiser Constantius II. nicht gegen ein Mitglied seiner eigenen Familiendynastie hatte kämpfen müssen.⁴⁸⁶ Außerdem hatten ihm die Götter, wie er in einem anderen Brief an den theurgischen Philosophen Maximos berichtet, geboten, auf "religiöse Reinheit" zu achten.⁴⁸⁷ Diese Reinheit beinhaltete im griechisch geprägten Kulturraum traditionell den Konsum von Opferfleisch, das gemäß bestimmter Kultkonventionen rituell geschlachtet worden war. Lange Zeit war es nämlich das Vorrecht der gebildeten städtischen Führungsschicht gewesen, gemäß dem *πάτριος νόμος*, der sich auf die Gründungsmythen der jeweiligen Stadt bezog, den Kult für die lokalen Schutzgottheiten zu vollziehen, an dem alle Bürger Teil nahmen. Dies mag im politischen Sinne der wichtigste Grund gewesen sein, warum Kaiser Iulianus I. die traditionelle Opferpraxis wieder aufleben ließ, denn damit betonte er als wichtigen Teil seiner Reformmaßnahmen die Identifikation der Bürger mit ihrer jeweiligen städtischen Gemeinschaft. Iulianus I. knüpfte somit an die Blüte des Römischen Imperiums bzw. die Prosperität städtischer Kulturen und Handelszentren in der frühen Kaiserzeit an, und damit an eine Zeit, als die Administration der Städte religiös legitimiert war. Wenn nun etwa ab Mitte des

⁴⁸⁴ Vgl. Lib., or. 18, 126; Amm. Marc., XXII 12,6.

⁴⁸⁵ Vgl. Lib., or. 1,121; 18,127; 12,80-82.

⁴⁸⁶ Iul., ep. 6, ed. Weis: "Wir leben, von den Göttern gerettet. Bringe ihnen für mich das Dankopfer dar; du wirst dabei nicht für einen einzelnen Mann opfern, sondern für die Gesamtheit der Hellenen".

⁴⁸⁷ Vgl. Iul., ep. 21, 415 CD ed. Weis.

vierten Jahrhunderts im Osten des Reiches aufgrund der Religionspolitik der Kaiser Konstantin I. und Constantius II., die das Christentum bevorzugt hatten, pagane Kulte auf kommunaler Ebene zur Eröffnung der Zusammenkünfte des städtischen Rates und wegen zunehmender christlicher Bevölkerungsanteile in den Städten mit ihren Entscheidungsgremien pagane Riten nicht mehr durchgeführt oder öffentliche Gebäude nicht mehr von den Magistraten und den paganen Priestern geweiht und dem Schutz der städtischen Gottheiten anheim gestellt wurden, dann war die Amtsausübung des Stadtrates und der kommunalen Beamten nicht länger religiös begründet. Hinzu kam, dass umgekehrt ähnliche christliche Kultakte zur Sakralisierung städtischer Verwaltungen genauso wenig üblich waren wie pagane Funktionsträger christliche Versammlungshäuser und Kirchen weihten. Infolgedessen verlor die Amtsausübung der hohen städtischen Beamten ihre religiöse Legitimation, und die Stadt damit ihre Verbindung zur göttlichen Sphäre.⁴⁸⁸ Iulianus I., der aus derselben paganen Perspektive heraus wie zuvor Kaiser Konstantin, der sich zur Fundierung seiner zentralistischen Einheitspolitik um den rechten Kult für die christliche Gottheit gesorgt hatte, felsenfest davon überzeugt war, dass der Vollzug von Kult und Opfer für die Schutzgottheiten einer Stadt *die* entscheidenden Bedingungen waren, um das nach den Maximen einer dezentralen Innenpolitik auf der Selbstständigkeit der Kommunen basierende Staatswesen des Römischen Imperiums zu reformieren bzw. dass umgekehrt die natürliche Ordnung zwischen Göttern und Menschen als *conditio sine qua non* der *salus publica* gestört war, wenn die Opfer für die Schutzgottheiten der Städte unterlassen wurden, betonte, dass es gerade den Städten bzw. den städtischen Magistraten zukam, als offizielle Amtsträger bei den Ehrenopfern die Tafel der Götter zu teilen ("τραπέζου θείου"⁴⁸⁹). Nach Meinung Kaiser Iulianus' war es somit Sache der Stadt, privat und öffentlich zu opfern⁴⁹⁰.

Iulianus I. versuchte also nicht nur, einerseits mit Philosophie und Bildungspolitik die intellektuelle, überwiegend pagane Führungsschicht für sich und das Römische Reich zu gewinnen, sondern andererseits durch die Wiederbelebung lokaler polylatrischer Praktiken das Identitätsgefühl der städtischen Bevölkerungen zu stärken. Wie kein anderer Kaiser vor ihm verband nämlich Iulianus I. die Idee des *princeps civilis* mit den von ihm neu interpretierten Aufgaben eines *pontifex*

⁴⁸⁸ Vgl. Frateantonio, Religiöse Autonomie der Stadt im Imperium Romanum, 167f.

⁴⁸⁹ Vgl. Iul., Rede auf die Göttermutter, 176 D.

⁴⁹⁰ Vgl. Iul., Misopog., 363 A.

maximus. Eben weil die Götter die Grundprinzipien von allem Guten waren, war für Flavius Claudius Iulianus das Höchste von allen guten Dingen der Glaube an die Götter, das größte Übel dagegen aber der Unglaube.⁴⁹¹ Deshalb opferte der Kaiser, der selbst mit gutem Beispiel bei der Wiederbelebung traditioneller Religionsausübung vorausgehen wollte, unterwegs nach Antiochien zur Vorbereitung seines Krieges gegen die Perser auch in Städten mit einem sehr hohen christlichen Bevölkerungsanteil,⁴⁹² ließ auf eigene Kosten Tempel und Altäre restaurieren und verhalf, wie aus einem Brief an die Bürger von Bostra deutlich hervorgeht,⁴⁹³ paganen Priestern im Gegensatz zu der die Christen begünstigenden Religionspolitik seiner kaiserlichen Vorgänger erneut zu ihren Ämtern und Privilegien.⁴⁹⁴ So opferte Iulianus I. in eigener Person in Berroia (Aleppo) nach Kaiserbrauch dem Zeus einen weißen Stier und beriet sich mit dem Rat der Stadt über die rechte Götterverehrung,⁴⁹⁵ und nach seinem Besuch im Sommer 362 in Pessinos, wo er an der Ursprungsstätte ihres Kultes der Großen Göttermutter Kybele die Ehre erwiesen hatte, ernannte er sogar die Priesterin der Demeter namens Kallixene zusätzlich zu ihrem bisherigen Amt zur Priesterin der Magna Mater,⁴⁹⁶ und das, obwohl die Bewohner Antiochiens selbst den Kult der Göttermutter vernachlässigt hatten⁴⁹⁷. Über die Gleichgültigkeit der Antiochener, die nicht einmal beim Fest ihres Stadtgottes Apollo bereit waren, diesem zu Ehren Prozessionen zu veranstalten und Opfertiere bereit zu halten, war Iulianus I. entsetzt und verärgert:⁴⁹⁸ nicht zu opfern bedeutete seiner Meinung nach, die Götter eines städtischen Gemeinwesens sträflich zu vernachlässigen, denen ein solches Verhalten missfiel, und dies bedeutete wiederum, einen Zustand heraufzubeschwören, der jedem Menschen unerträglich erscheinen musste.⁴⁹⁹

Im Interesse einer dezentralen Reichsverwaltung waren damit die Opfer für die Schutzgötter der Städte unerlässlich. Offensichtlich war für den Kaiser der öffentliche Vollzug traditioneller Opferpraktiken aber auch ein adäquates Mittel, sich gegen die Christen abzugrenzen. Dabei gelang es dem Philosophen Iulianus, die Wiederbelebung lokaler Kulttraditionen nicht nur politisch zu legitimieren, sondern

⁴⁹¹ Vgl. Iul., c. Herac., 235 B.

⁴⁹² Vgl. Iul., ep. 24 ed. Weis.

⁴⁹³ Vgl. Iul., ep. 58, 438 C ed. Weis.

⁴⁹⁴ Vgl. Amm. Marc., XXII 12,7.

⁴⁹⁵ Iul., ep. 24, 399 D ed. Weis.

⁴⁹⁶ Vgl. Iul., ep. 36, 389 ed. Weis.

⁴⁹⁷ Vgl. Iul., ep. 39, 431 D ed. Weis.

⁴⁹⁸ Vgl. Misop., 361 D.

⁴⁹⁹ Vgl. Misop., 363 BC.

auch philosophisch zu begründen. Allein dem Neuplatoniker Flavius Claudius Iulianus sollte es nämlich gelingen, diese Auffassung von der notwendigen Verehrung der göttlichen Sphäre mittels Opfer für die traditionellen Götter, die aus paganer Perspektive nicht von der Innenpolitik des Römischen Vielvölkerstaates zu trennen war, in Einklang zu bringen mit den philosophischen Traditionen Hesiods, Platons und Plotins, indem er die heno- bzw. monotheistischen Vorstellung eines auf allen drei neuplatonisch-kosmologischen Ebenen imaginierten, dreifach mächtigen Sonnengottes Helios entwickelte, mit dem alle mythologisch bekannten und immanent wirkenden Gottheiten wesensverwandt gedacht werden konnten.

Wie nun aber konnte Iulianus I., abgesehen von der Notwendigkeit, im Frühjahr 363 das überwiegend pagane Heer, das er für seinen bevorstehenden Perserfeldzug in Antiochien zusammengerufen hatte, mit Fleisch versorgen zu müssen, zunächst seine ungewöhnliche Opferpraxis begründen, obwohl in den heute noch enthaltenen Schriften von Flavius Claudius Iulianus eine Legitimation blutiger Opfer fast völlig fehlt?

3.2.2.2 Die philosophische Begründung materieller Opfer

Auf den ersten Blick widersprach Iulianus I. der Mehrheit der intellektuellen Neuplatoniker, Kyniker und Stoiker, die bereits Mitte des vierten nachchristlichen Jahrhunderts materielle Opfer ablehnten,⁵⁰⁰ bzw. der allgemeinen Auffassung, wonach es im neuplatonischen, neupythagoreischen und hermetischen Verständnis beim Vollzug des Kultes für die Götter eine klare Hierarchie der Opfer gab: nach Porphyrios, dem Schüler und Biographen Plotins, der die allgemeine Ansicht seiner Zeit, dass unterschiedliche Opfer den Gottheiten verschiedener Ebenen angemessen sein müssten, in seiner Schrift *De abstinentia* vermutlich als erster festgehalten hatte,⁵⁰¹ war das höchste Opfer für den höchsten Gott die in tiefster Stille dargebrachten reinen Reflexionen, während den Göttern der intelligiblen Welt die in Hymnen und Gebeten formulierten reinen Gedanken gebührten, den sichtbaren Göttern wiederum unbeseelte Dinge wie Gerste, Honig, Früchte oder Blumen, und lediglich für die (niedrigen) Dämonen blutige Opfer oder besser gar keine vorgesehen

⁵⁰⁰ Vgl. Grasmück, Ernst L., Kaiser Julian und der θεός λόγος der Christen, in: Logos. FS für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993 / hg. v. Hanns Christof Brennecke u.a. (Beihefte für Zeitgeschichte für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche; 67), Berlin u.a. 1993, S. 297-327, 323, Anm. 136.

⁵⁰¹ Vgl. Bradbury, Julians's Pagan Revival and Blood Sacrifice, 334.

waren.⁵⁰² Diese schon seit Pythagoras vorgetragene Bedenken gegen materielle Opfer hatte Flavius Claudius Iulianus selbst im Abschluss seiner Hymne auf die Göttermutter Kybele formuliert, als er zwar erklärte, dass nach göttlicher Satzung diejenigen Speisen zu essen erlaubt seien, die auch den Göttern geopfert wurden, aber einräumte, dass das Opfern und Geschlachtetwerden den Tieren als beseelten Lebewesen Qualen bereite.⁵⁰³ An anderer Stelle hatte Julian sogar erwähnt, dass Schlachtopfer und religiöse Zeremonien abseits von öffentlichen Orten in aller Stille und ausschließlich zum Zweck des Opfers für die Götter vollzogen werden sollten.⁵⁰⁴ Schon zu Beginn seiner Regierungszeit hatte er ja in seiner Rede "Gegen die ungebildeten Hunde" den Kyniker Diogenes als leuchtendes Beispiel herausgestellt, der den Göttern zwar kein materielles Opfer darbrachte, ihnen aber mit seiner Seele diente.⁵⁰⁵ Auch später noch in seiner Satire "Misopogon" erwähnte der Kaiser, dass es weisen Männer gebühre, die Götter schweigend um Gutes bitten.⁵⁰⁶ Lediglich in seiner Schrift *Contra Galilaeos* findet sich ein Streitgespräch mit einem christlichen Bischof über das Erstlingsopfer der Söhne Abrahams, in dem Julian darauf besteht, Abel habe im Gegensatz zu seinem Bruder Kain das vollkommene Opfer ("τελεία θυσία") dargebracht, weil das lebendige Opfer dem Leben verleihenden Gott mehr wert sei als eine unbeseelte Opfergabe.⁵⁰⁷

Dennoch bestand Kaiser Iulianus I. im Interesse einer dezentralen Innenpolitik bzw. im Interesse der städtischer Selbständigkeit hinsichtlich der praktischen Wiederbelebung lokaler Kulte zum Befremden nicht nur der Christen, sondern auch altgläubiger Zeitgenossen⁵⁰⁸ auf so exzessiven und blutigen Opferritualen, dass Ammianus Marcellinus spottete, man müsse befürchten, die weißen Rinder als Opfertiere würden nicht ausreichen, falls der Kaiser von seinem Perserfeldzug zurückkäme.⁵⁰⁹ Dies bestätigte auch der Rhetor Libanios, der kommentierte, der Kaiser habe sein Leben mit der Sorge um den Staat und der Hingabe an den Altären verbracht.⁵¹⁰ Auf welche Weise konnte nun Flavius Claudius Iulianus die

⁵⁰² Vgl. Porphyrios, *De Abst.*, II 34.

⁵⁰³ Vgl. Iul., Rede auf die Göttermutter, 174 A-178 D.

⁵⁰⁴ Vgl. ep. 24, 400 CD ed. Weis.

⁵⁰⁵ Vgl. Iul., Rede gegen die ungebildeten Hunde, 199 B.

⁵⁰⁶ Vgl. *Misopogon*, 344 D.

⁵⁰⁷ Vgl. Iul., c. Gal., 347 C; Julian verteidigt hier mit Rekurs auf Gen 4,3 nicht nur die eigene pagane Opferpraxis, sondern widerlegt die nicht opfernden Christen mit ihrer eigenen jüdischen Tradition.

⁵⁰⁸ Vgl. Amm. Marc., XX 4,6.7 u. XX 9,2.

⁵⁰⁹ Vgl. Amm. Marc., XX 4,17; vgl. XII 12,6.

⁵¹⁰ Vgl. Lib., or. 24,35.

Notwendigkeit von materiellen Opfergaben bzw. den Vollzug von blutigen Opfern begründen?

Wie erwähnt, hatte Julian einen Großteil seiner Studien bei Lehrern der neuplatonischen Philosophie verbracht, davon die Monate vor seiner Zeit als Caesar von Gallien sogar kurz an der philosophischen Schule in Athen, die ab Mitte des vierten Jahrhunderts im Unterschied zu der eher nüchternen Ausrichtung der alexandrinischen Schule mystische und theurgische Lehren in die philosophische Unterweisung mit aufgenommen hatte.⁵¹¹ Unter anderem hatte Julian beim greisen Aidesios studiert, dem maßgeblichen Vertreter der neuplatonischen Schulrichtung, die sich auf Jamblichos aus Chalkis (240/250-325 n.Chr.) berief. Infolgedessen konnte sich Julian v.a. für die neuplatonische Philosophie des Syrers Jamblichos begeistern, der Lehren, die der orientalischen Offenbarungsliteratur, vor allem den Chaldäischen Orakeln, entnommen waren, in seinem in zehn Bücher oder Hauptkapitel gegliederten Werk *De mysteriis Aegyptiorum*⁵¹² mit der zeitgenössischen Neuinterpretation der platonischen Philosophie verbunden hatte. Julian kannte die Schriften des Jamblichos, vermutlich sogar aus der Bibliothek seines bischöflichen Erziehers Eusebios aus Nikomedien. Als Erwachsener war er später begierig, sie sich zu beschaffen, wie aus einem Brief an seinen Freund, den Philosophen Priskos, hervorgeht.⁵¹³

Der Philosoph Jamblichos hatte den Neuplatonismus Plotins um die als göttliche Offenbarung geltenden Chaldäischen Orakel "bereichert" und sie in der heute verloren gegangenen achtundzwanzig Bücher umfassenden Abhandlung "Περὶ τῆς Χαλδαϊκῆς τελειοτάτης θεολογίας" ausführlich dargelegt: die Lehren der Chaldäischen Orakel, eine in griechischen Hexametern verfasste, mit moralischen Vorschriften und rituellen Regeln versehene kosmologische und soteriologische Schrift, die u.a. Anweisungen für einen Feuer- und Sonnenkult beinhaltete⁵¹⁴, bzw. die Theurgie sollte es nämlich der an ihren Körper gebundenen und damit der Materie verhafteten Seele des Menschen ermöglichen, durch rituelle Handlungen, den θεῖα

⁵¹¹ Praechter, Karl, Zur theoretischen Begründung der Theurgie im Neuplatonismus, in: ANRW 25 (1927), 209-213, 213.

⁵¹² Vgl. Jamblichus, *De mysteriis* = *On the mysteries* [English and Greek] / translated with an Introduction and Notes by Emma C. Clarke, John M. Dillon and Jackson P. Hershbell (Society of biblical literature writings from the Greco-Roman world; 4), Atlanta 2003.

⁵¹³ Vgl. Iul., ep. 18 ed. Weis.

⁵¹⁴ Vgl. zu Herkunft und Inhalt der Chaldäischen Orakel Athanassiadi, Polymnia, *The Chaldean Oracles. Theology and Theurgy*, in: *Pagan Monotheism in Late Antiquity* / ed. by Polymnia Athanassiadi and Michael Frede, Oxford 1999, 149-183; Bringmann, *Kaiser Julian*, 31f.

ἔργα,⁵¹⁵ und durch vermittelnde *Materien*, den σύμβολα (Symbole, Zeichen) und συνθήματα (Charaktere, Erkennungszeichen)⁵¹⁶ mit den Göttern in Kontakt zu treten.⁵¹⁷ Dazu zog Jamblichos Plotins Vorstellung bezüglich des kosmischen Sympathiezusammenhangs, wonach auch weit voneinander entfernte Teile der Weltenordnung durch Sympathie miteinander verbunden sind,⁵¹⁸ für die Bedeutung des Opfers heran. Stellte aber dieser Zusammenhang für Plotin nur ein in den Grenzen der *materiellen* Welt wirksames Phänomen dar, so werden bei Jamblichos durch das Darbringen des Opfers gerade göttliche und dämonische Wesen geweckt, d.h. bei Jamblichos erweckt das materielle Opfer die Götter und lässt sie in Erscheinung treten: "οὐκοῦν [...] ἡ τῆς τοιαύτης ὕλης θυσία ἀνεγείρει τοὺς θεοὺς ἐπὶ τὴν ἔκφασιν".⁵¹⁹ Zwar blieben dabei die Götter auch bei Jamblichos wie schon bei Platon grundsätzlich unveränderlich und nicht zu beeinflussen,⁵²⁰ und das neuplatonischen Prinzip, wonach das Niedere und das Geringere, also die tieferstehenden Wesen und Hypostasen nicht auf die höherstehenden einwirken können,⁵²¹ behielt auch weiterhin seine Geltung, jedoch wurde der berühmte Satz Platons von der "ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν"⁵²², dem "Gott-ähnlich-Werden" als Ziel aller philosophisch-denkerischen Bemühungen, das eine direkte Beeinflussung des Göttlichen ausschloss, bei Jamblichos durch die Einbeziehung der Theurgie, deren Wurzeln in der Volksreligion und im Kult begründet waren, relativiert. Bei ihm ist es nun die Teilnahme an rituellen theurgischen Handlungen, welche die menschliche Seele für den Aufstieg und die Rückkehr zum Göttlichen bereit macht. Auch wenn letztendlich dieser Aufstieg der individuellen Seele allein von der Gunst der Götter, d.h. von der θεία βούλησις abhängt,⁵²³ womit der Götterzwang im engeren Sinne, also eine direkte

⁵¹⁵ Vgl. Iamblichus, De mysteriis I 12,41.

⁵¹⁶ Vgl. Iamblichus, De mysteriis II 11,96-97.

⁵¹⁷ Vgl. Iamblichus, De mysteriis XXIII 232-233, u. Erläuterung von Nasemann, Theurgie und Philosophie, 231.

⁵¹⁸ Vgl. Plotin, Enn. IV 4.

⁵¹⁹ Vgl. Iamblichus, De mysteriis, V 21 u. V, 23. - Vgl. dazu d.Erläuterung von Nasemann, Theurgie und Philosophie, 119f.

⁵²⁰ Vgl. Iamblichus, De mysteriis III 201; IV 202-203; u. Platon, Tim. 31a, 37e-38b.

⁵²¹ Vgl. Iamblichus, De mysteriis I 8,26; I 11,37; Jamblichos greift eine allgemeine neuplatonische Vorstellung auf, die dem Verständnis Plotins von der Beziehung der jeweils übergeordneten Hypostase zur nachfolgenden Seinsstufe entspricht, vgl. Plotin, Enn. VI 8, 10, 30-38, eine Vorstellung, die sich bereits bei Platon in Bezug auf das Intelligible findet, vgl. Platon, Phaid. 78d; 80b, Conv. 211b, Tim. 52a.

⁵²² Platon, Theait. 176b.

⁵²³ Vgl. Iamblichus, De mysteriis, II 11,97, u. d. Erläuterung v. O'Daly, Gerard, Art. Jamblich, in: RAC, Bd. 16, Stuttgart 1994, 1243-1259, 1249f.

Einwirkung auf die Götter mittels menschlicher Handlungen, ausgeschlossen ist,⁵²⁴ bedarf dieser Vorgang des Aufstiegs nach Meinung des Jamblichos nun eines Mittlers, nämlich des Theurgen, dem bei der Verwendung bestimmter Opfergegenstände im Hinblick auf die Aktivierung der richtigen, von den Göttern selbst stammenden σύμβολα und συνθήματα bzw. der θεία βούλησις die zentrale Aufgabe zu kommt.

Damit hatte Jamblichos gegen die herrschende Lehrmeinung des wie er selbst in der Tradition Plotins stehenden Philosophen Porphyrios betont, dass es zwar eine hierarchische Struktur des Kosmos gebe und verschiedene Opfer den Gottheiten unterschiedlicher Niveau-Stufen angemessen seien, aber zugleich dem Bereich der untergeordneten Materie (ύλή) einen bedeutenderen Stellenwert eingeräumt, indem er die Mitte des vierten nachchristlichen Jahrhunderts im Neuplatonismus mehrheitlich vertretene Ansicht zurückwies, dass materielle Opfer lediglich für niedere Götter und Dämonen bestimmt und besser zu vermeiden seien, um nicht mit diesen destruktiven numinosen Kräften in Kontakt zu treten. Seiner Meinung nach erleuchtete nämlich die höchste Gottheit und mit ihr die nachgeordneten Gottheiten alle Formen und Hierarchiestufen des Kosmos, so auch die materielle Welt, weil "φιλία καὶ οἰκείωσις", also "Freundschaft und Zuneigung" zwischen den Göttern als den im Kosmos kreativ Wirkenden und ihren immateriellen und materiellen Kreaturen bestünde.⁵²⁵ Dieses Freundschaftsverhältnis kam gemäß der Lehre des Jamblichos eben dadurch zustande, dass die Götter im Kosmos die σύμβολα (Symbole, Zeichen) und συνθήματα (Charaktere, Erkennungszeichen)⁵²⁶ höchst selbst hinterlassen, die gerade auch materielle Dinge wie z.B. Opfertiere sein konnten. Wenn diese σύμβολα und συνθήματα in der richtigen Weise beim Darbringen eines solchen materiellen Opfertieres angesprochen bzw. die traditionellen, dem kundigen Theurgen bekannten Riten korrekt vollzogen wurden, wandelte sich das Opfer in ein Medium, durch das die Götter in Erscheinung traten⁵²⁷ - und in diese Rolle eines solchermaßen kundigen Theurgen schlüpfte nun der unermüdlich opfernde Kaiser Iulianus I., der *pontifex maximus* des Römischen Reiches.

⁵²⁴ Vgl. bei Iamblichus, De mysteriis, III 31 u. VI, 7 das abfällige Urteil des Theurgen Jamblichos über goetische Magier, die göttliche und dämonische Kräfte mittels Nötigung zu beeinflussen suchten; dazu Praechter, Zur theoretischen Begründung der Theurgie, 210.

⁵²⁵ Vgl. Iamblichus, De mysteriis V 7-9.

⁵²⁶ Vgl. Iamblichus, De mysteriis II 11,96-97.

⁵²⁷ Vgl. Iamblichus, De mysteriis V 23.25; Bradbury, Julians's pagan revival and blood sacrifice, 339.

Flavius Claudius Iulianus, in seiner Jugend Lektor im christlichen Gottesdienst, nun aber im Interesse des Römischen Reiches allem, was seiner Meinung nach als "ἑλληνισμός" zu verstehen war, zugewandt, konnte also seine Auffassung von Priesterschaft und seine exzessive Opferpraxis als Ausdruck paganer Religiosität für sich selbst und gegenüber den neuplatonisch Gebildeten mit Hilfe der Autorität des Jamblichos aus Chalkis begründen, denn für den begeisterten Philosophen Flavius Claudius Iulianus war Jamblichos "der wahrhaft göttliche, der dritte Große nach Pythagoras und Platon"⁵²⁸. Gleichzeitig schuf Kaiser Iulianus I. mit der Wiederbelebung traditioneller Kultradiationen eine Öffentlichkeit, die sich dezidiert gegen den in geschlossenen Räumen vollzogenen Kult der Christen richtete.

3.2.2.2.3 Öffentliche Opferpraxis versus christliche "Arkandisziplin"

Angesichts der wenig erfolgreichen Verfolgungspolitik seiner Vorgänger Decius, Valerian und Diocletian wollte Kaiser Iulianus I. die Christen nicht gewaltsam bekämpfen, vielmehr betonte er grundsätzlich die Bedeutung und den Vorrang paganer Religiosität. Dies geht deutlich aus seinem Handschreiben an den leitenden Provinzialbeamten Atarbios hervor:⁵²⁹

Es ist, bei den Göttern, mein Wille, dass die Galiläer weder getötet noch zu Unrecht geschlagen werden noch sonst eine Unbill erleiden; jedoch erkläre ich, dass die Vertreter der Götter durchaus den Vorrang vor ihnen haben müssen. Denn wegen der Torheit der Galiläer wäre um ein Haar *alles* umgestürzt worden (διὰ μὲν γὰρ τὴν τῶν Γαλιλαίων μωρίαν ὀλίγου δεῖν ἅπαντα ἀνετράπη), durch die Huld der Götter aber sind wir alle gerettet.

Mit dem Wiederauflebenlassen traditioneller Opferpraktiken und mit seinem praktischen Beispiel machte Kaiser Iulianus I. deutlich, dass das Opferverbot seines unmittelbaren Vorgängers Constantius II.⁵³⁰ nicht nur aufgehoben, sondern der Vollzug von Opfern in aller Öffentlichkeit wieder ausdrücklich erwünscht war. Im griechischen Kulturraum war es nämlich lange Zeit eine allgemeine gesellschaftliche Konvention gewesen, sich zu Festmählern unter der Schirmherrschaft derjenigen Gottheit zusammen zu finden, zu deren Ehren man das Fleisch verzehrte, das zuvor

⁵²⁸ Iul., ep. 18 ed. Weis: "ὁ θεῖος ἀληθῶς καὶ μετὰ Πυθαγόραν καὶ Πλάτωνα τρίτος Ἰάμβλιχος".

⁵²⁹ Iul., ep. 49, 376 CD ed. Weis. – Der christlich erzogene Julian bezieht sich mit dem Begriff "μωρία" offenbar auf den ersten Korinther-Brief des Paulus 1 Kor 1,22f: "Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν καὶ Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν, ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἑσταυρωμένον, Ἰουδαίους μὲν σκάνδαλον, ἔθνεσιν δὲ μωρίαν". – Mit "*alles*" bezeichnet hier Kaiser Iulianus I. die Grundlagen des Römischen Staates, also die gesamte griechisch-römische Kultur- und Bildungstradition, mit der die traditionelle Kultausübung aufs engste verbunden war.

⁵³⁰ Vgl. CTh XVI 10,6.

auf rituelle Weise durch die Tötung eines beseelten Wesens als Nahrungsmittel gewonnen worden war.⁵³¹ Solche Mahlgemeinschaften bedeuteten in der Antike die Zugehörigkeit zu bzw. die Ausgrenzung von einer bestimmten Gemeinschaft,⁵³² und die qualitative Verteilung des solchermaßen gewonnenen Fleisches spiegelte die Hierarchie dieser Gemeinschaft wider. Deshalb dienten die traditionellen Opfer für die Götter Kaiser Iulianus I. dezidiert zur Abgrenzung gegenüber den Christen, die immer schon demonstrativ nicht opferten und sich seit jeher von den gesellschaftlichen Anlässen ausgelassener Opferrähler fern hielten, um ja kein "Götzenopferfleisch"⁵³³ verzehren zu müssen. Für jeden Bürger des Römischen Reiches war es nun wieder möglich, bei den Tempeln im Freien als Zuschauer am öffentlichen Vollzug der Opfer teilzunehmen, und zwar ohne sich einer so komplizierten und langwierigen Probezeit wie der des christlichen Katechumenats und dem anschließenden Initiationsritus der Taufe⁵³⁴ zu unterziehen, um nicht, wie es zur Zeit der Spätantike noch üblich war, bei einem christlichen Gottesdienst, der nicht unter freiem Himmel, sondern in einem geschlossenen Versammlungsraum stattfand, vor dem feierlichen Hochgebet aus dem Gottesdienst entlassen zu werden. Auch wenn es nämlich Mitte des vierten Jahrhunderts n. Chr. in der christlichen Liturgie außer der bereits für die frühen Christengemeinden charakteristischen Zweiteilung in Wort- und Sakramentsgottesdienst noch keine reichseinheitliche Gottesdienstordnung gab, wurden dennoch christliche Gottesdienste zur Zeit Julians in der byzantinischen Reichshälfte so gefeiert, dass nach dem Einzug des Zelebranten zuerst der Wortgottesdienst mit Lesung(en) aus den christlichen Schriften und die Homilie folgte. Daraufhin wurde das Gebet für die Katechumenen gesprochen, die damit noch vor dem eigentlichen Höhepunkt aus dem Gottesdienst entlassen waren, nämlich bevor die eucharistischen Gaben dargebracht und dabei das Hochgebet gesprochen

⁵³¹ Vgl. Bradbury, *Julians's Pagan Revival and Blood Sacrifice*, 332f., Anm. 6: vor dem Verzehr von Fleisch, das auf eine andere Art in den Nahrungskreislauf gelangt war, warnten sogar populäre Erzählungen, und darüber hinaus gab es im Griechischen spezifische Begriffe für ein ohne religiöse Legitimation geschlachtetes Tier.

⁵³² Zur antiken Stadtgemeinschaft als Mahlgemeinschaft vgl. Schmitt Pantel, *Pauline, La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques* (collection de l'École française de Rome; 157), Paris 1992, 53-105; Yerkes, Royden K., *Sacrifice in Greek and Roman Religious and Early Judaism*, New York 1952, 51-58, 88-114.

⁵³³ Vgl. die Überlegungen des Apostels Paulus zu dieser Frage in 1 Kor 10,27-33; sowie später Tert., *Idol.*, 24,3; *Lact.*, *De mort pers.*, 2,2-6.

⁵³⁴ Vgl. zur spätantiken Erwachsenentaufe *Traditio Apostolica = Apostolische Überlieferung / übers. u. eingel. v. Wilhelm Geerlings* (FC; 1), Freiburg 1991, [Einleitung] 180-191, Kap. 15-19 Katechumenat, Kap. 20-21 Taufe; grundlegend Kretschmar, Georg, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche*, in: Müller, Karl F. – Walter Blankenburg [Hgg.], *Leiturgia*, Bd. 5, *Der Taufgottesdienst*, Kassel 1970, 145-222 (Taufe in der Frühzeit der Reichskirche bis zum Erlöschen des Katechumenats).

wurde bzw. bevor im sakramentalen Teil des christlichen Gottesdienstes die Anaphora mit Epiklese, das Herrengebet, die Kommunion, die Danksagung und schließlich die Entlassung der bereits getauften Gläubigen folgte.⁵³⁵

Zu diesem Wiederauflebenlassen traditioneller, öffentlicher Opferpraktiken der paganen Priesterschaften mit dem Kaiser als *pontifex maximus* an der Spitze kam die Gewohnheit Iulianus' I. hinzu, an Orten paganer Heiligtümer neben den Kultstatuen Audienzen abzuhalten.⁵³⁶ Dies mußte gerade christliche Abgesandte und Bittsteller, die ihren Abscheu nicht offen zeigen durften, wollten sie auf die Unterstützung des Kaisers für ihre Städte hoffen, in große Verlegenheit gestürzt haben. Darüber hinaus begünstigte Kaiser Iulianus I. gegen die christlichen Bischöfe, deren Aufgabe es war, die Bevölkerung in ihren städtischen Gemeinden vollständig zum Christentum zu bekehren, besonders diejenigen Städte, die sich erneut oder wieder vermehrt um ihre lokalen Kultstätten kümmerten und wieder opferten.⁵³⁷ Dagegen benachteiligte der Kaiser gezielt die städtischen Gemeinwesen, die dies unterließen: so strich Iulianus I. die Metropole Caesarea in Kappadokien aus der Liste der Städte, weil die christlichen Einwohner sowohl die Tempel des Zeus und des Apollo als auch ein Tycheheiligtum zerstört hatten,⁵³⁸ und der Stadt Pessinos war er nur dann bereit zu helfen, wenn ihre Bewohner sich wieder um die Verehrung der Großen Göttermutter Kybele kümmerten.⁵³⁹ In Alexandria machte der Kaiser während der Auseinandersetzung um die Verbannung des äußerst mächtigen und in seiner Stadt hoch angesehenen Bischofs Athanasios den Bürgern sogar Vorhaltungen, dass es überhaupt "Galiläer" in ihrer Stadt gab, die sich zudem auch noch herausnahmen, für die gesamte Bevölkerung zu sprechen.⁵⁴⁰ Den bereits erwähnten Antiochenern hielt er vor, dass sie den Göttern weder öffentliche noch private Opfer für das Wohlergehen ihrer Stadt darbringen würden.⁵⁴¹ Deshalb vollzog der Kaiser gerade an verschiedenen Orten mit lokalen Kultradiationen in und um Antiochia, einer Stadt mit einem sehr hohen christlichen Bevölkerungsanteil, von der einst auf Initiative des Apostels Paulus die heidenchristliche Mission ihren Ausgang genommen hatte, in der die Jünger Jesu

⁵³⁵ Vgl. Evdokimov, Paul, Das Gebet der Ostkirche. Mit der Liturgie des Hl. Johannes Chrysostomos, Graz u.a. 1986, 85f.

⁵³⁶ Vgl. Lib., or. 18,121, 161-163, 167-168.

⁵³⁷ Vgl. Lib., or. 18,129.

⁵³⁸ Vgl. Soz., HE 4,4; Frateantonio, Religiöse Autonomie der Stadt im Imperium Romanum, 203f.

⁵³⁹ Vgl. Iul., ep. 39, 431 D-432 ed. Weis.

⁵⁴⁰ Vgl. Iul., ep. 61, 433 AB ed. Weis.

⁵⁴¹ Vgl. Iul., Misopog., 362 CD.

erstmalig "Christen" genannt worden waren⁵⁴² und die Mitte des vierten Jahrhunderts mehrfach als Tagungsort der Synoden christlicher Bischöfe diente, besonders exzessive, blutige Opferrituale, und zwar nach eigener Aussage mehrfach im Tempel des Zeus, im Demeterheiligtum, im Apollotempel im nahegelegenen Daphne und im Heiligtum der Tyche.⁵⁴³

3.2.3 Zusammenfassung: 'Ελληνισμός als politisches Leitmotiv

Wie zuvor für Konstantin war es auch für Kaiser Iulianus I. zunächst eine Frage der innenpolitischen Konzeption, auf welche Art und Weise seine Regentschaft über das in der Spätantike zu gigantischer Größe angewachsene Römische Imperium legitimiert werden sollte: hielt man wie Konstantin am Modell absoluter Alleinherrschaft und einer zentral gelenkten Verwaltung fest, so bedurfte es *eines einzigen* starken Schutzgottes, von dessen Macht die Herrschaft des in seiner Gunst stehenden und deshalb von der Bevölkerung hoch zu verehrenden Kaisers abgeleitet werden konnte. Mit einem solchen Gott als alleinigem Genius konnte außerdem die Existenz weiterer Gottheiten zur Legitimation der Machtbestrebungen anderer potentieller Herrscher bzw. Usurpatoren bestritten werden, denn dieser Gott bestand nicht nur auf einem Alleinverehrungsanspruch, sondern darüber hinaus auf seiner ausschließlichen göttlichen Existenz. Allerdings hatte sich dabei für Kaiser Konstantin und seinen Sohn Constantius II. im Hinblick auf die Christusverehrung das Problem ergeben, auf welche Weise dieser an das Judentum anknüpfende Ein-Gottglaube in Einklang zu bringen war mit der dominierenden neuplatonisch gebildeten Führungsschicht im Osten des Römischen Reiches, für die das oberste göttliche Prinzip transzendent und damit grundsätzlich allen weltlichen Bezügen entrückt blieb. Leitete man jedoch wie Flavius Claudius Iulianus Macht und Bedeutung des Römischen Imperiums aus der Prosperität selbstverwalteter Städte ab und betonte damit ein arbeitsteiliges, im Grunde föderalistisches Wirtschafts- und Herrschaftssystem, so bedurfte es der Verehrung lokaler Schutzgottheiten und der Stärkung regionaler Kultrationen. Grundlage dafür war das Restitutionsedikt Kaiser Iulianus' I., das die Rückgabe der Tempel mit dem dazugehörigen Land anordnete und damit die Wiederaufnahme der althergebrachten Opferkulte einschließlich paganer Feierlichkeiten ermöglichte.⁵⁴⁴ Ein weiteres Mittel, die

⁵⁴² Vgl. Apg 11,26.

⁵⁴³ Vgl. Amm. Marc., XX 4,6f.9,2; Iul., Misopog., 346 B.

⁵⁴⁴ Vgl. Amm. Marc., XXII 5,2.

Wirtschaftskraft der Städte wieder zu stärken, war die mit der Rückerstattung des paganen Tempelgutes einhergehende Proklamation allgemeiner religiöser Toleranz. Diese Maßnahme bedeutete nämlich nicht nur, alle Kulte und Religionsgemeinschaften im Römischen Reich gleichzustellen, sondern implizierte, die Vorrechte für das christliche Kultpersonal zu widerrufen. Unter der Herrschaft Iulianus' I. verloren damit die christlichen Kleriker die von Konstantin verfügte Befreiung von den *munera* für Stadt und Reich: wie im Städtegesetz vom 13. März⁵⁴⁵ festgelegt wurde, hatten Christen, welche die dem Stand der Curialen auferlegten Pflichten erfüllen konnten, in die Stadträte zurückzukehren. Darüber hinaus entzog Kaiser Iulianus mit diesem Gesetz den Bischöfen nicht nur die eigene Gerichtsbarkeit, die Konstantin ihnen in Zivilangelegenheiten eingeräumt hatte,⁵⁴⁶ sondern auch das Recht, sonntags in der Kirche Sklaven freizulassen⁵⁴⁷. Zugleich mit ihren Privilegien verloren damit die christlichen Würdenträger gegenüber den paganen Priesterschaften an Ansehen.

Indem Kaiser Iulianus I. die traditionellen Opfer für die Götter wieder aufleben ließ, tat er also nicht nur in dieser Hinsicht genau das Gegenteil wie Konstantin, der in Rom dem Iupiter Optimus Maximus das traditionelle Opfer verweigert hatte und sogar prinzipiell nicht opferte. Vielmehr betrachtete Kaiser Iulianus seinen Vorgänger Konstantin als "Neuerer und Unruhestifter (*novator turbatorque*) der altehrwürdigen Gesetze und der von den Vorfahren übernommenen Normen, und beschuldigte ihn, als erster "Barbaren", d.h. Christen, den Weg zum Konsulat, dem angesehensten Amt im Römischen Staat, eröffnet zu haben⁵⁴⁸. Für Flavius Claudius Iulianus lag demnach nichts näher, als alle Maßnahmen Konstantins rückgängig zu machen und sich zu den altehrwürdigen griechisch-römischen Traditionen als Inbegriff von Bildung und Kultur zu bekennen. Demonstrative Opferpraktiken waren demnach für Kaiser Iulianus I. ein Mittel der Politik, um den Christen drastisch vor Augen zu führen, dass der Kaiser sie nicht als verantwortungsbewussten Teil der griechisch gebildeten Oberschicht im Osten des Römischen Reiches akzeptierte, sondern sie aufgrund ihrer

⁵⁴⁵ Vgl. CTh XII bzw. die Teile dieses Sammelgesetzes bei CTh XI 16,10; X 23,2; XII 1,50; Bringmann, Kaiser Julian, 102, mit Anm. 74 u. 76.

⁵⁴⁶ Vgl. CTh I 27,1 (zwischen 324 u. 333); Const. Sirm. 1 vom 5.5.333.

⁵⁴⁷ Vgl. CTh IV 7,1 vom 18.04.321.

⁵⁴⁸ Amm. Marc. XXI 10,8: "*memoriam Constantini ut novatoris turbatorisque priscarum legum et moris antiquitatis receperat eum aperte incusans, quod barbaros omnium primus ad usque fasces auxerat et trabeas consulares*". – Vgl. hierzu Vogt, Joseph, Kaiser Julian über seinen Oheim Konstantin den Großen, in: *Historia* 4 (1955), 339-352, 343. – Allerdings irrt sich Kaiser Iulianus I.: während der Herrschaft Konstantins wurde nachweislich kein Christ zum *consul ordinarius* ernannt, vgl. Barnes, Timothy D., *Constantine and Eusebius*, Cambridge 1981, 403, Anm. 3.

dogmatischen Zwistigkeiten und ihrem nach der konstantinischen Wende meist rigorosem Auftreten gegenüber paganen Traditionen⁵⁴⁹ als permanente Unruheherde bzw. als Bedrohung seiner auf der Wirtschaftlichkeit selbständiger Städte (*civitates*) basierenden Innenpolitik betrachtete. Deshalb setzte Kaiser Iulianus I. wie schon mit dem Unterrichts- und Rhetorenedikt den möglichst blutigen Opferkult als politisches und praktisches Druckmittel gegen die Christen ein, denn das nach traditionellem Ritus vollzogene Opfer für die Götter schuf einerseits Öffentlichkeit und grenzte andererseits nicht erwünschte Kreise von der Gemeinschaft der Bürgerschaften aus, münzte also das hartnäckige Beharren der Christen, nicht an einem sogenannten "Götzenopferfleischmahl" teilnehmen zu wollen, gegen diese um. Dagegen war es Kennzeichen eines gebildeten und kultivierten Bürgers des Römischen Reiches bzw. eines "Hellenen", sich nach dem Beispiel des Kaisers auf den kultisch korrekten, öffentlichen Vollzug der Opfer für die Götter zu verstehen.⁵⁵⁰

Wie die folgende Durchsicht seiner Schriften zeigt, gelang es darüber hinaus dem bestens ausgebildeten Kaiser Iulianus I. nicht nur, die Notwendigkeit der Opfer für die Götter philosophisch zu begründen, sondern sogar gleichzeitig die für ihn selbstverständliche, traditionelle polytheistische Auffassung vom Göttlichen zu verteidigen und dennoch eine monistische Gottesvorstellung zu entwickeln, wie es der zeitgenössischen neuplatonischen Philosophie entsprach.

3.3 Ἑλληνισμός als Begründung traditioneller Gottheiten

3.3.1 Begründung einer allgemeinen Gotteserkenntnis

Die notwendige Existenz zahlreicher Gottheiten begründete Flavius Claudius Iulianus vor allem in seiner Streitschrift *Contra Galilaeos*: alle Menschen besitzen nämlich von Natur aus und ohne besondere Unterweisung Kenntnis von der Gottheit, und zwar so, wie sie dem Einzelnen oder einem gesamten Volk möglich ist.⁵⁵¹ Dabei schreiben die Götter selbst den Menschen die Gesetze ins Herz, die sie veranlassen, ohne weitere Belehrung ("οὐ διδακτόν, ἀλλὰ φύσει") zu der Überzeugung zu gelangen, "dass es etwas Göttliches gibt".⁵⁵² Allen Menschen ist nämlich der Eifer um das

⁵⁴⁹ Vgl. den Brief Kaiser Iulianus' an die Alexandriner (ep. 53 ed. Weis) anlässlich ihrer Lynchjustiz gegenüber ihres verhassten arianischen Bischofs Georgios, den Iulianus noch aus seiner Zeit in Kappadokien kannte.

⁵⁵⁰ Vgl. Iul., ep. 11, ed. Weis.

⁵⁵¹ Vgl. Iul., c. Gal., 52 B.

⁵⁵² Iul., c. Herac., 40 C.

Göttliche ("περὶ τὸ θεῖον προθυμία") zu eigen.⁵⁵³ Aus diesem Grund erweisen alle Völker der Erde seit jeher den Göttern Ehre.⁵⁵⁴

Eine weitere allgemein menschliche Vorstellung ist es, so Julian, den Wohnsitz der Gottheit am Himmel zu suchen,⁵⁵⁵ denn das Himmelsgewölbe ist weder einem Wandel noch einer ungeordneten Bewegung unterworfen, noch einem Werden und Vergehen und deshalb als Sitz der Gottheit geeignet. Gerade dem Himmel wenden sich ja auch alle Menschen beim Beten oder beim Schwören zu.⁵⁵⁶ Also haben alle Menschen zwei wesentliche Grundüberzeugungen gemeinsam: die der allgemeinen Gotteserkenntnis und die Annahme des Himmelsgewölbes als Wohnsitz der Gottheit. Von dieser in der Natur des Menschen gegebenen Gottesahnung unterscheidet Julian allerdings die genaue Gotteserkenntnis, die weder auf einfache Art und Weise von allen Menschen gewonnen werden kann, noch von denjenigen, die sie erkannt haben, leicht allen anderen mitzuteilen ist.⁵⁵⁷

Die Entstehung des Alls erklärt der Neuplatoniker Julian wie sieben Jahrhunderte vor ihm Platon⁵⁵⁸ durch den göttlichen Demiurgen, der seine Kreativität an geborene Göttersöhne weitergibt, die dann die drei sterblichen Geschlechter, nämlich Menschen, Tiere und Pflanzen schaffen, indem sie "dem Unsterblichen" – der vernünftigen Seele, dem unmittelbaren Geschenk des Demiurgen an die Menschen – "das Sterbliche" hinzufügen".⁵⁵⁹ Dabei ergibt sich der Unterschied zwischen dem unvergänglichen Weltall und der Welt der Menschen dadurch, dass das Weltall und die sichtbaren Götter, nämlich die Gestirne, direkt vom Demiurgen erschaffen wurden und deshalb unsterblich sind; Tiere, Pflanzen und Menschen dagegen aber sind sterblich, weil sie lediglich mittelbar von den schaffenden Göttern, die ihre Schöpferkraft vom Demiurgen erhalten haben, ins Leben gerufen wurden.⁵⁶⁰

Wie Julian vermutet, wird der Wohnsitz der Gottheit, also das ewige und sich in steter Bewegung befindende Himmelsgewölbe, wie der menschliche Leib in seinem Innern von einer "kraftvolleren und göttlicheren Seele [...] erregt und im Kreise um den erhabenen Schöpfer getragen, oder es erhält von der Gottheit selbst den Anstoß

⁵⁵³ Vgl. Iul., c. Gal., 52 B.

⁵⁵⁴ Vgl. Iul., ep. 48, 294 A ed. Weis.

⁵⁵⁵ Vgl. Iul., c. Gal., 52 B, 69 B.

⁵⁵⁶ Vgl. Iul., c. Gal., 69 C; or. VI 10 C.

⁵⁵⁷ Vgl. Iul., c. Gal., 52 B; vgl. hierzu Platon, Tim. 28c, 3-5.

⁵⁵⁸ Zur Entstehung des Kosmos bei Platon vgl. Tim. 27a-52b.

⁵⁵⁹ Iul., c. Gal., 65 E; Platon, vgl. Tim. 41c.

⁵⁶⁰ Vgl. Iul., c. Gal., 65 E, 66 A.

und vollendet so seinen unermesslichen Kreislauf in unaufhörlicher und ewiger Bewegung."⁵⁶¹

3.3.2 Die Vielzahl der Götter

Ebenso wie die Pythagoreer und Platon⁵⁶² empfindet Julian vor den Göttern große Ehrfurcht und liebt und verehrt sie⁵⁶³. Er ist mit Aristoteles der Meinung, dass demjenigen, der überhaupt nach der Existenz der Götter fragt – und sie damit in Zweifel zieht – "nicht wie Menschen eine Antwort [...], sondern wie Tieren eine Züchtigung"⁵⁶⁴ gebührt.

Aus der Verschiedenheit der Völker und ihrer Charaktereigenschaften ergibt sich, dass es einen für alle Menschen gemeinsamen, unwandelbaren Gott und Herrn über das All gibt.⁵⁶⁵ Diesem sind Volks- und Stadtgottheiten nachgeordnet, die das Wesen und die Charaktereigenschaften der von ihnen beherrschten Völker konstituieren.⁵⁶⁶ Den unterschiedlichen Völkern zugeordnet ist auch ein Götterbote sowie ein Dämon und ein eigenes Geschlecht von Geistern.⁵⁶⁷

So ist nach Meinung Julians auch Jahwe, der Gott des Alten Testaments, als Volks- und Teilgott lediglich für sein eigenes Volk der Hebräer zuständig.⁵⁶⁸ Für Julian ist es damit erwiesen, dass dieser Gott nicht der Schöpfer der gesamten Welt sein kann, nicht der Vater und König aller Völker, wie die Hebräer und mit ihnen die Christen behaupten.⁵⁶⁹ Seiner Meinung nach ist der Gott der Hebräer nicht als Schöpfer der gesamten Welt verehrungswürdig, sondern muss "bei seiner begrenzten Herrschaft auf einer Stufe mit den übrigen Göttern gedacht werden"⁵⁷⁰. Andererseits aber kann Flavius Claudius Iulianus "den Gott Abrahams, Israels und Jakobs"⁵⁷¹ verehren, denn Jahwe ist für ihn nicht nur irgendein Gott, sondern "der mächtigste und beste, der die wahrnehmbare Welt regiert"⁵⁷². Jedenfalls sieht Julian Gemeinsamkeiten zwischen der Pflege der griechisch-römischen Götter und der Verehrung Jahwes, denn wenn auch der Glaube an einen einzigen Gott lediglich für

⁵⁶¹ Iul., c. Gal., 69 C.

⁵⁶² Vgl. Iul., c. Herac., 30 D.

⁵⁶³ Vgl. Iul., c. Herac., 9 C.

⁵⁶⁴ Iul., c. Herac., 20 D.

⁵⁶⁵ Vgl. Iul., c. Gal., 148 D, 168 D.

⁵⁶⁶ Vgl. Iul., c. Gal., 115 E, 138 AB.

⁵⁶⁷ Vgl. Iul., c. Gal., 143 B.

⁵⁶⁸ Vgl. Iul., c. Gal., 100 C-115 E.

⁵⁶⁹ Vgl. Iul., c. Gal., 100 C-115 E.

⁵⁷⁰ Iul., c. Gal., 106 DE.

⁵⁷¹ Iul., c. Gal., 354 B.

⁵⁷² Iul., ep. 47, 454 ed. Weis.

die Hebräer charakteristisch ist, so bringen Juden wie Hellenen Opfer dar und halten sich an bestimmte Reinigungsvorschriften. Damit besteht, wie Julian ausführt, Übereinstimmung zwischen der Verehrung Jahwes und den Göttern der Griechen und Römer, und zwar in Bezug auf die "Tempel, Heiligtümer und Altäre, Reinigungen und gewisse Vorschriften".⁵⁷³

3.3.3 Die Reorganisation paganer Priesterschaften

Weil sich der Kaiser Flavius Claudius Iulianus durch die Gnade der Götter ausdrücklich als *pontifex maximus* verstand⁵⁷⁴ und zutiefst davon überzeugt war, von den Göttern zur Herrschaft über den Erdkreis bestimmt zu sein, kam es zuallererst ihm zu, mittels allgemeiner Richtlinien die religiösen Angelegenheiten im Römischen Reich neu zu ordnen und den Einfluss des Christentums zurückzudrängen, das zur Zeit Kaiser Iulianus' I. organisatorisch aus mehr oder weniger miteinander kommunizierenden bischöflichen Teilkirchen bestand und trotz Streit um eine verbindliche Gotteslehre im Begriff war, nicht nur bei der einfachen Bevölkerung an Ansehen zu gewinnen, sondern auch gesellschaftlich gehobeneren Schichten anzusprechen und sich überregional ein Netzwerk aufzubauen⁵⁷⁵. Wie einige seiner Briefe an Priester und Oberpriester belegen,⁵⁷⁶ die später analog zu den Sendschreiben christlicher Bischöfe als "Hirtenbriefe" bezeichnet werden sollten, plante der *pontifex maximus* Iulianus deshalb als erstes "angesichts der großen Gleichgültigkeit gegen die Götter"⁵⁷⁷ die Reformierung des gesamten paganen Kultwesens: wollte der Kaiser tatsächlich der traditionellen Götterverehrung im Interesse des Reiches bei der Bevölkerung den ersten Rang sichern, so mußte er sie neu organisieren und auf eine nachvollziehbare rationale Grundlage stellen. Die erste notwendige Maßnahme war deshalb für Kaiser Iulianus die Neuorganisation der städtischen paganen Priesterschaften und ihrer Aufgaben, deren Zusammenhalt er durch leitende Oberpriester straff organisieren wollte.

⁵⁷³ Vgl. Iul., c. Gal., 306 B.

⁵⁷⁴ Vgl. Iul., ep. 48, 298 D und ep. 44, 451 BC ed. Weis.

⁵⁷⁵ Vgl. Marksches, Christoph, Warum hat das Christentum in der Antike überlebt? Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Kirchengeschichte und Systematischer Theologie, ThLZ.F 13 (2004), 53f.

⁵⁷⁶ Die Bezeichnung "Hirtenbriefe" stammt von Gibbon, Edward, The Decline and Fall of the Roman Empire, Vol. I, New York [ca. 1780], 769, gemeint sind die Briefe 39, 40, 44, 45, 47, 48 ed. Weis.

⁵⁷⁷ Iul., ep. 47, 453 C ed. Weis.

3.3.3.1 Aufgaben und Rang der Oberpriester

Zur Beaufsichtigung der Priesterschaft und zur besseren Organisation der Heiligtümer setzte Iulianus I. Oberpriester ein. Diese sollten Funktionen bzw. Rechte und Pflichten der ihnen nachgeordneten Priester festlegen und auf deren Einhaltung achten.⁵⁷⁸ Maßnahmen, die die Allgemeinheit der Priesterschaft betrafen, wollte sich jedoch der Kaiser, der betonte, keine Neuerungen einführen zu wollen, sondern sich auf die Satzungen der Vorfahren zu beziehen, ausdrücklich selbst vorbehalten.⁵⁷⁹ Wer Oberpriester ist, soll sich durch Unparteilichkeit, Güte und Menschenfreundlichkeit gegenüber seinen Untergebenen auszeichnen, und, wenn erforderlich, zuerst maßvoll zurechtweisen, um erst danach strafend einzugreifen,⁵⁸⁰ so der Kaiser.

3.3.3.2 Anforderungen an die Priester

Nach Maßgabe des Kaisers sollen die paganen Priester, um allen anderen ein gutes Beispiel zu geben, die Gesetze achten, da diese ja von den Göttern eingesetzt sind.⁵⁸¹ Insbesondere aber müssen sie sich durch Menschenliebe auszeichnen, die viel Gutes nach sich zieht, vor allem die Gunst der Götter.⁵⁸² Ferner fordert Kaiser Iulianus von den Priestern Freigiebigkeit gegenüber allen, selbst gegenüber Fremden, Gefangenen und sogar Feinden, weil die Freigiebigkeit dem Mitmenschen gilt und nicht dessen Verhalten. Letztendlich bestehe ja zwischen allen Menschen Verwandtschaft, da alle von den Göttern geschaffen und von Natur aus gesellig seien.⁵⁸³ Scheu vor den Göttern, Redlichkeit gegenüber den Menschen und Keuschheit bedingen, so Flavius Claudius Iulianus, die Werke der Frömmigkeit, die die Priester vollziehen sollen.⁵⁸⁴ Sie bringen ihre religiöse Gesinnung angemessen zum Ausdruck, indem sie Heiligtümern, Götterbildern und Altären mit Ehrfurcht begegnen, denn diese sind zwar nicht die Götter selbst, die an sich unsichtbar sind,⁵⁸⁵ aber "Sinnbilder für die Gegenwart der Götter"⁵⁸⁶. Unbedingt sollen sich die Priester "an die Werke der Frömmigkeit halten" und sich vor unreinen Handlungen und Zuchtlosigkeit hüten, auch solche weder anhören, noch aussprechen, noch lesen.⁵⁸⁷

⁵⁷⁸ Vgl. Iul., ep. 47, 452 D ed. Weis.

⁵⁷⁹ Vgl. Iul., ep. 47, 453 BC ed. Weis.

⁵⁸⁰ Vgl. Iul., ep. 47, 452 D, 453 AC ed. Weis.

⁵⁸¹ Vgl. Iul., ep. 48, 298 A ed. Weis.

⁵⁸² Vgl. Iul., ep. 48, 298 A ed. Weis.

⁵⁸³ Vgl. Iul., ep. 48, 291 A u. 292 B ed. Weis.

⁵⁸⁴ Vgl. Iul., ep. 48, 292 D, 293 A ed. Weis.

⁵⁸⁵ Vgl. Iul., ep. 48, 294 B-D ed. Weis.

⁵⁸⁶ Iul., ep. 48, 293 A ed. Weis.

⁵⁸⁷ Iul., ep. 48, 300 CD, 301 D ed. Weis.

Deshalb darf ein Priester weder Theateraufführungen besuchen noch solche in seinem Haus dulden, noch mit einem Schauspieler, Wagenlenker, Tänzer oder gar einem Komödianten befreundet sein, nicht in die Kneipe gehen und keine verrufene Arbeit anleiten.⁵⁸⁸ Priester dürfen lediglich die heiligen Spiele, bei denen Frauen weder als Mitwirkende noch als Zuschauerinnen zugelassen sind, besuchen, und auch bei Tierhetzen dürfen weder die Priester selbst noch ihre Söhne zugegen sein.⁵⁸⁹

Als geeignete Literatur für die Priesterschaft nennt Kaiser Iulianus eine ernsthafte historische Lektüre, ferner "die Philosophen, die zur Führer ihrer Geisteshaltung lediglich die Götter bestellt haben", nämlich Pythagoras, Platon und Aristoteles sowie die Stoiker aus der Schule des Chrysipp und des Zenon, keinesfalls aber Werke von Dichtern, die den Göttern menschliche Eigenschaften wie Neid oder Missgunst zuschreiben, denn die Vorsehung der Götter und ihre Werke untereinander sowie ihre Werke gegenüber den Menschen sind grundsätzlich gut.⁵⁹⁰ Angemessen für pagane Priester ist es vielmehr, die Götterhymnen auswendig zu können, wenigstens die, die in den Heiligtümern gesungen werden, und mindestens morgens und abends zu den Göttern beten.⁵⁹¹

Während der Tage, die ein Priester im Heiligtum verbringt, soll er sich ausschließlich mit Philosophie beschäftigen, weder ein anderes Haus noch den Markt betreten noch einen Magistraten sprechen, es sei denn, er übergibt seinen Dienst an einen anderen Priester.⁵⁹² Bevor er eine bestimmte Zeit im Heiligtum verbringt, muß er einen Tag und eine Nacht lang auf kultische Reinheit achten, und bevor er das Heiligtum betritt, die vorgeschriebenen Reinigungsriten vollziehen.⁵⁹³ Im Heiligtum selbst soll ein Priester zu Ehren der Götter ein prächtiges Gewand tragen, sich jedoch nicht aus Eitelkeit oder Prunksucht in geweihten Gewändern außerhalb des heiligen Bezirks zur Schau stellen, denn die Nähe unreiner Menschen verunreinigt die Gewänder, die ja Symbole der Götter sind.⁵⁹⁴ Wie Gregor von Nazianz behauptet hat, plante Julian angeblich sogar, klosterähnliche Ausbildungsstätten einzurichten, um die kultische und philosophische Ausbildung der angehenden Priester und ihre Reinheit zu gewährleisten.⁵⁹⁵

⁵⁸⁸ Vgl. Iul., ep. 48, 304 BC u. ep. 39, 430 B ed. Weis.

⁵⁸⁹ Vgl. Iul., ep. 48, 304 CD ed. Weis.

⁵⁹⁰ Iul., ep. 48, 300 D, 301 AB ed. Weis.

⁵⁹¹ Vgl. ep. 48, 301 D, 302 A ed. Weis.

⁵⁹² Vgl. ep. 48, 302 D, 303 A ed. Weis.

⁵⁹³ Vgl. ep. 48, 302 D ed. Weis.

⁵⁹⁴ Vgl. ep. 48, 303 B-D, 304 A ed. Weis.

⁵⁹⁵ Vgl. Greg. v. Naz., or IV 111.

Darüber hinaus war nach Maßgabe des kaiserlichen *pontifex* die ganze Familie eines paganen Priesters einschließlich des Hausgesindes zum Götterglauben anzuhalten; keinesfalls durfte die Frau des Priesters oder jemand aus seiner Dienerschaft dem christlichen Glauben angehören.⁵⁹⁶

3.3.3.2.1 Gesellschaftliche Stellung

Zum Priesterberuf zugelassen werden kann, so Flavius Claudius Iulianus, grundsätzlich jeder, der sowohl die Götter als auch die Menschen liebt, unabhängig von seiner Herkunft, seiner gesellschaftlichen Stellung oder seinem Reichtum bzw. seiner Armut.⁵⁹⁷

Priester mit untadeliger, sittlicher Lebensführung, die in würdiger Weise die Kulthandlung und das Opfer vollziehen und damit die Pflichten aller gegenüber den Göttern erfüllen, sind die Diener der Götter, die jenen nach dem Tod große Belohnungen zugesichert haben, welche durch ihr eigenes Leben der allgemeinen Bevölkerung ein leuchtendes Beispiel geben.⁵⁹⁸ Deshalb muß man den Priestern, die das ehrwürdigste Besitztum der Götter sind, mit Scheu und Ehrfurcht begegnen, ihnen jedenfalls mindestens so viel Respekt entgegenbringen wie den politischen Beamten, die auf die Einhaltung der (weltlichen) Gesetze achten.⁵⁹⁹ Einem Priester ist so lange, wie er in sein Amt eingesetzt ist, Ehre zu erweisen. Erst wenn er sich nachweislich als unwürdig herausstellt, ist ihm die Priesterwürde zu entziehen.⁶⁰⁰ Die Aberkennung der besonderen Würde eines Priesters ist aber allein Sache des Oberpriesters⁶⁰¹. Darüber hinaus darf keineswegs ein Priester durch einen Beamten, nicht einmal durch einen Provinzstatthalter, zu einer körperlichen Züchtigung verurteilt werden; wer dennoch einen Priester schlägt, verhält sich wie ein Tempelschänder.⁶⁰²

Grundsätzlich sollen die Priester die leitenden Beamten einer Stadt nur selten in ihren Privathäusern aufsuchen. Vielmehr ist, falls notwendig, der Schriftverkehr zu bevorzugen. Die Priester sollen den Beamten auch nicht beim Einzug in die Stadt entgegen gehen, sondern sie im heiligen Bereich des Tempels empfangen.⁶⁰³ Im

⁵⁹⁶ Vgl. Iul., ep. 39, 430 AB u. ep. 44 ed. Weis.

⁵⁹⁷ Vgl. ep. 48, 305 A ed. Weis.

⁵⁹⁸ Vgl. Iul., ep. 48, 296 B, 299 AB ed. Weis.

⁵⁹⁹ Vgl. Iul., ep. 48, 296 CD ed. Weis.

⁶⁰⁰ Vgl. Iul., ep. 48, 297 A-C ed. Weis.

⁶⁰¹ Vgl. Iul., ep. 39, 430 B ed. Weis.

⁶⁰² Vgl. Iul., ep. 44, 450 B, 451 B ed. Weis.

⁶⁰³ Vgl. Iul., ep. 39, 431 C ed. Weis.

Innern des Tempels gebietet nämlich der Priester selbst, und jeder, der den Tempelbezirk betritt, wird unabhängig seines gesellschaftlichen Ranges und seiner öffentlichen Funktion zum einfachen Privatmann.⁶⁰⁴

3.3.3.2.2 Aufgaben

3.3.3.2.2.1 Das Opfer für die Götter

Der Priester soll den Kult in großer Ehrfurcht vollziehen, so als ob die Götter selbst anwesend seien und allem Tun zusehen würden.⁶⁰⁵ Die Opfer für die Götter sollen im Stillen vollzogen werden, denn sie dienen ausschließlich dem Zweck, den Göttern angemessen zu huldigen. Übereifer und das demonstrative Zur-Schau-Stellen der religiösen Zeremonien hält Kaiser Iulianus I. dagegen für unpassend.⁶⁰⁶ Bei den Opfern spielt die Höhe der Aufwendungen keine Rolle: grundsätzlich sind große oder kleine Opfer gleich viel wert, wenn sie nur in gleicher frommer Gesinnung dargebracht werden, denn letztendlich besteht der Sinn der Opfer gerade im Ausdruck der rechten inneren Haltung der Menschen,⁶⁰⁷ so Julian. Als Beispiel nennt er den Philosophen Diogenes, der zwar nicht opferte, aber den Göttern mit seiner Seele diene und ihnen somit das Kostbarste darbrachte, über das ein Mensch verfüge.⁶⁰⁸ Weisen Männern gezieme es nämlich, schweigend die Götter um Gutes zu bitten.⁶⁰⁹

3.3.3.2.2.2 Armen- und Fremdenfürsorge

Kaiser Iulianus I. betrachtete es als Skandal, daß die Juden ohne Unterstützung des Römischen Staates ihre Bedürftigen selbst versorgen und die neuerungssüchtigen "gottlosen Galiläer" ("οἱ δυσσεβεῖς Γαλιλαῖοι") außer ihren eigenen Anhängern auch noch den hilfsbedürftigen Altgläubigen ("τοὺς ἡμετέρους") unter die Arme greifen konnten.⁶¹⁰ Deshalb sollen die Priester die Verteilung der Hilfsgüter direkt vor Ort beim Tempel als dem Symbol der traditionellen Götterverehrung vornehmen. In diesem Sinne weist Kaiser Iulianus I. Arsakios, den Oberpriester von Galatien, an, Herbergen für Fremde zu errichten. Dabei ist die

⁶⁰⁴ Vgl. Iul., ep. 39, 431 C ed. Weis.

⁶⁰⁵ Vgl. Iul., ep. 48, 299 BC ed. Weis.

⁶⁰⁶ Vgl. Iul., ep. 24 ed. Weis.

⁶⁰⁷ Vgl. Iul., c. Herac., 213 D u. 214 A.

⁶⁰⁸ Vgl. Iul., Rede gegen die ungebildeten Hunde, 199 B.

⁶⁰⁹ Vgl. Misop., 344 D.

⁶¹⁰ Iul., ep. 39, 431 D ed. Weis.

Armen- und Fremdenfürsorge von der Priesterschaft selbst zu organisieren, und zwar für alle bedürftigen Personen ohne Ansehen ihres Glaubens: allen soll "φιλανθρωπία", also Menschenfreundlichkeit zukommen.⁶¹¹ Wie Iulianus betont, ist nämlich Wohltätigkeit und Gastfreundschaft eine althergebrachte Praxis. So habe schon Homer in der Odyssee gesagt, dass alle Gastfreunde, Fremde wie Bettler, von Zeus gesandt und daher zu bewirten seien.⁶¹² Dazu will der Kaiser einerseits die Mittel – Getreide und Wein – selbst zur Verfügung stellen, andererseits sollen "die hellenisch Gesinnten" aufgefordert werden, zur Versorgung der Bedürftigen etwas beizutragen, um sie "an derartige Werke der Wohltätigkeit" zu gewöhnen.⁶¹³

3.3.4 Zusammenfassung:

Ἑλληνισμός als Begründung traditioneller Gottheiten

Ἑλληνισμός als Leitmotiv seiner Politik in die Tat umzusetzen, bedeutete für Kaiser Iulianus I. zunächst, wie es in der griechisch-römischen Antike üblich gewesen war, an der althergebrachten Vorstellung vielfältiger Volksgötter, zu denen er auch den alttestamentlichen Gott Jahwe zählte, festzuhalten. Tempel und Priesterschaften wollte der Kaiser einheitlich organisieren. Dazu stellte er Richtlinien auf und setzte Oberpriester ein, erhob an alle paganen Priester ethische Forderungen bzw. formulierte für sie Verhaltensmaßregeln. Er betonte, dass nicht nur der korrekte Vollzug der Opfer wichtig sei, sondern die innere Haltung, die rechte Gesinnung des Opfernden, denn wesentlich sind nach Meinung des kaiserlichen Philosophen nicht die materiellen Opfer an sich, sondern die Erkenntnis des Göttlichen, zu dem das Darbringen von Opfern führt. Darüber hinaus wies Kaiser Iulianus I. den Tempeln nicht nur wie üblich die Aufgabe des Opfervollzugs für die Götter zu, sondern verlangte von den Priestern, von den Tempeln aus die Fürsorge für Fremde und Arme zu organisieren.

Dieser konkreten Ebene der öffentlichen Götterverehrung, die Iulianus I. mit sozialen Aufgaben verband, stand die metaphysische Erklärung des Kosmos gegenüber, mit der Flavius Claudius Iulianus die philosophisch Gebildeten in der

⁶¹¹ Vgl. Iul., ep. 39, 430 C ed. Weis. – Zum Begriff der "φιλανθρωπία" im 4. Jahrhundert n. Chr. vgl. Downey, Glanville, Philantropia in Religion and Statecraft in the Fourth Century after Christ, in: Historia 4 (1955), 199-208; zu diesem Begriff bei Julian Kabiersch, Jürgen, Untersuchungen zum Begriff der Philantropia bei dem Kaiser Julian (Klassisch-Philologische Studien; 21), Wiesbaden 1960, 66-81.

⁶¹² Vgl. Iul., ep. 39, 431 A-C ed. Weis. Julian zitiert hier Homer, Odyssee XIV, 56-58.

⁶¹³ Iul., ep. 39, 431 A ed. Weis.

Osthälfte des Römischen Imperiums überzeugen wollte. Dabei stützte sich Flavius Claudius Iulianus - wie schon erwähnt wurde und nun zu zeigen ist - v.a. auf die Schriften des Jamblichos aus Chalkis.

3.4 Ἑλληνισμός als metaphysische Erklärung des Seienden

3.4.1 Flavius Claudius Iulianus als "Schüler" des Jamblichos aus Chalkis

In seinen Schriften bezieht sich Flavius Claudius Iulianus mehrfach indirekt oder direkt auf den neuplatonischen Philosophen Jamblichos aus Chalkis, in der Rede auf den König Helios gleich drei Mal.⁶¹⁴ Er sieht sich sogar, was seine eigene Philosophie und seine Auffassung von "Ἑλληνισμός" anbetrifft, in dessen Tradition,⁶¹⁵ denn wie der Thraker Flavius Claudius Iulianus hatte sich auch schon der Syrer Jamblichos, der im griechischen Apamea lehrte, unabhängig von seiner Herkunft als "griechischer" Philosoph bzw. als "Hellene" gefühlt.⁶¹⁶ Wie später "οἱ δυσσεβεῖς Γαλιλαῖοι"⁶¹⁷, "die gottlosen Galiläer" für Julian, waren auch für Jamblichos schon die Christen die ἄθεοι oder diejenigen, die aufgrund ihrer philosophischen Unkenntnis und Ignoranz im Dunkeln tappen.⁶¹⁸ So gibt es zwischen den Schriften des Jamblichos und denen des Flavius Claudius Iulianus zahlreiche Parallelen, insbesondere - wie schon erwähnt - bezüglich der Opferpraxis, v.a. aber ist der plotinische Terminus "ἕνωσις" im Sinne der Vereinigung der Götter zu einer einzigen umfassenden Gottheit sowohl für die späteren Schriften Julians wie schon in den Schriften des Jamblichos' zentral.⁶¹⁹ Besonders hierbei folgte Flavius Claudius Iulianus dem Interpreten Plotins, indem er wie Jamblichos über dem ἕν ein weiteres, absolut transzendentes Prinzip annahm. Hatte nämlich Plotin grundsätzlich die drei Ebenen ἕν - νοῦς - ψυχή, d.h. die Stufen der intelligiblen, der intellektuellen und der sichtbaren Welt voneinander unterschieden und diese Ebenen der materiellen Welt, der ὕλη, entgegengesetzt, so schied Flavius Claudius Iulianus insbesondere in seiner "Rede auf den König Helios" wie Jamblichos den νοῦς einerseits in die νοῦς-Stufen der höheren intelligiblen Ebene, nämlich das νοητόν mit den νοητοῖ θεοί, die er aus

⁶¹⁴ Vgl. Iul., Rede auf den König Helios, 146 A, 150 D, 157 CD.

⁶¹⁵ Und bezüglich der Theosophie in der seines Namensvetters Iulianus, vgl. Iul., ep. 18, ed. Weis.

⁶¹⁶ Vgl. Witt, Rex E., Iamblichus as a Forrunner of Julian, in: Dalsgaard, Larsen B. – Heinrich Dörrie [Hgg.], De Jamblique à Proclus (Entretiens sur l'antiquité classique; XXI), Genève 1974, 35-61, 40.

⁶¹⁷ Iul., ep. 48, 305 C ed. Weis.

⁶¹⁸ Vgl. Iamblichus, De mysteriis III 31; X 2.

⁶¹⁹ Vgl. Iamblichus, De mysteriis I 9; II 11; IX 9; Iul., Rede auf den König Helios, 132 D u. 149 B.

dem νοῦς ausgliederte, und andererseits in die νοῦς-Stufen der niedrigeren Ebene der intellektuellen Götter, das νοερόν mit den νοεροὶ θεοί.⁶²⁰

Außer dieser Einteilung der νοῦς-Stufen übernahm Flavius Claudius Iulianus von Jamblichos auch die Begeisterung für die Theurgie, die er als magische Praxis selbst erlernen wollte. Der Philosoph aus Chalkis hatte nämlich den Neuplatonismus Plotins um theurgische Lehren, die es der Materie verhafteten Seele des Menschen ermöglichen sollten, durch rituelle Handlungen mit den Göttern in Kontakt zu treten,⁶²¹ erweitert. Damit konnte Jamblichos die Materie (ὕλη) beim Streben nach philosophischer Vollkommenheit in positivem Sinne mit einbeziehen.⁶²² War es nämlich bei Plotin und seinem Schüler Porphyrios⁶²³ noch die Innenschau und damit die theoretisch jedem Einzelnen aufgrund seiner philosophischen Lebens- und Denkweise aus eigener Kraft mögliche Ekstase, die die Ebene des νοῦς übersteigt und nach Reinigung der menschlichen Seele durch die kathartischen Tugenden den Aufstieg zum Intelligiblen und dem Einen in Aussicht stellt, so haben bei Jamblichos kathartische Praktiken zwar ebenfalls eine reinigende Funktion, sie bereiten die Seele jedoch lediglich propädeutisch darauf vor, das aufnehmen zu können, was ihr durch die richtigen σύμβολα und συνθήματα, von wohlgesinnten Göttern im Kosmos ausgesät und vom Theurgen erkannt und aktiviert, vermittelt werden kann.⁶²⁴

In seiner schwärmerischen Begeisterung für solche Praktiken hatte sich Flavius Claudius Iulianus schon während seiner Studienzeit in Pergamon vom greisen Philosophen Eusebios, der sich an der ursprünglichen Lehre Plotins orientiert hatte, abgewandt, um sich dem als sehr gelehrt geltenden Philosophen und Theurgen Maximos von Ephesos, einem Schüler des Aidesios, anzuschließen.⁶²⁵ Später bat Iulianus I. Maximos sogar zu sich an den kaiserlichen Hof⁶²⁶ und betrachtete ihn als seinen Freund.⁶²⁷ Von diesem Maximos, der ihn vermutlich in die Mysterien der

⁶²⁰ Vgl. hierzu schon Mau, Georg, Die Religionsphilosophie Kaiser Julians in seinen Reden auf den König Helios und die Göttermutter, Leipzig u.a. 1907, 118-121.

⁶²¹ Vgl. Iamblichus, De mysteriis XXIII 232-233, u. Erläuterung von Nasemann, Theurgie und Philosophie, 231.

⁶²² Vgl. Iamblichus, De mysteriis III 16 u. 27; V 9; O'Daly, Art. Jamblich, 1251.

⁶²³ Vgl. Zintzen, Die Wertung von Mystik und Magie, 410, Anm. 56: Porphyrios lässt lediglich für den pneumatischen Teil der Seele theurgische Handlungen zu, nicht für die aufsteigende Seele selbst.

⁶²⁴ Vgl. Iamblichus, De mysteriis I 15,48; II 11,97; O'Daly, Art. Jamblich, 1249.

⁶²⁵ Vgl. Eunap., vit. soph., 474f.

⁶²⁶ Vgl. Iul., ep 21, 414 A, 415 B ed. Weis.

⁶²⁷ Vgl. Amm. Marc., XXII 7,3; Lib., or. 18,55: für Maximos von Ephesos unterbricht Julian bei dessen Ankunft sogar eine Senatssitzung und hält den erstaunten Senatoren eine Rede über den Vorrang der Philosophie.

Göttin Hekate einweihete,⁶²⁸ lernte er theurgische Praktiken, die ihm in ähnlicher Weise wichtig waren wie die theoretische Beschäftigung mit der Philosophie. Dies wird besonders deutlich in seiner "Rede auf die Göttermutter", als sich Flavius Claudius Iulianus in seinem abschließenden hymnischen Gebet von der Göttermutter nicht nur "wahre Erkenntnis", sondern auch "Vollkommenheit in der Theurgie"⁶²⁹ wünscht. Offensichtlich gefiel sich Iulianus in der Rolle des kundigen Theurgen, dem es zustand, zwischen der göttlichen Sphäre und der menschlichen Welt zu vermitteln.

Inwieweit Flavius Claudius Iulianus in philosophischer Hinsicht direkt oder indirekt von Jamblichos aus Chalkis abhängig war, kann sicherlich unterschiedlich beurteilt werden.⁶³⁰ Jedenfalls bestand Julian selbst, als er in seinen Gelegenheitsschriften auf der Basis seines tief empfundenen Philhellenismus die mythische, schon in seiner Jugend gewonnene Vorstellung von einer kosmischen Regentschaft des Sonnengottes entwickelte, der durch eine genealogische Verbindung mit ihm selbst seinen Anspruch auf kaiserliche Herrschaft abstützen sollte, auf seiner philosophischen Selbständigkeit.⁶³¹ Als zentralen Bestandteil seines "ελληνισμός" verteidigte dabei der neuplatonische Philosoph Flavius Claudius Iulianus sehr beredt die Sinnbilder der traditionellen Mythen, wie sie im griechisch-sprachigen Mittelmeerraum erzählt und gefeiert wurden. So war für ihn die Frage nach der Entstehung des Kosmos eng verknüpft mit der Frage nach dem tieferen religiösen Sinn der traditionellen Göttermymen, anhand derer er seine Auffassung von der Ordnung des Kosmos und den göttlichen Mächten erläuterte. Insbesondere seine beiden späteren Reden "Auf den König Helios" und "Auf die Göttermutter" gewähren einen tiefen Einblick in die Religionsphilosophie des Asketen und Kaisers Flavius Claudius Iulianus, der auf philosophisch-schwärmerische Art und Weise altbekannte Mythen neu deutete, um sie in seine Religiosität über Götter und Welt mit einzubeziehen.

⁶²⁸ Vgl. Giebel, Kaiser Julian Apostata, 67f.

⁶²⁹ Iul., Rede auf die Göttermutter, 180 BC.

⁶³⁰ Vgl. Bouffartigue, Jean, L'Empereur Julien et la culture de son temps, Paris 1992, 76f., 277; Cumont, Franz, La Théologie Solaire du Paganisme Romain, Paris 1909, 31; Athanassiadi-Fowden, Julian and Hellenism, 32.

⁶³¹ Vgl. Iul., Rede auf den König Helios, 157 BC:

3.4.2 Ἑλληνισμός als hohe Interpretations- und Dichtkunst traditioneller Mythen und mythologischer Erzählungen

Als hervorragendster Zeuge für die Bedeutung der Mythen und Mysterien gilt für Flavius Claudius Iulianus Orpheus, der "älteste aller inspirierten Philosophen"⁶³² und "Begründer der heiligsten Mysterien"⁶³³. Dabei knüpft Julian bei der Interpretation traditioneller Mythen an das zu seiner Zeit übliche, allegorische Mythenverständnis an, d.h. an das Bestreben, hinter dem buchstäblichen Sinn gegebener Texte nach dem verborgenen Sinngehalt zu suchen. Diese Methode hatte im griechischen Sprachraum, v.a. zur Interpretation der Worte Homers und Hesiods, zur Zeit Julians bereits eine lange Tradition;⁶³⁴ sie wurde in der klassischen Zeit "ὑπόνοια" genannt und sollte unter anderem dazu dienen, moralisch anstößige Stellen der traditionell bedeutenden Dichter zu rechtfertigen.⁶³⁵ In diesem Zusammenhang erstreckte sich die allegorische Interpretationsmethode seit dem ersten Jahrhundert nach Christus insbesondere mit der griechisch-römischen Tradition ab Plutarch von Chaironea nicht nur auf die Dichtung, sondern auch auf die Interpretation der überlieferten Göttermythen, auf die Mysterienrituale und Kultgegenstände sowie auf die religiösen Gebräuche und Orakel. Dabei ordnete der Exeget unabhängig vom narrativen oder literarisch-ästhetischen Gehalt eines mythischen Textes jedem Detail ein Deutungselement zu, das anachronistisch aus einem der eigentlichen Erzählung fremden Sinnzusammenhang entstammte, und war überzeugt, durch dieses Verfahren die verborgene Wahrheit der Erzählung ans Licht bringen zu können.⁶³⁶

Um den tieferen Sinn der Mythen und Mysterienkulte zu betonen, reflektiert Julian die seit jeher übliche, zu seine Zeit durch orientalische Einflüsse verfremdete Mythendichtung der Griechen, so insbesondere in seiner im Frühjahr 362 verfaßten Gegenrede gegen den Pseudo-Kyniker Heracleios, der in seiner Gegenwart in einem Vortrag pietätlos über die traditionellen griechisch-römischen Götter gesprochen hatte. Über die richtige Dichtung von Mythen und ihre Bedeutung spricht Julian aber auch in der etwa zeitgleich entstandenen Rede auf die Göttermutter und in seinem später verfassten Pamphlet "Gegen die Galiläer", das im Winter 362/363 entstand.

⁶³² Iul., or. VII, 215 BC.

⁶³³ Iul., or. VII, 217 C.

⁶³⁴ Zur Allegorese u. der allegorischen Mythenauslegung in der stoischen u. nachstoischen Periode sowie bei den Neuplatonikern vgl. Joosen, Josephus C. – Jan H. Waszink, Art. Allegorese, in: RAC, Bd.1, Stuttgart 1950, 283-293, 285f.

⁶³⁵ Vgl. Joosen, Josephus C. – Jan H. Waszink, Art. Allegorese, 283.

⁶³⁶ Vgl. Cancik-Lindemaier, Hildegard, Art. Allegorese/Allegorie, in: HrwG, Bd. I, Stuttgart 1988, 424-432.

Schließlich entwirft Julian in seiner "Rede auf König Helios", die er nach seiner eigenen Aussage in einer einzigen Nacht, nämlich in der Nacht zum 25. Dezember 362 zu Ehren des unbesiegbaren Sonnengottes geschrieben hat, seinen ganz persönlichen Mythos um die Entstehung des Kosmos. Dabei entwickelt Flavius Claudius Iulianus den henothelistischen Entwurf einer umfassenden Kosmologie um seinen Genius "König Helios" bzw. um die Große Göttermutter Kybele. Es gelang ihm sogar, die traditionelle Verehrung der althergebrachten Götter ebenso zu berücksichtigen wie die Vorstellung eines Schöpfergottes und die Verehrung seiner übermächtigen, ganz persönlichen Schutzgottheit. Julians Auffassung vom tieferen Sinn der Mythendichtung soll im Folgenden erläutert werden.

3.4.2.1 Der tiefere Sinn traditioneller Mythen und Mysterienkulte⁶³⁷

Die Mythen der Griechen erscheinen auf den ersten Blick unglaublich und monströs, wie Julian einräumt.⁶³⁸ Dies hat jedoch System: die Vorväter, die unter Anleitung der Götter nach den Ursachen des Kosmos und dem Ursprung der Menschen geforscht haben, kleideten bewusst ihre Erkenntnisse in paradoxe Mythen, um so ihre Mitmenschen zur Wahrheitssuche anzuspornen.⁶³⁹ Mythen sind "unwahre Geschichten in glaubhafter Form", die ursprünglich von "Herdenmenschen" erfunden und erzählt worden sind, so Julian, und zwar um zu unterhalten, zum Nutzen der Zuhörer und um ihre Wissbegierde zu stillen.⁶⁴⁰ Außer den uralten, seit jeher tradierten Mythen gibt es neu erfundene Mythen. Diese Neudichtung der Mythen eignet sich innerhalb der praktischen Philosophie für die Ethik als die Wissenschaft, die sich mit dem einzelnen Menschen befasst, wobei die ethischen Mythen, die auf die Verbesserung der Sitten ihrer Zuhörer abzielen, entweder Kindern oder denjenigen Erwachsenen gelten, die verstandesmäßig noch Kinder sind.⁶⁴¹ Nach Meinung Julians muß man bei der Dichtung dieser Mythen besonders beachten, "daß man sich dabei weder gegen die Götter noch gegen die Menschen verfehlt, oder [...] etwas Irrgläubiges sagt."⁶⁴² Andere Mythen, so Julian, wurden für Erwachsene zur Unterhaltung und zur Belehrung in Form von Gleichnisreden verfaßt, die dann

⁶³⁷ Zum Mythenverständnis Julians vgl. Thome, Felix, *Historia contra Mythos. Die Schriftauslegung Diodors von Tarsus und Theodors von Mopsuestia im Widerstreit zu Kaiser Julians und Salustius' allegorischem Mythenverständnis* (Hereditas; 24), Bonn 2004, 35-72.

⁶³⁸ Vgl. Iul., c. Gal., 44 B.

⁶³⁹ Vgl. Iul., Rede auf die Göttermutter, 170 A.

⁶⁴⁰ Iul., c. Herac., 205 B-D.

⁶⁴¹ Vgl. Iul., c. Herac., 206 D, 223 A.

⁶⁴² Iul., c. Herac., 226 C, 227 B.

vorgetragen werden, wenn ein Redner aus Rücksicht auf die Zuhörer seine Ermahnungen nicht freimütig äußern will oder kann.⁶⁴³

Mythen sind ferner geeignet für denjenigen Teil der Theologie, der sich mit den Weihen und der Mystik beschäftigt,⁶⁴⁴ denn "die Natur liebt es, sich zu verbergen"⁶⁴⁵, wobei sich das verborgene Wesen der Substanz der Götter nicht "mit nackten Worten in ungereinigte Ohren werfen"⁶⁴⁶ lässt. Diese theologischen Mythen, die verhindern, "daß man die Götter zwar für sehr schön, groß und gut, aber dennoch für bloße Menschen hält", wollen dazu herausfordern, "zu ihrer [der Götter - U.H.] absoluten Substanz und [zu] ihrem alles Bestehende überragenden, reinen Begriffe aufzusteigen."⁶⁴⁷ Die Mythen heilen Leib und Seele, wenn sie vom Göttlichen durch "Rätsel in mythischer Einkleidung" erzählen.⁶⁴⁸ Gerade die Weihemythen als die heiligsten Mythen bahnen den Weg zur Wahrheit, weil das Absurde an ihnen die Menschen anspricht, von sich aus nach dem tieferen Sinn zu suchen, ohne dass es eines äußeren Anstoßes bedarf.⁶⁴⁹ Dabei ist die Geschichte, die ein solcher Mythos erzählt, kein Bericht über die Handlungen der Götter und niemals so geschehen wie erzählt wird, sondern sie bringt die tiefere Wahrheit des Göttlichen zur Sprache, die ewig gültig ist.⁶⁵⁰ Während sich die gewöhnlichen Menschen mit der irrationalen Belehrung aus den Symbolen begnügen, bemühen sich die Hochbegabten, mittels der allegorischen Auslegung der Erzählung der Mythen die theologische Wahrheit über die Götter zu erfassen, um daraus Nutzen zu ziehen.⁶⁵¹ Nur auf diese Art und Weise ist Gotteserkenntnis möglich: wer darüber lacht, lacht ein sardonisches Lachen, weil er für immer ohne Gotteserkenntnis bleibt, die Flavius Claudius Iulianus für sich selbst höher bewertet als seine Herrschaft über das Römische Reich und die barbarischen Völker.⁶⁵² Die von Flavius Claudius Iulianus solchermaßen erläuterten Hypothesen der Mythen sollten seiner Meinung nach jedoch eher "Glaubenssätze" ("δόγματα") genannt werden, denn für Julian beziehen "die Priester der Mysterien [...] ihre Weisheit von Göttern oder gewaltigen Dämonen".⁶⁵³

⁶⁴³ Vgl. Iul., c. Herac., 207 AB.

⁶⁴⁴ Vgl. Iul., c. Herac., 216 BC.

⁶⁴⁵ Julian zitiert Heraklit: "φιλεῖ γὰρ ἡ φύσις κρύπτεσθαι", Fr. 123, DK, Bd. I., 178.

⁶⁴⁶ Iul., c. Herac., 216 C.

⁶⁴⁷ Iul., c. Herac., 222 D.

⁶⁴⁸ Iul., c. Herac., 216 C.

⁶⁴⁹ Vgl. Iul., c. Herac., 217 CD, 219 A.

⁶⁵⁰ Vgl. Iul., Rede auf die Göttermutter, 169 D, 170 A.

⁶⁵¹ Vgl. Iul., Rede auf die Göttermutter, 170 B.

⁶⁵² Vgl. Iul., c. Herac., 222 C.

⁶⁵³ Iul., Rede auf den König Helios, 148 AB.

Nach diesen seinen Grundsätzen interpretierte der in mehrere Mysterienkulte⁶⁵⁴ eingeweihte Flavius Claudius Iulianus den Dionysosmythos und den zu seiner Zeit sehr populären Mythos von der Großen Göttermutter Kybele und ihrem Geliebten Attis. In ähnlicher Weise entfaltete Julian beim Erzählen des sogenannten "Mustermythos", mit dem er in seiner "Rede gegen den Kyniker Heracleios" gegen dessen minderwertige Mytheninterpretation Stellung bezieht, die Allmacht seines ganz persönlichen Schutzgottes Helios. Dabei stellt der Sonnengott zugleich als zentrale Gottheit eine mythisch-kosmologische Erklärung der Welt und der Wirklichkeit dar, nämlich eine schwärmerische, zum Heno- bzw. Monotheismus tendierende Gottesvorstellung, in die Julian die Theurgie des Jamblichos und die zu Ehren des Sonnengottes gefeierten griechisch-römischen Mithrasmysterien einbezieht.⁶⁵⁵ Wie zu zeigen ist, entwickelte Flavius Claudius Iulianus dabei anhand dieser Mythen die neuplatonische Vorstellung eines dreigeteilten Kosmos, bestehend aus der Welt der intelligiblen Götter und der Welt der intellektuellen Götter, um von diesen übergeordneten Welten den Bereich der sichtbaren Dinge bzw. Menschen mit den sichtbaren Göttern, den Gestirnen, zu unterscheiden.

3.4.2.1.1 Der Dionysosmythos

3.4.2.1.1.1 Zur Herkunft des Dionysosmythos

Ein plakatives Beispiel für Julians allegorische Mytheninterpretation ist v.a. seine Um- bzw. Neudeutung des Mythos um den Gott Dionysos, der ursprünglich lydisch-phrygischer Herkunft war.⁶⁵⁶ Dionysos wurde ab Ende des sechsten Jahrhunderts v. Chr. in Griechenland und Unteritalien traditionell als Gott der Vegetation und des Weines in orgiastischen Kulturen in dionysischen oder bakchischen Mysterienbünden ausgelassen gefeiert.⁶⁵⁷ Waren diese Mysterien lange Zeit bis in die hellenistische Epoche mit Ekstase und Enthusiasmus, dem ausgelassenen, rauschhaften Erfülltsein vom Gott Dionysos verbunden, so wurde dieser Gott etwa ab der Kaiserzeit bzw. im Laufe des dritten und vierten Jahrhunderts auf eine eher der Welt abgewandte Weise gefeiert. Sein Mythos konnte nun symbolisch-allegorisch

⁶⁵⁴ Umstritten ist, ob Julian in den Mysterienkult der Großen Mutter eingeweiht war: weil Gregor von Nazianz polemisiert, Julian habe die Wasser der Taufe durch unreines Blut abgewaschen (vgl. Greg. v. Naz., or IV 52), schloß Bidez, dass sich Julian bereits in Konstantinopel durch das Taurobolium in die Mysterien der Großen Mutter Kybele einweihen ließ, vgl. Bidez, Julian der Abtrünnige, 229.

⁶⁵⁵ Vgl. Iul., c. Herac., 227 C-234 C; Athanassiadi-Fowden, Julian and Hellenism, 113f.

⁶⁵⁶ Vgl. zu Herkunft und Einwanderung des Gottes Dionysos in den griechischen Sprachraum Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, 578-582.

⁶⁵⁷ Vgl. Giebel, Das Geheimnis der Mysterien, 64.

gedeutet werden: die ursprünglich wilden Kultfeierlichkeiten wurden rationalisiert, und Dionysos wandelte sich zunächst zum göttlichen Kind und dann zum mythischen Erlöser.⁶⁵⁸ Als solcher war er zuständig sowohl für eine glückliche Ernte als auch für diesseitigen Frieden. Betont wurde damit die soteriologische Funktion des Dionysos, der auch auf ein glücklicheres Leben im Jenseits hoffen ließ, denn wer in seine Mysterien eingeweiht war, hatte die notwendigen Kenntnisse erworben, um in der Unterwelt bestehen zu können.⁶⁵⁹

3.4.2.1.1.2 Die allegorische Deutung des Dionysosmythos

Julian interpretiert den Mythos um den Gott des Weines und die ausgelassenen Feiern zu Ehren des Gottes Dionysos als Allegorie für die ewige Zeugung des Dionysos durch den Göttervater Zeus in der intelligiblen Welt und für das Verweilen dieses Gottes im Kosmos, mit dem er die Entstehung der menschlichen Kultur und ihren göttlichen Ursprung erklären möchte. Die Funktion des Dionysosmythos besteht, wie Julian ausführt, darin, dass die Überfülle des Lebens durch "die einförmige und im Getrennten völlig ungetrennte, ganze und in jeder Hinsicht unvermischte vorausexistierende Substanz des Dionysos vollendet wird, (und zwar) mittels gotterfüllter Trunkenheit".⁶⁶⁰ Für denjenigen aber, für den die Fülle des Lebens so nicht vollendet wird, besteht die Gefahr, dass sein Leben zerfließt und auseinander gerissen wird; auf welche Weise, ergibt sich aus dem tieferen, verborgenen Sinn des Gesagten, den es, so Julian, zu erforschen gilt.⁶⁶¹

Diejenigen aber, die die göttlichen Eigenschaften des Dionysos erforschen wollten, gestalteten und verhüllten zugleich den wahren Sachverhalt als Mythos, in dem sie von der Substanz des Dionysos, von seinem Verweilen in der intelligiblen Welt mit dem schwangeren Zeus erzählten und von seiner Geburt ohne Zeugung in der Welt sprachen.⁶⁶²

Das Werden des Dionysos, so Julian, ist nämlich kein Werden, sondern eine göttliche Erscheinung ("δαμονία ἑκφανσις") und mit keinem menschlichen Vorgang zu vergleichen.⁶⁶³ Als nämlich die sterbliche Semele mit Dionysos von ihrem

⁶⁵⁸ Vgl. Giebel, *Das Geheimnis der Mysterien*, 86f.; Merkelbach, Reinhold, *Die Hirten des Dionysos*, Stuttgart, 1988, 3.

⁶⁵⁹ Vgl. Burkert, Walter, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (RM; 15), Stuttgart u.a. 1977, 437.

⁶⁶⁰ Iul., c. Herac., 222 A (Übers. v. Thome, *Historia contra Mythos*, 45).

⁶⁶¹ Vgl. Iul., c. Herac., 222 AB.

⁶⁶² Vgl. Iul., c. Herac., 221 C.

⁶⁶³ Vgl. Iul., c. Herac., 220 B.

Liebhaber Zeus schwanger war, wurde sie von der eifersüchtigen Hera dazu verleitet, Zeus so zu erscheinen, wie Zeus normalerweise ihr selbst, der Göttin Hera, erschien: als sich Zeus tatsächlich mit Donner und Blitz zeigt, verbrennt Semele, Dionysos aber wird von Hermes aufgegriffen und in den Schenkel des Zeus eingenäht.⁶⁶⁴ Später geht dieser mit seinen Geburtsschmerzen zu den Nymphen, die die Naht öffnen, damit Dionysos geboren werden kann, der - von Hera zunächst wahnsinnig gemacht, dann aber von der Göttermutter geheilt - sofort ein Gott ist.⁶⁶⁵

Bei der Geburt des Dionysos handelt es sich also nicht um eine menschliche Geburt, weil Semele als Tochter eines Phönikers in göttlichen Dingen Erfahrung hatte und die erste bei den Griechen war, die Dionysos' Erscheinen voraussagte; sie wurde jedoch, weil sie voreilig dessen Orgien anregte, vom Feuer des Zeus vernichtet,⁶⁶⁶ dann aber dennoch Mutter des Dionysos genannt, weil sie das Kommen dieses Gottes ankündigte und ihm damit bereits vor seinem Erscheinen huldigte.⁶⁶⁷ Die Bedeutung des Dionysos, den Julian an anderer Stelle als den Mitherrscher des Großen Helios bezeichnet,⁶⁶⁸ erschöpft sich nach Julian also keinesfalls in weinseligen Orgien. Vielmehr trat Dionysos, indem Zeus die Menschen vom Nomadenleben in ein äußerst kultiviertes ("ἡμερώτατος") Dasein überleitete, als Gott sichtbar in Erscheinung; er beschenkte sie mit dem Weinstock ("ἡμερίς"), dem Sinnbild der menschlichen Kultur.⁶⁶⁹

3.4.2.1.2 Der Mythos von der Großen Göttermutter Kybele und des Attis

3.4.2.1.2.1 Zur Herkunft des Mythos von der Großen Göttermutter⁶⁷⁰

In ähnlicher Weise wie den Dionysosmythos erzählte Julian im Sinne seiner eigenen Religionsphilosophie den Mythos von der Großen Mutter Kybele neu, um damit gleichzeitig die ausgelassenen Feiern zu Ehren der Großen Göttermutter zu rechtfertigen. Ursprünglich stammte aber der Mythos von der Großen Göttin und Allmutter Kybele von den Hurritern und Hethitern in Anatolien. Er wurde von den Phrygern übernommen, die um 800 v. Chr. ins anatolische Hochland eingewandert waren, um dort ihr Reich, das nach ihnen später "Phrygien" genannt wurde, zu

⁶⁶⁴ Vgl. Iul., c. Herac., 220 B.

⁶⁶⁵ Vgl. Iul., c. Herac., 220 C.

⁶⁶⁶ Vgl. Iul., c. Herac., 220 D u. 221 A.

⁶⁶⁷ Vgl. Iul., c. Herac., 221 C.

⁶⁶⁸ Vgl. Iul., Rede auf den König Helios, 144 A.

⁶⁶⁹ Vgl. Iul., c. Herac., 221 B.

⁶⁷⁰ Vgl. zu diesem Kap. Sanders, Gabriel, Kybele und Attis, in: Vermaseren, Maarten J. [Hrsg.], Die orientalischen Religionen im Römerreich (EPRO; 93), Leiden 1981, 264-297.

gründen. Die Phrygier verschmolzen den Mythos von der Großen Mutter mit ihrer eigenen Muttergottheit Kybele und verehrten sie zusammen mit dem Kultheros Attis. Zentrum dieses Kultes wurde die am Fluß Gallos gelegene Stadt Pessinos in der Nähe des Agdos-Gebirges. In dieser Stadt, der eine Priesterschaft vorstand, wurde in einem schwarzen Meteoriten, der die Kraft des Himmels und der Erde symbolisierte, die numinose Kraft der Göttermutter verehrt. Der Meteorit gelangte später nach Pergamon, und der ekstatisch-orgiastische Kult der Kybele breitete sich seit dem siebten Jahrhundert v. Chr. im gesamten griechischen Kulturraum aus, um sich unter griechischem Einfluss als erster der drei orientalischen Mysterienkulte – der ägyptische Isiskult und der persische Mithraskult sollten später folgen – zu einem esoterischen Kult um Kybele und Attis zu entwickeln. Dabei wurde Kybele mit den Göttinnen der Demeter und der Mutter des Zeus, der Rheia, identifiziert und Große Mutter genannt.⁶⁷¹ Als schließlich während des zweiten Punischen Krieges die Römer dem karthagischen Eroberer Hannibal und seiner übermächtigen weiblichen Schutzgottheit im Krieg, der Göttin Tanit, keine eigene Beschützerin entgegensetzen konnten, transferierten sie nach Befragung der Sibyllinischen Bücher den schwarzen Meteoriten nach Rom. Mit diesem Himmelstein kamen phrygische Priester zum Dienst am Tempel, der auf dem Palatin zu Ehren der Magna Mater errichtet wurde. Jedes Jahr wurden zwischen dem 4. und 10. April die "Megalesia", das Fest dieser Göttin, mit einer Prozession durch Rom ausgelassen gefeiert. Diese phrygischen Kultfeierlichkeiten wurden in der Kaiserzeit im Monat März in den offiziellen Römischen Festkalender eingeführt, und der mit dem ekstatisch-orgiastischen Kult verbundene Mythos, bei dem sich die Feiernden in Nachahmung des Attis verletzten und zum Teil sogar entmannten, wurde in verschiedenen Variationen erzählt.⁶⁷²

3.4.2.1.2.2 Kybele und Attis bei Flavius Claudius Iulianus

Bei Julian lautet die Erzählung von Kybele und des Attis in seiner "Rede auf die Göttermutter" folgendermaßen: Attis wird als kleines Kind am Fluß Gallos ausgesetzt, und, als er älter wird, zum Liebling der Göttermutter Kybele, die ihm den Sternenhut aufsetzt und ihn bei sich behalten will. Er bleibt jedoch nicht bei Kybele, sondern vereinigt sich mit einer Nymphe. Da veranlasst der Gott Helios, der ein Genosse der Göttermutter ist, den Löwen Korybas, den Frevel des Attis an Kybele

⁶⁷¹ Vgl. Giebel, Marion, Das Geheimnis der Mysterien. Antike Kulte in Griechenland, Rom und Ägypten, Düsseldorf u.a. ³2003, 122.

⁶⁷² Vgl. Sanders, Kybele und Attis, 270-272.

zu verraten. Diese schlägt Attis mit Wahnsinn, so dass dieser sich selbst entmannt. Schließlich nimmt ihn die Göttermutter Kybele wieder bei sich auf und weist ihm seine frühere Position zu.

In der vermutlich im Frühjahr 362 entstandenen "Rede auf die Göttermutter" interpretiert Julian die Position des Attis im Mythos von der Großen Göttermutter Kybele. Dabei skizziert er bereits, was er später in der nach eigener Aussage am 25. Dezember 362 verfaßten "Rede auf König Helios" als die "drei Helioi" bezeichnen wird: wie Plotin bzw. Jamblichos nahm er eine Dreiteilung der schöpferischen Kräfte, die sich letztendlich vom obersten Prinzip, dem absolut transzendenten $\epsilon\nu$, ableiten, an, nämlich eine übergeordnete intelligible Welt, dann den $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ als das mittlere, denkende Prinzip, und als drittes, zeugendes Schöpferprinzip die sichtbare Sonne, die alles Leben in materiellen Formen hervorbringt und sichtbar werden läßt und deren Natur ($\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$) die Ideen und Ursachen der materiellen Formen in sich vereinigt, weil diese infolge überströmender Zeugungskraft als lebensspendender Gott in Form von Sonnenstrahlen bis zur Materie herabkommt.⁶⁷³ Dabei symbolisiert Attis bei Julian "die Substanz ($\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$) des zeugenden und schaffenden Geistes ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) [...], die alles bis zur letzten Materie erzeugt, und die alle Begriffe und alle Ursachen der in der Materie vorhandenen Formen in sich faßt"⁶⁷⁴. Attis ist damit als Natur des dritten schöpferischen $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, nämlich der sichtbaren Sonne, die schöpferische Kraft in Bezug auf die sinnlich erfahrbaren Gegenstände der Materie, und damit ein lebenserzeugender Gott.⁶⁷⁵

Gemäß Julians allegorischer Deutung des Kybele- und Attismythos wird Attis am Fluß Gallos ausgesetzt, wo er aufwächst und so groß und schön wird, daß sich die Göttermutter in ihn verliebt. Sie setzt Attis den "gestirnten Hut" auf, also den sichtbaren Sternenhimmel. In ihm ist, so Julian, der Fluß Gallos (" $\Gamma\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\varsigma$ ") als Milchstraße (" $\gamma\alpha\lambda\alpha\zeta\acute{\iota}\alpha$ ") zu erkennen. Attis, der als lebenserzeugender Gott der intellektuellen Welt angehört, soll nach Maßgabe der Göttermutter diese Grenze zur materiellen Welt des Werdens und Vergehens, eben die Milchstraße,⁶⁷⁶ nicht überschreiten.⁶⁷⁷

Die Göttermutter ist in Julians Deutung des Kybele- und Attismythos die Mutter des Zeus und die Herrin allen Lebens. Sie ist somit sowohl Ursache der Götter als

⁶⁷³ Vgl. Iul., Rede auf die Göttermutter, 161 D, 162 A, 165 BC.

⁶⁷⁴ Iul., Rede auf die Göttermutter, 161 C.

⁶⁷⁵ Vgl. Iul., Rede auf die Göttermutter, 165 B.

⁶⁷⁶ Bei Julian ist diese Grenze anstelle des Mondes - wie damals üblich - die Milchstraße.

⁶⁷⁷ Vgl. zum ges. Absatz Iul., Rede auf die Göttermutter, 165 C.

auch von allem Gewordenen: weil sie nämlich die Ursache aller intelligiblen Götter in sich aufgenommen hat, ist sie zur Quelle der denkenden Götter geworden, die wiederum die sichtbaren Götter regieren: die Große Göttermutter Kybele ist damit "in Wahrheit die Mutter aller Götter"⁶⁷⁸. Darüber hinaus ist sie die das Werdende und Vergehende bewahrende Vorsehung, die sich in Attis, die schöpferische und zeugende Ursache, verliebt und dieser befiehlt, sich niemand anderem zuzuwenden und "nur in der [...] allein durch das abstrakte Denken zu erfassenden Welt zu zeugen"⁶⁷⁹, damit die schaffende Ursache – also Attis selbst – mächtiger würde, "denn überall ist die Wendung zu dem Höheren mit größerer Tatkraft verbunden als die Neigung zum Geringeren"⁶⁸⁰. Diesen neuplatonischen Grundsatz zieht Julian im Folgenden auch zur Interpretation des Mythos von der Großen Göttermutter heran: wie er ausführt, will die Göttermutter als Quelle der in der intellektuellen Welt angesiedelten denkenden Götter, die in sich die Ursachen der übergeordneten intelligiblen Götter vereinigt, an die denkenden und schaffenden Götter weitergeben, d.h. sie will den Abstieg dieser immateriellen Prinzipien in die materielle Welt und die Vermischung beider Sphären verhindern. Attis jedoch steigt bis zu den letzten Grenzen der Materie hinab und vereinigt sich dort in einer Höhle mit einer Nymphe, die Julian als Symbol der letzten der Materie übergeordneten körperlosen Ursache auffaßt.⁶⁸¹ Die Nymphe symbolisierte nämlich nach neuplatonischer Vorstellung das Feuchte der Materie,⁶⁸² das wie bei Heraklit für die Seelen den Tod bedeutet,⁶⁸³ und damit schadet die Nymphe auch im Mythos von der großen Göttermutter Kybele dem Gott Attis.

Helios wiederum, der zusammen mit der Göttermutter regiert und gemeinsam mit ihr die Vorsehung verkörpert, wohnt im Sternbild des Löwen. Dieser verkörpert im Gegensatz zur Feuchte der Nymphe das Prinzip des Feuers und trägt so aufgrund seiner Wärme und seiner bewegenden Kraft zum Heil der anderen Wesen bei.⁶⁸⁴ Helios überredet Korybas den Löwen, den Frevel des Attis der Großen Mutter anzuzeigen, worauf Attis vom Löwen entmannt wird.⁶⁸⁵

⁶⁷⁸ Iul., Rede auf die Göttermutter, 166 B.

⁶⁷⁹ Iul., Rede auf die Göttermutter, 166 C.

⁶⁸⁰ Iul., Rede auf die Göttermutter, 166 C. – Julian bezieht sich hier auf das neuplatonische Prinzip Plotins, Enn. VI 8, 10,30-38, wonach das Niedere und Geringere nicht auf das höherstehende Immaterielle einwirken kann.

⁶⁸¹ Vgl. Iul., Rede auf die Göttermutter, 165 D.

⁶⁸² Vgl. Porph., De antro nymph., 7 u. 10.

⁶⁸³ Frg. 36, DK, Bd. I., "Für die Seelen ist es Tod, zu Wasser zu werden"(Heraklit).

⁶⁸⁴ Porph., De antro nymph., 22.

⁶⁸⁵ Vgl. Iul., Rede auf die Göttermutter, 167 BC.

Am sichtbaren Firmament ist das Sinnbild für Attis der Mond, der, so Julian, wie dieser der äußeren Beeinflussung ausgesetzt ist. Weil sich im Gegensatz zu dem unwandelbaren fünften Himmelskörper, der Sonne, das Licht des benachbarten Mondes in dem Maße verändert, wie der Abstand von der Sonne variiert,⁶⁸⁶ ist Attis nach der Interpretation Julians im Gegensatz zu den unwandelbaren Göttern nur ein Halbgott und der letzte der Götter, aber der Anführer der göttlichen Geschlechter, und damit im metaphysischen Sinne der Anführer der den Göttern nachgeordneten Hypostasen, wobei wiederum die drei herrschenden Erscheinungsformen der Hypostasen dieser göttlichen Geschlechter von den drei Korybanten symbolisiert werden.⁶⁸⁷ Darüber hinaus identifiziert Julian Attis, den Anführer dieser den unwandelbaren Göttern nachgeordneten Geschlechter auch mit Dionysos, der an der Spitze eines großen Heeres von dämonischen Wesen den Menschen die Kultur bringt.⁶⁸⁸

Den Sinn des Mythos von der Großen Göttermutter Kybele fasst Julian abschließend folgendermaßen zusammen: Bis zum Äther reicht die durch das abstrakte Denken zu erfassende Welt. Diese Welt beinhaltet auch die sichtbaren Sterne aus leidenschaftsloser, göttlicher Substanz, weil die Materie von Ewigkeit her durch die lebenserzeugende Substanz des Äthers mit den Göttern zusammen aus dieser Substanz hervorgegangen ist. Die Große Muttergöttin thront an der Seite des Zeus und ist die Quelle der denkenden Götter, mit deren Wesen sie von Ewigkeit her eins ist. Von den Göttern ausgehend, schmückt sie als Vorsehung der Dinge aufgrund ihres überfließenden Lebens- und Schöpfungsprinzips durch Attis, die letzte Ursache der Götter, das scheinbar Leblose, nämlich die Materie, in welche die Substanzen aller Götter endigen, verbessert diese materielle Grundlage alles Irdischen und verwandelt sie so zum Höheren.⁶⁸⁹ In diesem Zusammenhang symbolisiert die Entmannung des Attis die Begrenzung des Unendlichen bzw. das Werden in abgegrenzten Formen. Das Begrenzte ist nämlich gegenüber dem Unbegrenzten höher zu bewerten, weil die Form in ihrer Begrenzung schon bei Plotin den Stillstand der unbegrenzten Materie bedeutete.⁶⁹⁰ Für Julian ist der Halbgott Attis also die Ursache

⁶⁸⁶ Vgl. Iul., Rede auf den König Helios, 135 D.

⁶⁸⁷ Vgl. Iul., Rede auf die Göttermutter, 168 A-C.

⁶⁸⁸ Vgl. Iul., c. Herac., 221 B; Rede auf die Göttermutter, 179 B.

⁶⁸⁹ Vgl. zum ges. Absatz Iul., Rede auf die Göttermutter, 170 CD.

⁶⁹⁰ Vgl. Plotin, Enn. VI 3,2.

der in der Materie befindlichen Formen: das Werden kann nun in abgegrenzten Formen auftreten; der Grenzenlosigkeit ist Einhalt geboten.⁶⁹¹

Die Vereinigung des Attis mit der Materie geschieht demnach bei Julian nach dem Willen der Göttermutter, die das Irdische auf eine höhere und damit bessere, göttlichere Stufe emporheben möchte. Dieser Vorgang wiederholt sich im Kosmos immer wieder bei der im Frühjahr und im Herbst wiederkehrenden Tag- und Nachtgleiche der Sonne, d.h. des sichtbaren Helios: Attis schafft zunächst unbegrenzt und steigt bis zu den äußersten Enden hinab, bis er schließlich von der schöpferischen Bewegung des Helios angehalten wird, wenn dieser die Grenze des Alls zur Zeit der Tag- und Nachtgleiche berührt.⁶⁹² Wenn Attis die Fortentwicklung der Unbegrenztheit nach seiner Entmannung zum Stillstand gebracht und das Ungeordnete geordnet hat, nimmt ihn die Göttermutter immer wieder bei sich auf,⁶⁹³ denn im Auftrag der Großen Mutter Kybele ruft die Hemmung seiner grenzenlosen Schaffenskraft Attis, d.h. die göttliche Ursache der in der Materie befindlichen Formen, zurück zu den älteren Ursachen mit dem Ziel der Entsühnung und des Aufstiegs der Seelen bzw. ihrer Rückkehr in die nur durch das abstrakte Denken zu erfassenden Welt, womöglich diese Welt noch übersteigend bis zu dem intelligiblen Einen.⁶⁹⁴

In dieser Begrenzung der ungehemmten Fortentwicklung, versinnbildlicht durch den in seiner Zeugungskraft begrenzten Attis, sieht Julian sogar eine Parallele zum Demeter-/Kore-Kult der Eleusischen Mysterien, wie sie in Athen gefeiert wurden.⁶⁹⁵ So wie bei der Feier der Magna Mater mittels Entmannung die Zeugungsursache beseitigt wird, enthalten sich bei den Eleusischen Mysterien während der gesamten Feierlichkeiten sowohl die Teilnehmer als auch der Hierophant des Zeugungsaktes, damit das "Fortschreiten des Grenzenlosen" gehemmt wird, denn, wie Julian ausführt, ist die "unbefleckte und reine Substanz begrenzt, ewig dauernd und in dem Einen beschlossen".⁶⁹⁶

Die ausgelassenen, mehrere Tage im März dauernden Feierlichkeiten zu Ehren der Magna Mater verdeutlichen für Julian den Mythos von der Großen Göttermutter und des Attis. So wie die Priester, die den Kult vollziehen, so sollen auch die

⁶⁹¹ Vgl. Iul., Rede auf die Göttermutter, 167 C.

⁶⁹² Vgl. Iul., Rede auf die Göttermutter, 175 AB.

⁶⁹³ Vgl. Iul., Rede auf die Göttermutter, 171 B.

⁶⁹⁴ Vgl. Iul., Rede auf die Göttermutter, 167 C, 169 C, 175 A.

⁶⁹⁵ Vgl. Iul., Rede auf die Göttermutter, 173 B.

⁶⁹⁶ Iul., Rede auf die Göttermutter, 173 CD.

Teilnehmer der Kultfeierlichkeiten dem Beispiel des Attis folgen und die Grenzenlosigkeit bei sich selbst ausrotten.⁶⁹⁷ Auch die Speisevorschriften, die Julian ausführlich erläutert, dienen dabei der Reinigung: es ist wichtiger, Rücksicht auf das Heil der Seelen zu nehmen und dabei den kultischen Handlungen folgend beim Essen die heiligen Bräuche zu beachten als den körperlichen Bedürfnissen nachzugeben, weil letztendlich die Reinigung sowohl der Seele als auch des Körpers diesem Nutzen, Heil und Hilfe bringt, wie göttliche Orakelsprüche bestätigen.⁶⁹⁸

Julian beendet seine Ausführungen über den Mythos der Kybele mit der Feststellung, daß die Große Götttermutter und Athene verwandt sind, weil beide in ihrer Substanz die Gabe der Vorsehung besitzen, während der Halbgott Attis identisch ist mit Dionysos, der sofort ein Gott war,⁶⁹⁹ weil er aus dem Lebensprinzip des Zeus, der dieses Prinzip allem Sichtbaren mitteilt, hervorging. Auch Dionysos wurde einst wie Attis von seiner Schrankenlosigkeit durch die Götttermutter geheilt.⁷⁰⁰ Beide wiederum, die Götttermutter und Athene, sind verwandt mit Dionysos, der im Auftrag des Zeus das Lebensprinzip der gesamten Schöpfung mitteilt.⁷⁰¹

Schließlich erwähnt Julian noch den Logos, das Prinzip des Werdens und Vergehens bezüglich der Welt der sichtbaren Dinge, ins Leben gerufen durch Aphrodite und Hermes, oder Hermes Epaphroditos.⁷⁰² In der "Rede auf die Götttermutter" ist dieser Logos für Julian letztendlich identisch mit Attis, der, durch die Entmannung weise geworden, den Unrat der Materie zu großer Schönheit gestaltet.⁷⁰³ Letztendlich ist der Logos bei Julian damit auch mit Dionysos, der den Menschen die Kultur im Sinnbild des Weinstocks vermittelt, gleich.

3.4.2.1.3 Der Mythos um "König Helios" bei Flavius Claudius Iulianus

Bereits in der Rede gegen den Kyniker Heracleios und später in seiner Satire *Caesares* hatte Julian zum Ausdruck gebracht, dass er sich persönlich von seinem Genius Helios ausgesandt und beauftragt fühlte, im Römischen Reich ein edles und ideales Herrschertum zu verwirklichen.⁷⁰⁴ In dieser Rede hatte Julian von

⁶⁹⁷ Vgl. Iul., Rede auf die Götttermutter, 169 C.

⁶⁹⁸ Vgl. Iul., Rede auf die Götttermutter, 175 B-178 D.

⁶⁹⁹ Vgl. Iul., c. Herac., 220 C.

⁷⁰⁰ Vgl. Iul., Rede auf die Götttermutter, 180 A, c. Herac., 220 C.

⁷⁰¹ Vgl. Iul., Rede auf die Götttermutter, 179 AB.

⁷⁰² Vgl. Iul., Rede auf die Götttermutter, 179 BC.

⁷⁰³ Vgl. zum ges. Absatz Iul., Rede auf die Götttermutter, 179 CD.

⁷⁰⁴ Vgl. Iul., c. Herac., 227 C bis 234 C, Caes., 336 C.

Helios erzählt, dessen Schau ihm bereits in seiner Jugend zuteil geworden⁷⁰⁵ und dessen Funke ihm selbst eingepflanzt worden war⁷⁰⁶, so dass er Helios und Athene seine "Eltern" nennen kann⁷⁰⁷: damit bestand eine genealogische Verbindung zwischen der obersten Gottheit und ihm selbst als Kaiser und *pontifex maximus* des Römischen Reiches. Flavius Claudius Iulianus ist nun "Gefolgsmann" und "dienender Verehrer"⁷⁰⁸ des Helios, und zugleich der Mittler zwischen Göttern und Welt.

In seiner zweiten großen religionsphilosophischen Rede, bei der er eine viel ältere phönizische Solartheologie in der Vermittlung Jamblichos' verwertet und umdeutet,⁷⁰⁹ entfaltet deshalb Flavius Claudius Iulianus seinen ganz persönlichen Mythos um den Sonnengott Helios, seinen Schutzgott. Diese "Rede auf den König Helios" erfüllt zwei Funktionen: zum einen ist dieser Prosa- bzw. Dankeshymnus, den er seinem Freund Salustius widmet und den er am Tag des unbesiegbaren Sonnengottes, dem 25. Dezember 362, verfasste, eine Lobrede auf seinen persönlichen Genius,⁷¹⁰ mit der sich der überraschend zum Alleinherrscher des Römischen Reiches aufgestiegene Flavius Claudius Iulianus selbst rechtfertigt. Darüber hinaus erläutert Julian in dieser "Rede auf den König Helios" aber auch, inwiefern und auf welche Weise der Glaube an die Götter "hellenisch" ist bzw. worin das rechte Verständnis von der Welt der Götter besteht. Dabei entwickelt er um Helios wie schon in seiner "Rede auf die Göttermutter" in Anlehnung an die Philosophie des Jamblichos ein dreigeteiltes neuplatonisch-kosmologisches System, wobei die intelligible, die intellektuelle und die sichtbare Welt mit ihren Göttern, also der κόσμος νοητός, der κόσμος νοερός und der κόσμος ὄρατός zwar voneinander unterschieden sind, diese κοσμοί aber gleichzeitig durch den zentralen Gott Helios miteinander verzahnt und zusammengehalten werden, der wiederum aus der Substanz des alle Welten überragenden Hyperion hervorgegangen ist.⁷¹¹

⁷⁰⁵ Vgl. Iul., c. Herac., 231 B.

⁷⁰⁶ Vgl. Iul., c. Herac., 229 D.

⁷⁰⁷ Vgl. Iul., c. Herac., 229 C, 232 D.

⁷⁰⁸ Vgl. Iul., Rede auf den König Helios, 130 C, 131 D.

⁷⁰⁹ Vgl. Azize, Joseph, *The Phoenician Solar Theology. An Investigation into the Phoenician Opinion of the Sun Found in Julian's Hymn to King Helios*, New Jersey 2005.

⁷¹⁰ Vgl. Iul., Rede auf den König Helios, 152 B, 157 AB, 158 BC.

⁷¹¹ Vgl. Iul., Rede auf den König Helios, 132 D.

3.4.2.1.3.1 Helios als König des dreigeteilten Kosmos

Weil Julian in seiner Rede zum Ausdruck bringen will, "was den Göttern als Bekenntnis des wahren Götterglaubens lieb ist",⁷¹² schließt er, wie er selbst mehrfach betont, bei der Entfaltung seines Systems vom Sichtbaren auf das Unsichtbare und ruft, um zur richtigen Schlussfolgerung bezüglich des am Himmel sichtbaren Gottes – der Sonne – zum unsichtbaren Helios zu kommen, als Helfer Hermes Logios und Apollo an. Er möchte erklären, von welcher Substanz (οὐσία) und von welcher Herkunft Helios ist, und außerdem über dessen Fähigkeiten und Kräfte sprechen, sowie über die Güter, die Helios allen Welten zu teil werden läßt.⁷¹³

Wie Julian ausführt, erstreckt sich die sichtbare Welt, die durch die Vorsehung zusammengehalten wird, von der Apside des Himmels bis zur Erde. Die sichtbare Welt ist göttlich, schön und ewig,⁷¹⁴ sie wird vom fünften Element, dem Äther, und vom Strahl der Sonne zusammengehalten, und zwar durch die eine Stufe höher liegende, nur durch das abstrakte Denken zu erfassende Welt, und weit darüber hinaus vom "König des Alls"⁷¹⁵. Dieser ist identisch mit der Idee des Seienden, des Einen Guten bei Platon, und entspricht zugleich, wie Julian später erklären wird, Hesiods Hyperion, dem Allüberrager, der jenseits der intelligiblen, der intellektuellen und der sichtbaren Welt der Götter die erste, einfache Ursache aller Dinge und gleichzeitig ihr Zweck, ihre Erfüllung ist.⁷¹⁶ Dieser Allüberrager lässt durch die nur ihm eigene Substanz, die als erste Ursache wirkt, "mitten aus den in der Mitte befindlichen denkenden und schaffenden Ursachen heraus den gewaltigen Gott Helios [...] hervorgehen".⁷¹⁷ Helios stammt so von Ewigkeit her aus der übergeordneten Substanz des Hyperion und übernimmt die Führung inmitten der denkenden Götter, die zugleich mit ihm aus diesem Einen Guten hervorgegangen sind und denen er die Eigenschaften des Guten vermittelt, die da sind: "Schönheit, Substanz, Vollkommenheit, Einigung"⁷¹⁸. Wie bei Hesiod ist Helios sowohl der Sohn des Hyperion, des Allüberragers, als auch der Sproß der Theia, die das oberste göttliche Prinzip der Dinge symbolisiert.⁷¹⁹ Helios besitzt, wie nach Meinung Julians

⁷¹² Iul., Rede auf den König Helios, 132 AB.

⁷¹³ Vgl. Iul., Rede auf den König Helios, 132 AB, 138 B, 140 B, 151 A.

⁷¹⁴ Vgl. Iul., Rede auf den König Helios, 132 C.

⁷¹⁵ Iul., Rede auf den König Helios, 132 C.

⁷¹⁶ Vgl. Iul., Rede auf den König Helios, 132 D u. 136 C, Julian zitiert Hesiod, Theogonie 371.

⁷¹⁷ Iul., Rede auf den König Helios, 132 D.

⁷¹⁸ Iul., Rede auf den König Helios, 133 BC.

⁷¹⁹ Iul., Rede auf den König Helios, 136 CD.

schon Homer angedeutet hat⁷²⁰, "außer dem eigenen Willen auch noch die Eigenschaften des vollkommenen Schöpfers", weil Zeus, der Herr über alle Götter, von Helios fordert, er möge den Göttern sein Licht spenden, also etwas, was die Substanz der anderen Götter nicht beinhaltet bzw. deren Substanzen übersteigt.⁷²¹

Helios lässt also Formen und Substanzen offenbar werden: wie nämlich der Große Helios (μέγας θεός ἥλιος) der Welt der denkenden Götter Heil bringt, spendet die sichtbare Sonne, d.h. der sichtbare Gott Helios, kraft seiner Substanz, die aus dem allerersten Prinzip stammt, der sichtbaren Welt der Gestirne gleichermaßen Heil, denn das an sich qualitätslose und körperlose Licht der Sonnenstrahlen lässt die anderen göttlichen Gestirne, die sich im Bereich der Sonne befinden, erst für das Auge sichtbar werden.⁷²² Das Licht des Helios vereinigt damit zwei Naturen in einer Kraft, das Sehen für das Auge und das Gesehenwerden bezüglich des Sichtbaren.⁷²³

Als sichtbarer Körper ist diese Lichtkraft die auf- und untergehende Sonne, die das Licht des Mondes vermehrt oder vermindert und durch die Kraft des Guten alle Gestirne anführt, die um sie kreisen, bzw. so das Werden der Natur leitet.⁷²⁴ Die Sonne bzw. allein Helios besitzt also als Mitte der Planeten, als Mitte der denkenden Götter die Fähigkeit, mittels der schöpferischen und zeugenden Kraft des Lichtes das Weltall sichtbar zu machen, seine Veränderungen hervorzubringen und dennoch alles zu einer Einheit zusammenzufassen.⁷²⁵ Helios übernimmt damit die Herrschaft sowohl unter den denkenden als auch unter den sichtbaren Göttern, die mit ihm nichts gemeinsam haben, außer, dass er die anderen Götter an der Wirkung des Guten teilhaben lässt: Helios und Zeus sind damit identisch. Sie werden, wie Julian ausführt, nicht nur in Karyos in einem gemeinsamen Heiligtum verehrt, sondern die eine Gottheit besteht nach Meinung des Philosophen Julian aus der Trias der drei Götter Hades, Helios Sarapis und Zeus, wobei Sarapis als denkender Gott zu verstehen ist, der die Seelen der Menschen von der Materie befreit und sie der Welt, die nur durch das abstrakte Denken erfasst werden kann, zuführt. Der an sich ungewordenen und ewigen Erde verleiht Helios beständige Ewigkeit, indem er das Werden der Natur je nach ihrer Nähe zur Sonne begrenzt, d.h. zum Leben erweckt oder schwinden lässt.⁷²⁶

⁷²⁰ Julian spielt hier an auf Homer, Ilias, 8, 24.

⁷²¹ Vgl. Iul., Rede auf den König Helios, 137 AB.

⁷²² Vgl. Iul., Rede auf den König Helios, 133 D, 134 A-D.

⁷²³ Vgl. Iul., Rede auf den König Helios, 134 D.

⁷²⁴ Vgl. Iul., Rede auf den König Helios, 135 AB.

⁷²⁵ Vgl. Iul., Rede auf den König Helios, 135 CD.

⁷²⁶ Vgl. Iul., Rede auf den König Helios, 137 CD.

Helios ist also der König inmitten aller denkenden und sichtbaren Götter, indem er durch seine besondere Substanz und Kraft, die dem obersten Prinzip, nämlich Hyperion, entstammt, die Kräfte der anderen sichtbaren Gestirne bezüglich der Erde vollendet; ihm kommt die führende Stellung in Julians dreigliedrigem kosmologischen System zu.⁷²⁷ Allerdings nimmt Helios auf allen drei Ebenen, also inmitten der denkenden Götter, zwischen den sichtbaren, innerweltlichen Göttern sowie bezüglich der intelligiblen Götter, die sich in der Umgebung des Einen Guten befinden, dort, wo sich die göttliche Substanz von sich aus vervielfältigt, zwar eine Mittelstellung ein, aber Helios befindet sich dennoch an keinem bestimmten Ort, weil nämlich die Bahn der sichtbaren Sonne ("ὁ δῖσκος") am Himmel höher erscheint als die Fixsternsphäre und sich deshalb Helios nicht in der Mitte der Planeten befindet, sondern in der Mitte der drei kosmologischen Welten.⁷²⁸ Mit Helios ist also, wie Julian ausführt, "die einigende und die Gegensätze zusammenführende Kraft" gemeint, also die Harmonie: so stellt die "aus sich selbst existierende Substanz" des Helios aus der Mittelposition der denkenden Welt die Verbindung her zwischen der höchsten intelligiblen Welt und der Welt der sichtbaren Götter und der Materie.⁷²⁹ Helios ist damit die einigende Vollkommenheit, weil er die einigende Kraft der nur durch das abstrakte Denken zu erfassenden Welt zum Vorbild für die Welt der denkenden Götter werden lässt, und diese wiederum zum Leitbild für die Einheit der sichtbaren Welt macht.⁷³⁰ Folglich gibt es, wie Julian resümierend zusammenfasst, einen einzigen Schöpfer und viele schaffende Götter, und in der Mitte der höchsten intelligiblen Welt angesiedelt ist "das schöpferische Lebensprinzip des König Helios",⁷³¹ das sich auf bestimmte Fähigkeiten, Kräfte, Werke und Güter erstreckt.

3.4.2.1.3.2 Fähigkeiten, Kräfte, Werke und Güter des Königs Helios

Julian vergleicht Helios sinnbildlich mit Okeanos, dem Prinzip zweier Substanzen, "der nie die Pole verlässt" und "aller Ursprung ist"⁷³², aus dem aber alle anderen Substanzen hervorgehen.⁷³³ Weil Helios das schöpferische Lebensprinzip verkörpert, und "Vater der Jahreszeiten" ist, der "die Wandlungen der Materie

⁷²⁷ Vgl. Iul., Rede auf den König Helios, 138 CD.

⁷²⁸ Vgl. Iul., Rede auf den König Helios, 148 A.

⁷²⁹ Iul., Rede auf den König Helios, 139 AB u. 139 D.

⁷³⁰ Vgl. Iul., Rede auf den König Helios, 139 D.

⁷³¹ Iul., Rede auf den König Helios, 139 D u. 140 B.

⁷³² Iul., Rede auf den König Helios, 147 D.

⁷³³ Vgl. Iul., Rede auf den König Helios, 148 A.

hervorbringt"⁷³⁴, bringt er die in der Materie befindlichen Formen zur Erscheinung, und zwar indem er sie durch seine schaffende Kraft ans Licht bringt und durch das Licht auch ihre Unterscheidung ermöglicht.⁷³⁵ Helios offenbart sich in der sichtbaren Welt der (durch Julian nicht weiter definierten) Sonnenengel und schafft "die sinnlich wahrnehmbaren Dinge", nämlich den Himmel und die Sterne, denn er ist von Ewigkeit her der Urheber des Werdegengesetzes.⁷³⁶ Da die Substanz des Helios aus dem Einen Gott hervorgegangen ist und Helios in die Mitte der denkenden Götter gestellt wurde, vereinigt er durch seine "Eigenschaften der liebevollen Übereinstimmung und der Gegensätze zusammenführenden Kraft" das Erste und das Letzte, d.h. Helios ist "die Mitte der Vollkommenheit" und die "Geschlossenheit des Lebensprinzips und der eigenen Substanz".⁷³⁷ Ferner spendet Helios der Welt vielfältige Güter, weil er "die noch nicht geborene Ursache des Werdenden" verkörpert und vor dieser Ursache das "bleibende Lebensprinzip der ewigen Sterne" darstellt.⁷³⁸ Darüber hinaus wirkt die Substanz des Helios sich unmittelbar auf seine Fähigkeiten und Kräfte aus und umgekehrt, wobei sich die erste Fähigkeit des Helios darauf bezieht, dass er die denkende Substanz zusammenfasst und sie als eine Einheit erscheinen lässt.⁷³⁹

Ferner vereinigen seine schöpferischen Fähigkeiten Helios sowohl mit Zeus bezüglich der präexistenten Ursachen, die vor der Schöpfung liegen, als auch mit dem Musegeten Apollo, denn Helios umfasst wie dieser alle Prinzipien in vollkommen harmonischer Zusammensetzung. Apollo wirkt mit Helios zusammen "an der Einfachheit der Gedanken [...], die verbunden ist mit dem Ewigen und demgemäß mit dem Bleibenden", während Dionysos zusammen mit Helios für "die geteilte Schöpfung" verantwortlich ist, die Helios verwaltet, während Apollo die harmonische Symmetrie und die "denkende Mischung" zustande bringt.⁷⁴⁰

Weil wiederum alles, was in der sichtbaren Welt schön ist, "in der höchsten Welt in ewiger Schönheit" erstrahlt, die dem König Helios als dem "ungewordenen Sohne", als dem "τόκον ἀγένητον" des Vaters [Hyperion – U.H.] mitgeteilt wurde, kann Helios sich in Werken äußern.⁷⁴¹ Diese Werke des Helios beziehen sich erstens auf die Verleihung der nur ihm eigenen vollkommenen Substanz, die Gutes bewirkt,

⁷³⁴ Iul., Rede auf den König Helios, 147 D.

⁷³⁵ Vgl. Iul., Rede auf den König Helios, 140 B bis 141 B.

⁷³⁶ Iul., Rede auf den König Helios, 141 BC.

⁷³⁷ Iul., Rede auf den König Helios, 142 A.

⁷³⁸ Iul., Rede auf den König Helios, 142 AB.

⁷³⁹ Vgl. Iul., Rede auf den König Helios, 142 D bis 143 C.

⁷⁴⁰ Iul., Rede auf den König Helios, 143 C bis 144 C.

⁷⁴¹ Iul., Rede auf den König Helios, 145 B.

an die denkenden Götter, und zweitens auf "die vollkommenste Mitteilung der Schönheit [...] an die denkenden körperlosen Formen"; drittens verleiht Helios durch sein Vorbild "allen denkenden Göttern das Denken und Gedachtwerden", und schließlich als viertes das bessere Geschick "an die mächtigeren Geschlechter der Engel, Dämonen, Heroen und derjenigen Teilseelen, die im Zustande des Vorbildes und des Urbildes bleiben, ohne sich den Körpern hinzugeben".⁷⁴²

Dennoch reichen die Werke des Helios mittels der Götter "bis zu den äußersten Grenzen der Erde".⁷⁴³ Seine sichtbare Schöpfung bezieht sich außerdem auf die Verleihung der Güter an die "sichtbare ewige Welt" und ist durch sein Licht, das ewig und ununterbrochen geleuchtet hat, zustande gekommen.⁷⁴⁴ Die Menschen schließlich erkennen den Allkönig Helios an seinen Werken und an der Gabe der Güter, die er in Fülle mittels der oben genannten Götter spendet.⁷⁴⁵

Weil Helios "aus einer ewigen Ursache hervorgegangen" ist und folglich "alles aus der Ewigkeit hervorgebracht" hat, indem er "aus dem Unsichtbaren [...] alles Sichtbare [...] in der Gegenwart erzeugt hat"⁷⁴⁶, handelt es sich dabei jedoch nicht um eine Schöpfung in der Zeit, sondern um eine zeitlose Schöpfung. Der ganze Himmel ist also "voll von Göttern", die aus Helios, der die fünf am Himmel sichtbaren Sterne anführt, hervorgegangen sind.⁷⁴⁷ Helios schafft somit durch die Teilung der drei Weltzonen die vier Jahreszeiten, wobei er den Tierkreis am Himmel in zwölf göttliche Kräfte teilt, und jede Kraft wiederum in drei Teile, so dass 36 Götter entstehen.⁷⁴⁸ Das Heer dieser Götter ist der Athene Pronoia anvertraut, die die Mitherrscherin des mit Helios identischen Apollo ist und ihre Substanz wiederum von Helios erhalten hat, dessen "vollkommene Einsicht sie darstellt".⁷⁴⁹ Athene Pronoia bindet alle Götter mit dem Allkönig Helios zu einer Einheit zusammen; ferner leitet sie das Leben Richtung Erde bis zum letzten Himmelskörper, nämlich bis zu Selene, die von Athene mit Weisheit erfüllt wird, deshalb der Materie die Form gibt und ihr alles Ungeordnete und Verworrene nimmt.⁷⁵⁰ Darüber hinaus verleiht Athene den Menschen Weisheit und Verstand sowie die handwerklichen Fertigkeiten, während Aphrodite an der Schöpfung teilnimmt, indem sie durch den Zeugungstrieb den

⁷⁴² Iul., Rede auf den König Helios, 144 D bis 145 C.

⁷⁴³ Iul., Rede auf den König Helios, 150 D u. 151 A.

⁷⁴⁴ Iul., Rede auf den König Helios, 145 D u. 146 A.

⁷⁴⁵ Vgl. Iul., Rede auf den König Helios, 149 AB.

⁷⁴⁶ Iul., Rede auf den König Helios, 146 BC.

⁷⁴⁷ Iul., Rede auf den König Helios, 146 D.

⁷⁴⁸ Vgl. Iul., Rede auf den König Helios, 148 CD.

⁷⁴⁹ Iul., Rede auf den König Helios, 149 B-D.

⁷⁵⁰ Vgl. Iul., Rede auf den König Helios, 150 A.

Lebewesen der Erde das Werden zu teil werden lässt.⁷⁵¹ Helios selbst hat sich in der Mitte des Himmels angesiedelt, um den Göttern das Gute gleichmäßig mitteilen zu können und um die neun Sphären zu beaufsichtigen, nämlich die sieben Planeten, und ferner die Kreisdrehung des Fixsternhimmels und der Erde, auf der sich Werden und Vergehen in einem ewigen Kreislauf vollziehen.⁷⁵²

3.4.2.1.3.3 Die Schöpfungsmittlerin Selene - Asklepios, Heiland der Welt

Der Allkönig Helios, der "τόκον ἀγένητον"⁷⁵³ des Hyperion, der nicht nur hinsichtlich seiner schöpferischen Fähigkeiten mit Zeus vereint⁷⁵⁴, sondern auch der Schöpfer des Gesamtkosmos und Mittler und Einer der drei kosmologischen Ebenen ist, lässt als schöpferische Lichtkraft aus seiner Substanz Selene hervorgehen, die Schöpferin des Irdischen⁷⁵⁵. Außerdem zeugt Helios in der Welt den Asklepios, "den er [...] vor Beginn der Welt bei sich hatte"⁷⁵⁶, und ordnet zusammen mit ihm alles Leben. Asklepios ist somit der Heiland der Welt⁷⁵⁷. Wie Julian in seiner Galiläerschrift ausführt, ist dieser vom Himmel auf die Erde in Menschengestalt kommende Gott allgegenwärtig, um die sündigen Seelen zu bessern und den Leib des Menschen zu heilen.⁷⁵⁸ Für alle Römer und Hellenen ist er deshalb "das größte Geschenk des Helios und des Zeus"⁷⁵⁹.

3.4.3 Zusammenfassung:

Ἑλληρισμός als metaphysische Erklärung des Seienden

Ἑλληρισμός bedeutete für Flavius Claudius Iulianus vor allem, auf der Basis der neuplatonischen Philosophie des Jamblichos die Reorganisation traditioneller Kulte und Opferpraktiken als kosmologische Religionsphilosophie zu entfalten. Dabei betonte Iulianus die Bedeutung altbekannter Mythen, die er allegorisch deutete: so ließ er Dionysos, zu dessen Symbol er den kultivierten Weinstock erklärte, zum Sinnbild für die Entstehung der menschlichen Kultur werden, und bezeichnete die ausgelassene Feste, mit denen diesem Gott jedes Jahr gehuldigt wurde, als angemessene Kultfeierlichkeiten. Ähnlich verfuhr er bei der Neuinterpretation der seit

⁷⁵¹ Vgl. Iul., Rede auf den König Helios, 150 A-C.

⁷⁵² Vgl. Iul., Rede auf den König Helios, 146 C.

⁷⁵³ Iul., Rede auf den König Helios, 145 B.

⁷⁵⁴ Vgl. Iul., Rede auf den König Helios, 143 D, u. ep. 61, 434 C ed. Weis.

⁷⁵⁵ Vgl. Iul., Rede auf den König Helios, 154 D.

⁷⁵⁶ Iul., Rede auf den König Helios, 144 B u. 153 B.

⁷⁵⁷ Vgl. Iul., Rede auf den König Helios, 153 B.

⁷⁵⁸ Vgl. Iul., c. Gal., 200 A, 235 B.

⁷⁵⁹ Iul., c. Gal., 200 A.

ca. 200 v. Chr. in Rom zugelassenen Mysterien um Kybele und Attis, bei deren Höhepunkt, dem *dies sanguinis* während des Frühlingsfestes vom 22. – 27. März sich die durch Musik und Tanz in Trance versetzten Anhänger dieses Kultes bis zur Selbstkastration verletzten, um ihre männliche Zeugungskraft als höchstmöglichstes Opfer der Großen Mutter Kybele darzubringen:⁷⁶⁰ es gelang Flavius Claudius Iulianus, die Inhalte eines der griechisch-römischen Zivilisation eigentlich fremden, orgiastischen Fruchtbarkeits- und Vegetationsmythos in seine metaphysischenotheistische Erklärung des Göttlichen und des Kosmos zu integrieren. Dabei identifizierte er die große Göttermutter Kybele, die ursprünglich aus dem kaum zivilisierten phrygischen Bergland stammte, mit Rhea, der Gattin des Kronos und der Mutter des Göttervaters Zeus, dem im Römischen Iupiter entsprach, und machte sogar innerhalb seines neuplatonisch-kosmologischen Systems diese archaische Fruchtbarkeitsgöttin als Allmutter, als Ursprung aller intellektuellen Götter und schöpferischen Kräfte plausibel. In Julians Deutung stellt Attis, der Geliebte der Großen Göttermutter Kybele, den Abstieg der göttlich-schöpferischen Kraft aus der transzendenten in die materielle Welt dar, um anschließend wieder zur göttlichen Sphäre der Kybele aufzusteigen. Die Kastration des Attis deutete Iulianus nämlich folgendermaßen: die ungehemmte Vereinigung des Attis mit einer Nymphe ruft zunächst den Zorn der obersten Gottheit, der Göttermutter Kybele, hervor, und erst als nach der Entmannung der unbegrenzte materielle Zeugungsakt als Ursache der Verschmelzung des Geistigen mit der Materie beseitigt ist, kann der solchermaßen geläuterte Attis wieder zur reinen Sphäre des Göttlichen aufsteigen, während sein Phallus als Bedingung aller sinnlich erfahrbaren, materiellen Wirklichkeit, die sich im Laufe der Jahreszeiten regelmäßig erneuert, in der Welt bleibt.⁷⁶¹

Noch deutlicher als in dieser Interpretation des Mythos von der Großen Mutter Kybele entwirft Flavius Claudius Iulianus in seiner "Rede auf den König Helios" einen dreigeteilten, neuplatonischen Kosmos, bestehend aus der intelligiblen, intellektuellen und sichtbaren Welt der Götter mit dem zentralen Gott Helios, der inmitten der intellektuellen Götter seine Substanz ("οὐσία") vom Allüberrager Hyperion erhält, der allerersten, rational nicht erfassbaren, absolut transzendenten Ursache aller Wirklichkeit. Wie Attis in der Hymne auf die Göttermutter Kybele bringt Selene, welche die Sonnenstrahlen symbolisiert, in der "Rede auf den König

⁷⁶⁰ Vgl. Kloft, Hans, *Mysterienkulte der Antike*, München ²2003, 58f.

⁷⁶¹ Vgl. Kloft, *Mysterienkulte der Antike*, 65f.

Helios" den ewigen Kreislauf von Werden und Vergehen hervor. Die soteriologische Funktion in diesem Lobpreis des Sonnengottes erfüllt der griechische Heilgott Asklepios.

3.5 Zweite Zwischenbilanz: 'Ελληνισμός bei Flavius Claudius Iulianus

Im Zentrum der schwärmerischen Religionsphilosophie des Flavius Claudius Iulianus stand die auf neuplatonischer Basis eigenständig gefasste Lehre um die traditionelle Vorstellung des Sonnengottes, mit der der Kaiser und Philosoph Flavius Claudius Iulianus gegen das teleologische Weltverständnis der Christen und ihre individuelle Auferstehungshoffnung auf dem traditionellen Weltbild vom ewigen Kreislauf des Sterbens und Wiederaufblühens insistierte.⁷⁶² Dabei griff Julian nicht nur die durch die Religionspolitik seiner Vorgänger unterdrückten religiösen Bedürfnisse seiner paganen Zeitgenossen auf, sondern variierte in seinem eigenständigen kosmologischen Entwurf auf der Basis der neuplatonischen Philosophie sowohl mythische Vorstellungen traditioneller göttlicher Wesenheiten als auch souverän die astrologischen und naturwissenschaftlichen Kenntnisse seiner Zeit. Er erwies sich damit als Angehöriger der philosophisch gebildeten Elite, der es allein zustand, über metaphysische Zusammenhänge zu reflektieren. Dabei konvertierte der kaiserliche Philosoph, auch wenn die traditionelle griechisch-römische Götterverehrung und die griechische Bildungstradition, insbesondere die neuplatonische Philosophie, die Basis für seinen "ἑλληνισμός" bildeten, weder von einem vagen arianischen Bekenntnis, wie er es von seinen bischöflichen Erziehern Eusebios von Nikomedien und Georgios aus Laodicea im Osten des Römischen Reiches gelernt hatte, zu einer bereits definierten Vorstellung vom Kosmos und dem Göttlichen, noch griff er bei seinem Bemühen um die Renaissance der Verehrung paganer Gottheiten einfach nur auf bisherige, durch seine kaiserlichen Vorgänger zurückgedrängte griechisch-römische Traditionen zurück. Vielmehr stellt seine Um- bzw. Neudeutung von religiösen Inhalten und Formen paganer Traditionen den längeren Entwicklungsprozess einer Konversion dar zu all dem, was er selbst als besonders hellenisch empfand.

Der "ἑλληνισμός" des Kaisers Flavius Claudius Iulianus I. kann zugleich als wichtiger Teil seiner Reichsintegrationspolitik verstanden werden, mit der er über alle ethnischen Grenzen hinweg die Vielfalt religiöser und kultureller Traditionen

⁷⁶² Vgl. Gigon, Olof, Die antike Kultur und das Christentum, Gütersloh 1966, 123.

verschiedener Bevölkerungsgruppen im Interesse des Römischen Staates einbeziehen wollte. Nach Meinung Iulianus' I. kam nämlich die von ihm idealisierte hellenische Abkunft im Imperium Romanum all denen zu, die "die heiligen Ordnungen und den frommen Glauben gegenüber den Göttern von Anfang bis Ende hellenisch eingerichtet und bewahrt haben"⁷⁶³. So betont Julian zu Beginn seiner "Rede auf die Göttermutter" sogar den vorgriechischen Ursprung dieses Mythos, der vom alten Phrygien zu den Griechen und von dort aus zu den Römern gekommen sein soll,⁷⁶⁴ und die wahre Lehre des Pythagoras über die Götter führt er auf dessen Reisen nach Ägypten und Persien zurück, wo dieser Gelehrte in die uralten Mysterien eingeführt worden war⁷⁶⁵.

Mit dem "ἑλληνισμός" des Flavius Claudius Iulianus musste also anders als im Verständnis des Mitte des vierten Jahrhunderts ebenfalls allgemeine Geltung beanspruchenden Christentums der Ethnozentrismus einzelner Völker innerhalb des Römischen Reiches nicht aufgehoben werden. Vielmehr vereinte der Philosoph und Kaiser Iulianus die konkreten Kulte verschiedenster Traditionen zu einem philosophischen Synkretismus, der auf hohem philosophischen Niveau heno- bzw. monotheistisch auf die Idee eines mit seinen Kräften alles durchdringenden Sonnengottes zugespitzt war. Julians vielnamige Variationen um das Wesen dieses zentralen Sonnengottes Helios, mit dem er bekannte und mythisch bedeutende griechische Gottheiten, wie z.B. Zeus, Apollo, Dionysos, Aphrodite und Athene ebenso mühelos identifizierte wie den ursprünglich persischen Gott Mithras, eröffneten auf offizieller Basis die Möglichkeit, den philosophischen Henotheismus seiner Zeit mit polylatrischen Praktiken regionaler bzw. städtischer Kulte und den beim Volk so sehr beliebten Feiern diverser Mysterien in Einklang zu bringen. Auf pragmatischer Ebene bedeutete dies, dass das Göttliche Eine mittels verschiedenster Kulte auf lokaler Basis verehrt werden konnte, womit Kaiser Iulianus I. die Bedeutung der Verehrung der Schutzgottheiten der Städte bzw. deren administrative und ökonomische Selbständigkeit, die traditionell religiös legitimiert war, betonte.

Wie für Kaiser Konstantin, der das Christentum begünstigt hatte, war also das Bekenntnis des Flavius Claudius Iulianus zum "ἑλληνισμός" in erster Linie ein politisches Programm, das einher ging mit der Betonung der griechischen Bildungstradition und der Reorganisation und Professionalisierung paganer

⁷⁶³ Iul., Rede auf den König Helios, 153 A.

⁷⁶⁴ Vgl. Iul., Rede auf die Göttermutter, 159 A-D.

⁷⁶⁵ Vgl. Iul., c. Herac., 236 D-237 A.

Priesterschaften, an deren Spitze Kaiser Iulianus I. selbst als *pontifex maximus* stand. Dabei machte Flavius Claudius Iulianus den Weg Konstantins von der Verehrung paganer Gottheiten über *Sol invictus* zu Christus einfach rückgängig: dies wird besonders deutlich, als Iulianus sich anlässlich seiner "Rede auf den König Helios" auf das von Kaiser Aurelian 274 n. Chr. begründete Fest der Ἡλίου, also auf das Fest zugunsten des römischen Staatsgottes Sol bezieht⁷⁶⁶. Dabei setzte er ganz bewusst *Sol invictus* mit seiner auf neuplatonischer Basis eigenständig gefasste Lehre um die traditionelle Vorstellung des griechischen Sonnengottes Helios gleich, zu welchem er in ähnlicher Weise ein schwärmerisch-inniges Verhältnis aufbaute wie er es als jugendlicher Lektor der christlichen Schriften zu Christus gepflegt hatte,⁷⁶⁷ als er zusammen mit seinem Bruder Gallus auf dem Gut Macellum in Kappadokien leben musste.

Im dritten Hauptteil dieser Arbeit ist nun zu diskutieren, inwiefern diese spektakuläre Selbstkonversion Kaiser Iulianus' I. zum "ἑλληνισμός", der mit seinen zentralen Termini "οὐσία" bzw. "συνουσία" in Konkurrenz zum zeitgenössischen Christentum einen universalen Anspruch erhob, den Einigungsprozess hinsichtlich der christlichen Dogmatik zerstrittenen christlichen Bischöfe beeinflusst haben könnte. Eher beiläufig wird dabei umgekehrt zu beantworten sein, inwiefern dieser Streit um die Festlegung einer verbindlichen christlichen Gotteslehre die Konversion des Flavius Claudius Iulianus ermöglicht hat; diese Frage wird insbesondere bei der Auseinandersetzung der Christen um den bei der griechischen Philosophie entlehnten Logos-Begriff virulent.

4. ἑλληνισμός bei Flavius Claudius Iulianus und die Wende im Streit um die christliche Gotteslehre

Etwa fünfzig Jahre vor der Konversion Julians hatte sich der Soldatenkaiser Konstantin von einem vagen Sonnenmonotheismus einem Christentum zugewandt, dessen spezifisches Bekenntnis noch nicht klar gefasst war, weil die bischöflichen Teilkirchen in unterschiedlichen städtischen und weitgehend selbständigen Gemeinden in Ost und West wegen der Unterdrückungsmaßnahmen der Kaiser Decius und Valerian, dem neuplatonischen Intermezzo Kaiser Gallienus' sowie der erneuten blutigen Repression während der Zeit des tetrarchischen Kaisertums im vierten Jahrhundert n. Chr. erst im Begriff waren, sich zu einer überregionalen Kirche

⁷⁶⁶ Vgl. Iul., Rede auf den König Helios, 156 C.

⁷⁶⁷ Vgl. Greg. v. Naz., or. IV 23.52.97.

zu organisieren. Lediglich aus Sorge um die Einheit des neuen, seit dem Toleranzedikt des Galerius aus dem Jahre 311 nun staatstragenden Kultes war das Christentum aufgrund der Initiative Kaiser Konstantins 325 beim Konzil von Nizäa und später von Constantius II. bei der Doppelsynode von Rimini/Seleukia bzw. Konstantinopel 359/360 auf eine Kompromissformel gebracht worden, als überraschend Flavius Claudius Iulianus, der als Stiefneffe Kaiser Konstantins derselben Dynastie angehörte, die das Christentum als staatstragenden Kult begünstigt hatte, den umgekehrten Weg ging und vom zeitgenössischen Arianismus im Osten des Römischen Reiches zum selbstdefinierten "ἑλληνισμός" konvertierte, um dabei nicht nur auf der Wiederbelebung paganer Kulte und Priesterschaften zu bestehen, sondern diese in seinen Schriften mit der zeitgenössischen Philosophie ebenso in Einklang zu bringen wie mit der altbekannten Vorstellung des allumfassenden Sonnengottes als auch mit der Idee eines absolut transzendenten Theos Hypsistos.

Dies musste die v.a. im Osten des Römischen Reiches etwa seit Beginn des vierten nachchristlichen Jahrhunderts mit der dogmatischen Diskussion um die verbindliche Fassung der Inkarnation des Logos befassten bzw. die um die Qualität der Relation zwischen dem transzendent gedachten Gott-Vater und seinem Sohn Jesus von Nazareth ringenden Bischöfe und Theologen nachhaltig beunruhigen. Hinzu kam, dass der nach allen Seiten hin offenen Religionsphilosophie des Flavius Claudius Iulianus zwar einerseits eine großzügige Beliebigkeit eignete, andererseits jedoch diese synkretistische Auffassung vom Göttlichen zugleich tief im Neuplatonismus der gebildeten Führungsschichten des Römischen Reiches verwurzelt war. Gerade aus Sicht der christlichen Bischöfe in der Osthälfte des Imperiums war vor allem die Tatsache im höchsten Maße Besorgnis erregend, dass Kaiser Iulianus I. ausgehend von einem homöisch-christlichen Bekenntnis zu seinem eigenen "ἑλληνισμός" konvertieren konnte, denn mit dieser "Apostasie" auf allerhöchster Ebene musste den um die dogmatische Fassung des christlichen Glaubens ringenden Bischöfe des vierten Jahrhunderts die Insuffizienz der homöischen Kompromissformel zur Fassung der christlichen Gotteslehre, wie sie auf Betreiben Constantius' II. beschlossen worden war, unmissverständlich klar werden: der christlich erzogene und überraschend zum Alleinherrscher aufgestiegene Flavius Claudius Iulianus, der ausgerechnet *der* kaiserlichen Dynastie angehörte, die das Christentum zuvor etwa fünfzig Jahre lang gefördert hatte, konnte sich offensichtlich

ohne große Gewissensbisse von den Varianten der zeitgenössischen christlichen Gotteslehre und vom homöischen Reichsbekenntnis Constantius' II., mit dem möglichst viele Bischöfe im Osten des Römischen Reiches, aber auch die weniger zu philosophischen Spekulationen neigenden Westbischöfe und die nicht-griechisch gebildeten christlichen Goten mit ihrem Bischof Wulfila einbezogen werden sollten,⁷⁶⁸ abwenden, um dagegen auf hohem rhetorischen und philosophischen Niveau in zahlreichen Gelegenheitsschriften in ständiger Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Christentum östlicher Prägung seine eigene, philosophisch reflektierte Auffassung vom Göttlichen zu entfalten.

Wollte man nachhaltig die christliche Botschaft vom inkarnierten Logos des historischen Ereignisses Jesus von Nazareth im oströmischen Reich den einflussreichen griechisch Gebildeten plausibel machen, war die bisherige schlichte Formulierung des christlichen Glaubens offensichtlich nicht länger zu halten, zumal sich ja schon, um die Immanenz des Einen Göttlichen für das hellenisierte Umfeld der christlichen Gemeinden aussagen zu können, die frühchristliche, überwiegend kosmologisch orientierte Trinitätslehre an platonischen Aussagen über Transzendenz und Immanenz orientiert hatte. Bereits die Apologeten des zweiten Jahrhunderts hatten sich nämlich, um das Christentum als die einzig wahre, göttlich offenbarte Philosophie erweisen zu können,⁷⁶⁹ gezwungen gesehen, den seit Heraklit zentralen philosophischen Terminus des "λόγος", der soviel wie "Wort", "Rede" oder "Vernunft" bedeuten konnte und im Prolog des Johannes-Evangeliums (Joh 1,1-18) das substantielle Wort Gottes meint, das als göttliche Vernunft in der Inkarnation des Gottessohnes in die Welt kommt, in ihre christlich-theologischen Aussagen integriert. "Was nascht ihr von der Weisheit der Hellenen?"⁷⁷⁰, hielt deshalb Flavius Claudius Iulianus in seiner Schrift *Contra Galilaeos* voller Süffisanz den Christen vor - und legte damit den Finger auf den wunden Punkt: eben weil zu seiner Zeit die christliche Botschaft eingegliedert wurde "in eine Erkenntnis der Welt und des Weltgrundes, die

⁷⁶⁸ Vgl. zu den Teilnehmern der Doppelsynode in Rimini/Seleukia bzw. der letzten Versammlung in Konstantinopel Pietri, *La politique de Constance II*, 169-171.

⁷⁶⁹ Vgl. Hadot, Pierre, *Wege zur Weisheit oder was lehrt uns die antike Philosophie?* / Aus d. Franz., übers. v. H. Pollmeier, Frankfurt a.M. 1999, 275. - Schon Justin der Märtyrer (+165) hatte postuliert, dass die Christen, weil sie in Übereinstimmung mit dem ihnen offenbarten Gott Logos lebten, damit quasi automatisch in Übereinstimmung mit der Vernunft leben würden und deshalb die wahren Philosophen seien, so Justin, *Apol. I*, 46; vgl. Andresen, Carl, *Justin und der mittlere Platonismus*, in: *ZNW* 44 (1952/53), 157-195, der darauf hinwies, dass Justin nicht nur vom Logos-Begriff der Stoa, sondern auch vom kaiserzeitlichen, mittleren Platonismus beeinflusst wurde.

⁷⁷⁰ Iul., c. Gal., 229 C: "Τοῦ χάριν ὑμεῖς τῶν παρ' Ἑλλήσι παρεσθίετε μαθημάτων [...];"

bereits ohne Rücksicht auf sie gewonnen worden war"⁷⁷¹, konnte allein aus dem Neuen Testament ohne Rückgriff auf den philosophischen Logos-Begriff die spezifisch christliche Lehre von der Inkarnation des Göttlichen nicht plausibel gefasst werden. Gerade diese Tatsache erleichterte es sogar noch im vierten nachchristlichen Jahrhundert, von paganer zu christlicher Metaphysik zu konvertieren⁷⁷² - oder eben auch umgekehrt von einer arianisch-christlichen Gotteslehre zur neuplatonischen Philosophie überzuwechseln, wie es kein geringerer als der kaiserliche *pontifex maximus* Flavius Claudius Iulianus öffentlichkeitswirksam demonstrierte.

Damit liegt die Frage nahe, inwiefern die Konversion Iulianus' I. und sein "ἑλληνισμός" im Osten des Römischen Reiches in der zweiten Hälfte des vierten nachchristlichen Jahrhunderts den Konsolidierungsprozess bzw. den Fortgang des dogmatischen Streites um eine verbindliche christliche Gotteslehre beeinflusst haben könnte. Die Beantwortung dieser Frage setzt zunächst die Überlegung voraus, inwiefern über das Unterrichts- und Rhetorenedikt und die Restauration der paganen Kulte hinaus die Religionsphilosophie Kaiser Iulianus' I., der sich im Gegensatz zu seinen Vorgängern Konstantin I. und Constantius II. nicht oder zumindest nicht direkt in die innerdogmatischen Streitigkeiten der Christen einmischte, sondern immer nur dann unmittelbar eingriff, wenn die Differenzen der christlichen Bischöfe den öffentlichen Frieden störten, außer in den intellektuellen, einflussreichen Kreisen seiner persönlichen Freunde und früheren Lehrer wahrgenommen werden konnte, und inwiefern die Schriften des Flavius Claudius Iulianus bzw. seine Religionspolitik bei christlichen Denkern eine Resonanz im Sinne der Verteidigung christlicher Inhalte hervorrief. Schließlich ist zu erörtern, inwieweit die Rolle des *pontifex maximus*, wie Kaiser Iulianus I. sie interpretierte, die Christen herausforderte, einerseits über die praktische Umsetzung ihrer Lehre nachzudenken, und andererseits die Weichen für die Einigung hinsichtlich der christlichen Gotteslehre aus Perspektive des nizänischen Bekenntnisses von 325 bzw. zur Zurückweisung von Extrempositionen im Vorfeld des Zweiten Ökumenischen Konzils von Konstantinopel im Jahr 381 geführt haben könnte, das mit dem sogenannten "Nicaeno-Constantinopolitanum" die bis heute für

⁷⁷¹ Vgl. Harnack, Adolf von, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. I, 19f.

⁷⁷² Vgl. hierzu Daut, Winfried, Die "halben Christen" unter den Konvertiten und Gebildeten des 4. und 5. Jahrhunderts, in: ZfMR 55 (1977), 171-189, 172 f.: "Die scharfen Religionsgesetze des Kaisers Theodosius aus den Jahren 381-391 sind nur verständlich, wenn sie sich gegen starke Überreste des Heidentums richteten und das Heidentum noch eine Anziehungskraft auf die Christen ausübte. [...] Die Halbchristen sind (vorwiegend) Gebildete, die ihre heidnischen und christlichen Anschauungen nicht harmonisiert, sondern unverbunden nebeneinander gestellt haben."

alle christlichen Kirchen verbindliche christlich-monotheistische Gotteslehre formulierte.

4.1 Zur Frage der öffentlichen Wahrnehmung der Religionsphilosophie Kaiser Iulianus' I.

Selbst wenn - wie in der Antike üblich - seine beiden etwa zeitgleich zu seiner Streitschrift *Contra Galilaeos* fertiggestellten religionsphilosophischen Hauptschriften, nämlich die "Rede auf die Göttermutter" und die "Rede auf den König Helios", lediglich zum Vortrag für einen kleinen Kreis ausgewählter Freunde gedacht waren, und deshalb zunächst nur seine vertrauten Freunde und philosophischen Lehrer einen vollständigen Einblick in die Denkweise des Kaisers Iulianus gehabt haben mögen, so war doch schon zu Beginn seiner Regierungszeit als Alleinherrscher mit dem Restitutions- und dem Unterrichts- und Rhetorenedikt sein Bekenntnis zu traditionellen Formen der Götterverehrung ebenso unmißverständlich deutlich wie seine Vorliebe für die neuplatonische Philosophie allgemein bekannt war, spätestens aber Mitte des Jahres 362 mit der Schrift "Περὶ θεῶν καὶ κόσμου", einer systematischen Zusammenfassung zeitgenössischer paganer Sichtweisen in Bezug auf die Götter und die korrekte Art und Weise ihrer Verehrung, die sicher nicht ohne Mitwissen Kaiser Iulianus' verfasst, geschweige denn verbreitet werden konnte. Als Kaiser Iulianus I. einige Monate später mit seiner kurz vor dem Perserfeldzug in Antiochien veröffentlichten Streitschrift *Contra Galilaeos* die christliche Lehre als unerwünschte und defizitäre Neuerung bloßstellte, musste allen christlichen und nichtchristlichen Entscheidungsträgern im Osten des Römischen Imperiums klar geworden sein, dass der neue Kaiser Flavius Claudius Iulianus sich keineswegs wie die beiden Vorgänger seiner eigenen Dynastie um die Einheit des christlichen Kultes oder der christlichen Lehre kümmern, sondern ganz im Gegenteil als *pontifex maximus* danach trachten würde, politisch konzeptionell und philosophisch den mühseligen Konsolidierungsprozess des Christentums seit der "Konstantinischen Wende" zum Stillstand zu bringen. Genau dies sollte Flavius Claudius Iulianus gleich zu Beginn seiner Regierungszeit mit seiner programmatischen Rede gegen den Kyniker Heracleios deutlich zu verstehen geben.

4.1.1 Die progammatische Rede *Contra Heracleios*

"[...] ἴθι οὐδ' ὑμᾶς χρὴ γὰρ σ'ἀπιέναι καὶ καθαίρειν ἐκεῖνα πάντα τὰ ἀσεβήματα, παρακαλεῖν δὲ ἐμέ τε καὶ τὴν Ἀθηνᾶν καὶ τοὺς ἄλλους θεούς" – "Geh von dort zu den Eurigen, es ist nämlich notwendig, dass du hinabgehst und all jene Gottlosigkeiten bereinigst, indem du mich und Athene und die anderen Götter anrufst"⁷⁷³ – mit diesen Worten, die Flavius Claudius Iulianus I. in seiner gegen den Kyniker Heracleios im Frühjahr 362 gehaltenen Rede seinem mächtigen Schutzgott Helios in den Mund legt, nimmt der neue Kaiser in einem autobiographischen Mythos⁷⁷⁴ in der Reichshauptstadt Konstantinopel vor einer größeren Zuhörerschaft, zu der auch hohe Beamte und Offiziere zählten,⁷⁷⁵ die zukünftigen Maßnahmen seiner Religionspolitik vorweg. In diesem mythenhaften Gleichnis weist er sich selbst die Hauptrolle des jugendlichen Helden zu, der von Helios zu dem ihm anvertrauten römischen Volk und in das Haus seiner Verwandten geschickt wird, damit er deren "gesamte Gottlosigkeiten" mit Unterstützung der Athene Pronoia und der anderen Götter sühne,⁷⁷⁶ wobei offensichtlich mit "πάντα τὰ ἀσεβήματα"⁷⁷⁷ die Vernachlässigung der paganen Gottheiten seit Kaiser Konstantin gemeint sind.

Kaiser Iulianus I. hatte mit dieser Rede geistesgegenwärtig die Gelegenheit ergriffen, die sich ihm kurz nach seinem Regierungsantritt als Alleinherrscher im Frühjahr 362 mit dem freimütigen, dem neuen Kaiser Ratschläge erteilenden Vortrag des Kynikers Heracleios geboten hatte, als dieser sich nicht nur pietätlos über die traditionellen Götter geäußert, sondern zugleich den neuen, einen Philosophenbart tragenden Kaiser herabgesetzt und außerdem seine Rede auch noch als alten und wahren Mythos ausgegeben hatte⁷⁷⁸. Dies nahm Kaiser Iulianus I. zum Anlass, um kurze Zeit darauf in seiner Gegenrede (*Contra Heracleios*) unmissverständlich klarzustellen, dass er sich von seinem Genius, dem Sonnenkönig Helios, in die Pflicht genommen fühlte, statt des Christentums das rechte griechisch-römische Verständnis von der Verehrung des Göttlichen wieder stark zu machen. Der Kaiser, der wenige Tage nach dem Vortrag des Kynikers Heracleios⁷⁷⁹ seine rhetorisch geschliffene, philosophische Entgegnung mit zahlreichen Anspielungen auf traditionelle Dichter, Redner und Philosophen, wie v.a. Platon und die drei Neuplatoniker Plotin,

⁷⁷³ Iul., c. Herac., 231 D, 232 A.

⁷⁷⁴ Vgl. Iul., c. Herac., 227 B-234 C.

⁷⁷⁵ Zum anwesenden Publikum dieser Rede vgl. Iul., c. Herac., 205 B.

⁷⁷⁶ Vgl. Iul., c. Herac., 231 D, 232 A.

⁷⁷⁷ Vgl. Iul., c. Herac., 228 D.

⁷⁷⁸ Vgl. Iul., c. Herac., 204 CD, 208 B.

⁷⁷⁹ Vgl. Iul., c. Herac., 216 AB.

Porphyrrios und Jamblichos⁷⁸⁰ gespickt hatte, stellte damit zugleich vor einflussreichem Publikum einen wesentlichen Teil seines innenpolitischen Regierungsprogramms vor: er sah seine primäre Aufgabe darin, das Römische Reich vom Christentum zu befreien und den zurückgedrängten traditionellen Religionsformen wieder Geltung zu verschaffen. Dazu sollte ihm der Sonnengott Helios bzw. *Sol invictus* verhelfen, der, wie Julian am Ende seines bereits erwähnten Mustermythos betont, noch von den Vorfahren Kaiser Konstantins in Ehren gehalten und in der neuplatonischen Philosophie zum Helios/Sol und damit zum integrativen Sinnbild für die einzelnen, als partielle Erscheinungsformen der sichtbaren Sonne und ihrer übergeordneten göttlichen Allmacht interpretierbaren Götterpersönlichkeiten geworden war.

Allen Zuhörern dieser wortgewaltigen Rede gegen den Kyniker Heracleios, die bereits registriert hatten, wie Flavius Claudius Iulianus mit seinem Regierungsantritt im Dezember 361 unverzüglich öffentlich zur Tradition der griechisch-römischen Götterverehrung übergang, sogar persönlich opferte und die Privilegien, die das Christentum seit der Gesetzgebung Kaiser Konstantins genossen hatte, mit einem Restitutionsedikt, das die Rückgabe der von den Christen konfiszierten paganen Besitztümer anordnete, noch vor Ende desselben Jahres aufhob,⁷⁸¹ wurde somit überdeutlich vor Augen bzw. vor Ohren geführt, dass Kaiser Iulianus I. beabsichtigte, nur circa 25 Jahre nach dem Tod und dem Ende der Regierungszeit seines kaiserlichen Vorgängers und Verwandten Kaiser Konstantin I. den mühsamen Etablierungs- und Einigungsprozess der christlichen Teilkirchen zu stoppen, um so den zunehmenden gesellschaftlichen Einfluss des christlichen Klerus bzw. der Bischöfe in den Städten des Oströmischen Reiches zurückzudrängen. Allerdings fehlte zunächst noch eine theoretische Fundierung für die Innen- bzw. Religionspolitik des Kaisers, bis mit der systematischen Schrift "Περὶ θεῶν καὶ κόσμου" Mitte 362, also schon im ersten Jahr der Regierungszeit Kaiser Iulianus' I. eine Art Leitfaden zeitgenössischer paganer Metaphysik publik wurde.

⁷⁸⁰ Vgl. Rosen, Julian, 59.

⁷⁸¹ Vgl. Amm. Marc., XXII 5,2. Eine genaue Datierung des Restitutionsedikt ist nicht möglich, vgl. hierzu Ensslin, Wilhelm, Kaiser Julians Gesetzgebungswerk und Reichsverwaltung, Klio 18 (1922), 104-199, 110.

4.1.2 Die Schrift "Περὶ θεῶν καὶ κόσμου" des Salustius⁷⁸²

Die etwa zwanzig Seiten umfassende Abhandlung "Περὶ θεῶν καὶ κόσμου" wurde zwischen Mitte März und Mitte Juni 362 verfasst, und zwar mit hoher Wahrscheinlichkeit von dem zu Beginn des vierten Jahrhunderts in Gallien geborenen Saturnius Secundus Salustius.⁷⁸³ Nachdem die Verehrung der paganen Gottheiten den Höhepunkt ihrer Bedeutung bereits unter den Kaisern Augustus (44 v. Chr.-14 n. Chr.) und Hadrian (118-137 n. Chr.) erreicht hatte, kann diese Schrift als eine Art Verteidigung der traditionellen griechisch-römischen Religion gegen die Neuerung des Christentums verstanden werden; sie wurde vielfach auch als "Katechismus oder Lehrbuch des Heidentums"⁷⁸⁴ bezeichnet. Vermutlich entstand sie sogar in Absprache mit Kaiser Iulianus I. selbst, weil zwischen dem im Frühjahr 361 zum *praefectus praetorio galliarum* ernannten Salustius und Julian ein freundschaftliches Verhältnis bestand: der Kaiser hatte Salustius, der ihn in seiner Zeit als Caesar von Gallien (355-361) mit seinem Rat unterstützt hatte, aber dann zu seinem Bedauern auf Befehl Constantius II. aus Gallien abberufen worden war, nicht nur eine lange Abschiedsrede mit dem Titel "Über den Weggang des vortrefflichen Salustius" gewidmet, sondern dem Freund, der ihn Mitte 363 auch auf dem Perserfeldzug begleiten sollte, die Rede auf König Helios, das Herzstück seines persönlichen, heliozentrischen Henotheismus, zugeeignet. Hinsichtlich ihrer Philosophie bestand zwischen den beiden also eine Art stillschweigende Übereinstimmung, weil offensichtlich die Schrift "Περὶ θεῶν καὶ κόσμου" des Salustius ebenso wie die Philosophie Julians von der neuplatonischen Lehre des Syrers Jamblichos von Chalkis geprägt wurde.⁷⁸⁵ Wenn auch schwer abzuschätzen ist, wer wen stärker beeinflusst hat - Salustius seinen Freund Julian oder umgekehrt - so sind doch die Gemeinsamkeiten der Entwürfe beider Philosophen unverkennbar: "Περὶ θεῶν καὶ κόσμου" stimmt im Hinblick auf die Beschreibung der Eigenschaften und des Wesens der Götter sowie in Bezug auf den Sinn und die richtige Interpretation der Mythen einschließlich der Rechtfertigung ihrer Kultfeierlichkeiten weitgehend mit Julians philosophischen Ausführungen überein, denn auch Salustius schreibt wie Julian den Göttern Eigenschaften zu, die

⁷⁸² Vgl. zum ges. Kapitel Sallustius, Concerning the Gods and the Universe (Peri theon kai kosmou) / griech.-engl., hg. v. A. D. Nock, Cambridge 1926 (ND Hildesheim u.a. 1988).

⁷⁸³ Vgl. zu Verfasser und Zeitpunkt der Abfassung Saloustios, Des dieux et du monde (Texte établi et traduit par G. Rochefort = Collection des universités de France, auteurs grecs; 42), Paris 1960, IX-L; Rinaldi, Giancarlo, Sull' identfiatione dell' autore del περι θεων και κοσμου, Koinonia 2 (1978), 117-152.

⁷⁸⁴ Lippold, Art. Iulianus I, 468.

⁷⁸⁵ Vgl. O'Daly, Art. Jamblich, 1257.

ursprünglich im griechisch-römischen Polytheismus nur wenigen Göttern zu eigen waren.⁷⁸⁶ So sind in der Abhandlung "Περὶ θεῶν καὶ κόσμου" alle Götter gut, unwandelbar und ewig⁷⁸⁷, und ganz ähnlich wie Julian fordert auch Salustius, die Göttermythen allegorisch auszulegen, denn sie enthalten keine historischen Wahrheiten, sondern sind Sinnbilder, deren Aussage ewig gültig ist, ja mehr noch, die Mythen selbst können als göttlich bezeichnet werden,⁷⁸⁸ weil sie wie bei Julian die ewige, immer gleichbleibende Wahrheit erklären.⁷⁸⁹ Diese mythologischen Erzählungen sollen dazu anregen, nach der tieferen, ewigen Wahrheit zu forschen, die jedoch nur einer besonders begabten Elite zugänglich ist. Wenn nämlich die Wahrheit unzweideutig zur Sprache käme, würden die Unvernünftigen über die heilige Lehre der Götter spotten, und die Begabten würden zur Leichtfertigkeit verleitet.⁷⁹⁰ So kann auch Salustius den Mythos der Großen Mutter Kybele allegorisch deuten, um wie sein kaiserlicher Freund die ihr zu Ehren äußerst ausgelassenen Feierlichkeiten rechtfertigen zu können.⁷⁹¹

Darüber hinaus entspricht bei Salustius wie schon bei Julian die Struktur der mythischen Offenbarung der des Universums, und auch Salustius erläutert, dass die sinnliche Wahrnehmung es lediglich ermöglicht, die Scheinwelt der Körper zu begreifen, während das Seelische und Intelligible nur durch philosophische Spekulation erhellt werden kann.⁷⁹² Selbst hinsichtlich Julians Insistieren in Bezug auf die Wiedereinführung der Opfer bzw. des Gebets gibt es Parallelen: wie Salustius ausführt, ist es, weil die Menschen alles von den Göttern erhalten haben, gerecht, den Göttern zu opfern. Deshalb betrachtet Salustius Gebete ohne Opfer nur als Worte, die mit den Opfern verbundenen Gebete aber als beseelte Worte.⁷⁹³ So liefert Salustius v.a. in den Abschnitten 15 und 16 seiner Schrift "Περὶ θεῶν καὶ κόσμου" eine Begründung für die Notwendigkeit zu opfern. Diese Passagen weisen wiederum erhebliche Parallelen zum Fünften Buch der Schrift "*De mysteriis Aegyptiorum*" des

⁷⁸⁶ Vgl. Krill, Gods and Myths, 39.

⁷⁸⁷ Vgl. Salust., De diis I,2: "denn alles, was sich ändert, (verändert sich) entweder zum Besseren oder zum Schlechteren; und wenn zum Schlechteren, wird es schlecht, wenn aber zum Besseren, war es schlecht von Anfang an", was im Sinne der Philosophie Platons – auch im Timaios (27a-52b) sind die Götter unwandelbar - verständlicherweise keine göttliche Eigenschaft sein kann.

⁷⁸⁸ Vgl. Salust., De diis, III 1 u. 3; Iul., c. Gal. 39 AB, 82 AB - 94 AB, 155 CD.

⁷⁸⁹ Vgl. Salust., De diis, IV 9: "ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἔστι δὲ αἰεὶ".

⁷⁹⁰ Vgl. Salust., De diis, III 4.

⁷⁹¹ Vgl. Salust., De diis, IV 7-11.

⁷⁹² Vgl. Salust., De diis, III besonders III 3: "ἔξῃστι γὰρ καὶ τὸν Κόσμον μῦθον εἰπεῖν, σωμάτων μὲν καὶ χρημάτων ἐν αὐτῷ φαινομένων, ψυχῶν δὲ καὶ νῶν κρυπτομένων".

⁷⁹³ Vgl. Salust., De diis, IV 1: "αἱ μὲν χωρὶς θουσιῶν εὐχαὶ λόγοι μόνον εἰσὶν, αἱ δὲ μετὰ θουσιῶν ἔμψυχοι λόγοι"; vgl. Iamblichus, De mysteriis, IV 3; V 26.

Jamblichos auf, der die paganen Opfer rationalisiert hatte und mit dessen Hilfe auch Julian seine blutige Opferpraxis begründen konnte: Salustius erklärt im 15. Teil seines Buches, dass sich die Vorsehung der obersten Gottheit auf das gesamte Universum bezieht, die durch all die Dinge in Erscheinung tritt, die Tauglichkeit ("ἐπιτηδειότης") erlangt haben, diese zu erreichen. Diese Tauglichkeit kann, wie Salustius erläutert, durch Nachahmung und Verähnlichung ("μίμησις καὶ ὁμοιότης") erreicht werden. Deshalb bilden alle Dinge, die dazu dienen, mit den Göttern in Beziehung zu treten, die Welt des von den Göttern durchdrungenen Universums bzw. den Kosmos ab: so sind z.B. die Tempel ein Abbild des Himmels, während die Altäre die Erde abbilden, Pflanzen und Steine aber das Prinzip der Materie, und diejenigen Tiere, die für das sakrale Opfer bestimmt sind, bilden sogar den irrationalen Teil der menschlichen Seele ab. Im 16. Kapitel seiner Abhandlung erläutert dann Salustius den Sinn dieser Übereinstimmung: die glückselige Erfüllung von allem ergibt sich aus dessen größtmöglicher Perfektion, und diese wird erlangt durch die Übereinstimmung ("συναφή") mit der göttlichen Ursache desjenigen, der Erfüllung sucht. Die Vereinigung des sterblichen mit dem göttlichen Existenzbereich mittels "μίμησις καὶ ὁμοιότης" ist jedoch nur möglich, wenn bestimmte Mittlerinstanzen als eine Art dritte Kategorie der Existenz wirksam werden, also beispielsweise Tiere, die für das sakrale Opfer bestimmt sind.⁷⁹⁴ Ganz ähnlich wie vor ihm schon Jamblichos aus Chalkis hatte damit Salustius im Sinne Julians die Notwendigkeit theurgischer Praktiken begründet.

Mit der Abhandlung "Περὶ θεῶν καὶ κόσμου" gab es nun während der Regierungszeit Iulianus' I. sowohl eine religionsphilosophische Kurzfassung der Gedanken des Kaisers als auch einen verständlichen theoretischen Rahmen für dessen praktischen Übereifer bezüglich der Opfer. Indem der Verfasser von "Περὶ θεῶν καὶ κόσμου", eben mit hoher Wahrscheinlichkeit Salustius, der Freund und Gefährte Julians in Gallien und später in Persien, religiöse Vorstellungen unterstrich und zusammenfasste, wie Iulianus I. sie in ähnlicher Weise bereits in seiner im Frühjahr 362 gehaltenen programmatischen Rede gegen den Kyniker Heracleios einem sicherlich ganz bewusst ausgewählten Publikum dargelegt hatte, trug Salustius maßgeblich dazu bei, Absichten und philosophische Reflexionen des reformwilligen Kaisers bei Altgläubigen und Neuplatonikern, aber auch gegenüber den Christen publik zu machen. Spätestens als Kaiser Iulianus selbst im Januar oder Februar 363 in

⁷⁹⁴ Vgl. Bradbury, *Julians's Pagan Revival and Blood Sacrifice*, 340f.

Antiochia, wo er sich auf seinen Feldzug gegen die Perser vorbereitete, und etwa zeitgleich mit der Invektive "Misopogon", in der er sich seine Verärgerung über das Unverständnis der Antiochener bezüglich seiner Auffassung eines philosophischen Kaisertums von der Seele schrieb, sein antichristliches Pamphlet "Κατὰ τῶν Γαλιλαίων" (*Contra Galilaeos*) veröffentlichte, musste im Osten des Römischen Reiches klar geworden sein, wie tief die Abneigung des Kaisers gegen das aufstrebende Christentum geworden war.

4.1.3 Die Streitschrift *Contra Galilaeos*

Unterwegs zu seinem Perserfeldzug hatte Kaiser Iulianus im Winter 362/363 in Antiochia seine Abhandlung *Contra Galilaeos* verfasst und sich dabei auf Celsos und auf den neuplatonischen Philosophen und Plotinschüler Porphyrios⁷⁹⁵ gestützt. Diese Streitschrift selbst ist zwar verloren gegangen, der erste von drei Teilen⁷⁹⁶ ist jedoch aus der Gegenschrift des bischöflichen Patriarchen Kyrill von Alexandrien rekonstruierbar, der sich durch die Schrift Iulianus' I. mehr als siebenzig Jahre nach ihrer Abfassung immer noch veranlasst fühlte, die scharfe Polemik dieses Pamphlets mit einer eigenen, in verschiedenen Handschriften erhaltenen Apologie zu entkräften; Schrift und Gegenschrift werden heute üblicherweise mit den lateinischen Titeln *Contra Galilaeos* bzw. *Contra Iulianum* zitiert.

Zusammen mit einem Brief an einen unbekanntenen Priester⁷⁹⁷ erlaubt die aus der Gegenschrift Kyrills rekonstruierbare, sogenannte "Galiläerschrift" des Flavius Claudius Iulianus, die wahrscheinlich derselben Bücherverbrennung im Jahr 448, die auch die Schriften des Porphyrios vernichtete, zum Opfer fiel,⁷⁹⁸ einen Einblick in Kaiser Iulianus' philosophische Begründung für seine gegen die Christen gerichtete Religionspolitik. Dabei unterscheidet Flavius Claudius Iulianus in seiner Streitschrift *Contra Galilaeos* nicht zwischen Philosophie und Theologie, sondern begreift den jüdisch-christlichen Glauben als eine Art minderwertige Metaphysik und Kosmologie. Er will deshalb die überragende Größe der griechischen Philosophen mit

⁷⁹⁵ Vgl. zu Julians Bezügen zu den antichristlichen Polemiken der Philosophen Porphyrios und Celsos Meredith, Anthony, Porphyry and Julian against the Christians, in: ANRW II 23,2; 1119-1149.

⁷⁹⁶ Vgl. zur Zeit der Abfassung und der Tradierung dieser Schrift Kinzig, Wolfram, Beobachtungen zur Bucheinteilung und zum ursprünglichen Umfang von Kyrills *Contra Iulianum* sowie von Julians *Contra Galilaeos*, in: Ritter, Adolf M. – Wolfgang Wischmeyer – Wolfgang Kinzig [Hgg.], "... zur Zeit oder Unzeit". Studien zur spätantiken Theologie-, Geistes- oder Kunstgeschichte und ihrer Nachwirkung (Texts and Studies in the History of Theology; 9), Mandelbachtal / Cambridge 2004, 29-62.

⁷⁹⁷ Vgl. Iul., ep. 48 ed. Weis.

⁷⁹⁸ Vgl. Giebel, Kaiser Julian Apostata, 162.

der jüdisch-christlichen Lehre des Alten und des Neuen Testaments, das er in einem Brief als den "ganzen Irrwahn" von "primitiven, unwissenden Fischertheologen"⁷⁹⁹, d.h. als Illusion der philosophisch ungebildeten Jünger Jesu, bezeichnet, vergleichen.⁸⁰⁰

Julian, der offensichtlich das Alte Testament in der griechischen Fassung der Septuaginta (LXX) kannte,⁸⁰¹ stellte in seiner Streitschrift *Contra Galilaeos* zunächst die Entstehung der Welt in der Genesis-Erzählung des Alten Testaments der Entstehung des Kosmos und dem Wirken des Demiurgen im Timaios Platons (Tim. 27a-52b) gegenüber, um dann ausgehend vom Johannesevangelium gegen die von den Bischöfen vor allem im Osten des Reiches diskutierte christliche Gotteslehre Stellung zu beziehen, die seiner Meinung nach die an sich schon minderwertigen Schriften des Alten und Neuen Testaments auch noch falsch interpretiert. Wenn Julian seine Ausführungen damit beginnt, dass alle Menschen von Natur aus Gotteserkenntnis besitzen,⁸⁰² dann stellt er in Frage, ob es überhaupt der Notwendigkeit göttlich inspirierter Schriften, wie sie die Hebräer und Christen für sich beanspruchen, bedarf. Darüber hinaus zieht er die von den Christen behauptete Selbstoffenbarung Gottes bzw. die Inkarnation des göttlichen Logos in Jesus von Nazareth, dem Christus, in Zweifel.

Julians beißender Spott richtet sich insbesondere gegen alle, die die biblischen Schriften des Alten und Neuen Testaments nicht allegorisch als Mythen deuten wollen, sondern sie vielmehr im wörtlichen Sinn verstehen. Seiner Meinung nach handelt bei diesen Schriften nicht nur um eine "[...] trügerische Lehre [...] eine aus Bosheit angestiftete Erfindung von Menschen"⁸⁰³, sondern vor allem um eine minderwertige Mythendichtung, "die nichts Göttliches [an sich – U.H.] hat, aber den mythenliebenden, kindischen und unvernünftigen Teil der Seele [der Menschen – U.H.] missbrauchte, um ihrer Wundererzählung den Anschein von Wahrheit zu verschaffen"⁸⁰⁴. Gerade dadurch, so Julian, werden die Schriften der "Galiläer" blasphemisch, denn das Alte Testament stellt Jahwe, den allmächtigen und über alles

⁷⁹⁹ Iul., ep. 30 ed. Weis, dort 284, Anm. 3.

⁸⁰⁰ Vgl. Iul., c. Gal., 43 A.

⁸⁰¹ Vgl. etwa Iul., c. Gal. 305 E-306 A; 354 B-356 C; 351 D; zu dieser Fragestellung immer noch grundlegend Adler, Michael, Kaiser Julian und die Juden, in: Klein, Richard [Hrsg.], Julian Apostata (WdF; 509), Darmstadt 1978, 48-111 (The Emperor Julian and the Jews, The Jewish Quarterly Review 5 (1893), 591-651), 60-62; Cook, Granger J., The Interpretation of the Old Testament in Graeco-Roman Paganism (StAC; 23), Tübingen 2004, 248f.

⁸⁰² Vgl. Iul., c. Gal., 52 B.

⁸⁰³ Iul., c. Gal., 39 AB.

⁸⁰⁴ Iul., c. Gal., 39 B.

erhabenen Gott des jüdischen Glaubens, in der Paradieserzählung gegenüber dem nach Erkenntnis strebenden Menschen als missgünstig und neidisch hin.⁸⁰⁵ Dies kann aber nach Meinung des Philosophen Julian keine Eigenschaft von Göttern oder Engeln sein, höchstens von niedrigen Dämonen, also von göttlichen Teilkraften, denen sich die Christen zugewandt haben.⁸⁰⁶

Darüber hinaus beinhaltet insbesondere das alttestamentliche Gebot "Du sollst keine anderen Götter neben mir haben (Ex 20,3)" aus der Sicht Julians in Bezug auf den allmächtig und einzig existierend gedachten Gott Israels eine enorme Gotteslästerung, denn offensichtlich verehren alle Völker - ungehindert von Jahwe, der im Alten Testament als "eifersüchtiger Gott (Ex 20,5)" und als ein "verzehrend Feuer (Dtn 4,24)" beschrieben wird - ihre eigenen Götter. Mit dem Gebot der Alleinverehrung würde nämlich, so Julian, Jahwe indirekt unterstellt, dass er zu schwach zum Eingreifen sei oder entgegen seiner eigenen Maxime handle.⁸⁰⁷ Julian stellt außerdem fest, dass, wenn Mose erzählt, der Schöpfer des Kosmos kümmere sich nur um das von ihm auserwählte Volk der Hebräer,⁸⁰⁸ es nicht angemessen sei, den Gott der Juden für den Schöpfer des gesamten Kosmos und für den Herrn aller Dinge zu halten,⁸⁰⁹ weil Mose und die Propheten und nach ihm Jesus und Paulus "den Schöpfer nur für den Gott von Israel und Judäa und die Juden für seine Auserwählten erklärt haben"⁸¹⁰. Vielmehr muss der Gott der Juden wegen "seiner begrenzten Herrschaft auf einer Stufe mit den anderen Göttern gedacht werden"⁸¹¹. Wie bereits erwähnt, ist Jahwe nach Meinung Julians nicht einmal der unmittelbare Schöpfer der Welt, da er diese nach dem Schöpfungsbericht im alttestamentlichen Buch Genesis (Gen 1,1-17) lediglich neu ordnet, nicht aber neu schafft, denn Gen 1,2 sagt lediglich "[...] und der Geist Gottes schwebte über dem Wasser", womit außerdem die Herkunft des Geistigen, also die Entstehung der intelligiblen Welt, von deren Existenz Flavius Claudius Iulianus überzeugt war, im biblischen Schöpfungsbericht nicht erklärt wird.⁸¹²

Ganz besonders verwerflich findet Julian, dass sich die Christen einer doppelten Untreue schuldig gemacht haben, weil diejenigen, die sich von den paganen Kulturen

⁸⁰⁵ Vgl. Iul., c. Gal. 82 A - 94 AB, 155 CD.

⁸⁰⁶ Vgl. Iul., c. Gal., 224 E.

⁸⁰⁷ Vgl. Iul., 155 CD.

⁸⁰⁸ Vgl. Iul., c. Gal., 99 E.

⁸⁰⁹ Vgl. Iul., c. Gal., 106 D.

⁸¹⁰ Iul., c. Gal., 100 A u. vgl. 106 AB.

⁸¹¹ Iul., c. Gal., 106 DE.

⁸¹² Vgl. c. Gal., 96 C-E.

ab- und dem christlichen Glauben zugewandt hatten, nicht nur aus nicht zu erklärender Undankbarkeit von den Hellenen zu den Hebräern übergelaufen, sondern danach nicht einmal bei der Meinung der Hebräer geblieben sind.⁸¹³

Darüber hinaus moniert Julian, dass die Christen, indem sie Jesus von Nazareth als Gottessohn lehren, einen zweiten Gott eingeführt hätten und damit vom Monotheismus des Mose und von der Verkündigung der Propheten abgewichen seien, auf deren Lehren sie sich dennoch berufen, obwohl die Christen nun anstelle vieler Götter wie die Hellenen "einen einzigen Menschen, oder vielmehr viele elende Menschen" verehrten, womit Julian Christus und die christlichen Märtyrer meint.⁸¹⁴ Jedenfalls habe Jesus von Nazareth nach dem Zeugnis der neutestamentlichen Evangelien keine großen Taten vollbracht, vielmehr habe der von den Christen als Sohn Gottes Verehrte nur bei den einfachen Leuten Ansehen genossen.⁸¹⁵ Außerdem war Jesus als römischer Untertan ja nicht einmal in der Lage, seine Stammesgenossen von zweitausend Jahren Fremdherrschaft zu befreien, wie der als Caesar sehr erfolgreiche Feldherr Flavius Claudius Iulianus verächtlich feststellt.⁸¹⁶

Zum Ärger des Kaisers Iulianus stürzen nun aber die Christen seit der Begünstigung ihrer Religion durch Kaiser Konstantin Tempel und Altäre um und metzeln nicht nur diejenigen nieder, die den paganen väterlichen Satzungen treu geblieben sind, sondern auch alle, die innerhalb der christlichen Lehre abweichende Meinungen vertreten.⁸¹⁷ Hinzu kommt, dass die Lektüre der Schriften, welche die Christen für göttlich inspiriert halten, niemanden trefflicher oder tüchtiger mache, als er zuvor war. Deshalb sollen sich alljene, die dennoch meinen, dass das Lesen der christlichen Schriften genüge, von der Literatur der Griechen, die jeden weiterbildet, besser fern halten.⁸¹⁸

Wie Iulianus weiter ausführt, sind also die Hellenen den Hebräern einschließlich der Christen in allem überlegen, nämlich "in den Künsten, der Weisheit und im Verstand"⁸¹⁹. Darüber hinaus übertreffen die griechisch Gebildeten die Anhänger der jüdischen Tradition auch in der Religion, denn es gibt für die Hellenen überall Orakelstätten, damit sie an der göttlichen Weisheit teilhaben können.⁸²⁰

⁸¹³ Vgl. Iul., c. Gal., 201 E, 209 D.

⁸¹⁴ Iul., c. Gal., 201 E.

⁸¹⁵ Iul., c. Gal., 191 D, 191 E.

⁸¹⁶ Vgl. Iul., c. Gal., 213 B, 218 B.

⁸¹⁷ Vgl. Iul., c. Gal., 206 A.

⁸¹⁸ Vgl. Iul., c. Gal., 229 C-230 A.

⁸¹⁹ Iul., c. Gal., 235 C.

⁸²⁰ Vgl. Iul., c. Gal., 235 C.

Außerdem habe Helios-Zeus den Römern und Hellenen mit Asklepios, "der die sündigen Seelen bessert und die Krankheiten des Leibes heilt" und "den Helios auf geistige Weise mit sich selbst gezeugt hat", das größte Geschenk gemacht.⁸²¹ Dagegen hält Julian hinsichtlich der Besserung der Seelen die christliche Taufe bzw. die Möglichkeit der individuellen Sündenvergebung für ein Trugbild. Er untermauert seine Meinung mit der Aussage des Apostels Paulus im 1. Korintherbrief, wonach weder Unzüchtige noch Götzendiener, noch Ehebrecher, noch Lustknaben, noch Knabenschänder, noch Diebe, Habgierige, Trinker, Lästerer oder Räuber in das Reich Gottes eingehen können.⁸²² Dagegen wenden sich den Hellenen außer dem Heiler Asklepios auch noch Apollo und Hermes Logios zu, und im Kriegsfall können sie mit der Unterstützung von Enyo und Ares rechnen. All dem steht der Göttervater Zeus, vereint mit Athene, der "mutterlosen Jungfrau"⁸²³, vor, so Julian.⁸²⁴ Schließlich sind die Griechen den Hebräern, zu denen Julian die Christen zählt, auch bezüglich der Staatsordnung bei weitem überlegen.⁸²⁵

In all seinen Ausführungen in *Contra Galilaeos* legt der kaiserliche Philosoph Flavius Claudius Iulianus somit die Schlussfolgerung nahe, dass man sich auf der sicheren Seite befindet, wenn man sich nicht der irrigen Lehre der Christen, sondern der Weisheit der Hellenen anschließt, weil Gott, der für alle Völker - nicht nur für die Hebräer bzw. Christen - Sorge trägt, die Hellenen besser und vorzüglicher ausgestattet habe als jene.⁸²⁶

Mit diesen drei oben erläuterten Schriften *Contra Heracleios*, "Περὶ θεῶν καὶ κόσμου" und *Contra Galilaeos* war klar, dass Kaiser Iulianus I. nicht daran dachte, die gescheiterte, die Christen begünstigende Religionspolitik seiner beiden Vorgänger Konstantin I. und Constantius II., mit der weder das donatistische Schisma noch der arianische Streit um die christliche Gotteslehre beendet werden konnte, fortzusetzen. Vielmehr erhob der Philosophenkaiser althergebrachte Mythen, außerdem mittels allegorischer Deutung die beim Volk wegen ausgelassener Feierlichkeiten so beliebten Mysterienkulte, v.a. aber die ganze Vielfalt der an die Bedeutung der Städte mahnenden Kulte zum zentralen Bestandteil seines Regierungsprogramms. Gleichzeitig bemühte er sich nicht nur, diese paganen Kulte mit ihren Opfern mittels

⁸²¹ Iul., c. Gal., 200 AB.

⁸²² Vgl. c. Gal., 245 CD; 1 Kor 6,9-11.

⁸²³ Iul., c. Gal. 235 C: "παρθένος ἀμήτωρ".

⁸²⁴ Vgl. c. Gal., 235 BC.

⁸²⁵ Vgl. Iul., c. Gal., 221 E.

⁸²⁶ Vgl. hierzu ausführlich Iul., c. Gal., 176 A – 194 D.

neuplatonischer Lehre zu rationalisieren – sondern auch, wie im Folgenden zu zeigen ist, seine Idee von der Existenz des Göttlichen gleichsam als Kontrafaktur den im Osten des Römischen Reiches diskutierten christlichen Gotteslehren⁸²⁷ entgegensetzen.

4.1.4 'Ἑλληνισμός Kaiser Iulianus' I. als Kontrafaktur der zeitgenössischen christlichen Gotteslehren im Osten des Römischen Reiches

Flavius Claudius Iulianus, dem es nicht darum ging, alle Bewohner des Römischen Imperiums von seinem philosophischen "Ἑλληνισμός" zu überzeugen, sondern dem es als Exponent einer kleinen Elite auf die Führungsschicht der Gebildeten ankam, berief sich zur Fundierung seines eigenen Entwurfs über Götter und Welt auf die allgemein vertrauten Grundsätze der traditionellen Philosophen. Dies geht besonders deutlich aus dem Brief an einen (unbekannten) Priester hervor, in dem Julian Pythagoras, Platon, Aristoteles und die stoische Schule des Chrysipp und des Zenon als geeignete Lektüre für pagane Priester hervorhebt: die Priester sollen sich nur mit den Philosophen befassen, die lehren, dass es die Götter gibt, dass sie in Bezug auf die Welt Vorsehung walten lassen und dass sie weder den Menschen noch sich gegenseitig aus Neid, Missgunst oder indem sie (gegeneinander) Krieg führen, etwas Böses antun.⁸²⁸

Mit dieser Auffassung vom Göttlichen hatte Flavius Claudius Iulianus in seiner Schrift *Contra Galilaeos* die Paradieserzählung des Alten Testaments (Gen 3,13-19) als minderwertige Mythendichtung zurückgewiesen, weil in dieser Erzählung Jahwe die nach Erkenntnis strebenden Menschen vertreibt und sich damit seiner Ansicht nach ja gerade als neidisch und missgünstig erweist⁸²⁹. Dabei konnte sich Julian auf den zum allgemeinen Bildungsgut der Spätantike gehörenden Timaios bzw. auf das berühmte Dictum in diesem Spätwerk Platons stützen, das den Kosmos vom göttlichen Weltenordner, dem Demiurgen, nach idealen Mustern geschaffen vorstellt und folgendermaßen erklärt, weshalb dieser die Welt erschaffen hat: "λέγωμεν δὴ δι' ἥντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τὸδε ὁ συνιστάς συνέστησεν· ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῶ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενός οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος"⁸³⁰.

⁸²⁷ Vgl. Fauth, Wolfgang, Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike (RGRW; 125), Leiden u.a., 1995, 149.

⁸²⁸ Vgl. Iul., ep. 48, 300 B, 301A ed. Weis.

⁸²⁹ Vgl. Iul., c. Gal. 82 A - 94 AB, 155 CD; dazu Socr., HE III 23, 27-37.

⁸³⁰ Tim. 29e: "So wollen wir denn sagen, welchen Grund den, der dieses All zusammenfügte, zu dieser seiner Wirksamkeit bewogen hat. Er war gut, und in einem Guten entsteht niemals Missgunst."

Darüber hinaus entstammte Julians Feststellung, dass alle Menschen von der Existenz der Götter überzeugt seien,⁸³¹ der Lehre der Stoa. Diese Meinung war eigentlich ein *argumentum e consensu omnium*, das Aristoteles erstmals systematisch reflektiert hatte.⁸³² Von den stoischen Philosophen übernahm der kaiserliche Philosoph auch die Erläuterung der Lehre des Thales, wonach alle Dinge voll von Göttern seien⁸³³, ein im allgemeinen pantheistisch gedeuteter Satz, der lange Zeit vor Julian von einem unbekanntem Aristotelesinterpreten neu ausgelegt worden war, und zwar dahingehend, dass das eine (göttliche) Seiende vielnamig sei, da es benannt werde nach den Vorgängen, die es schöpferisch in Gang setze.⁸³⁴

Damit hatte der Kaiser und Philosoph Flavius Claudius Iulianus betont, mit seiner eigenen Religionsphilosophie keine Neuerung einführen zu wollen. Tatsächlich systematisierte, rationalisierte und interpretierte er lediglich schwärmerisch, was an Grundüberzeugungen aufgrund der langen philosophischen Tradition allen griechisch Gebildeten zu seiner Zeit bekannt war. In diesem Sinne hatte bereits 100 n. Chr. der berühmte Rhetor Dion von Prusa in seiner Rede an die Rhodier vorweggenommen, was Julian sehr viel später nicht nur pragmatisch durch seine häufige Opferpraxis demonstrieren, sondern auch theoretisch in seinen religionsphilosophischen Schriften entfalten sollte:⁸³⁵

Gibt es doch Leute, die behaupten, Apollon und Helios und Dionysos seien derselbe Gott, [...] ja viele ziehen sogar einfach alle Götter in eine Macht und Gewalt zusammen, so dass es gleichgültig ist, ob man diesen oder jenen Gott ehrt.

Den Christen, deren Ethos Flavius Claudius Iulianus in keiner Weise in Zweifel zog, konnte der Kaiser entgegenzuhalten, dass ihre Diskussion um die zu einem historischen Zeitpunkt sich ereignende Inkarnation des Logos, dessen Anwesenheit von den stoischen Philosophen als selbstverständlich immanent und bleibend angenommen wurde, im Grunde genommen überflüssig und darüber hinaus lange zuvor schon auf einem viel höheren philosophischen Niveau gedacht worden war. In diesem Sinne kann die Religionsphilosophie des Flavius Claudius Iulianus, wie sie

⁸³¹ Vgl. Iul., c. Gal 52 B.

⁸³² Vgl. Riedweg, *Mit Stoa und Platon gegen die Christen*, 63f. u. Anm. 50; zu Aristoteles Voigtländer, Hanns-Dieter, *Der Philosoph und die Vielen. Die Bedeutung des Gegensatzes der unphilosophischen Menge zu den Philosophen (und das Problem des *Argumentum e consensu omnium*) im philosophischen Denken der Griechen bis auf Aristoteles*, Wiesbaden 1980, 443-465.

⁸³³ Arist., *De an.* 411a7 (DK II A 22): "Θαλῆς πάντα πλήρη θεῶν εἶναι". – "Dass alles voll von Göttern sei" war ein schon zur Zeit des Aristoteles ein geflügeltes Wort, das Platon schon als geläufige Meinung wiedergibt (*Nomoi* 899b).

⁸³⁴ "εἰς δὲ ὧν πολυώνυμος ἔστω", *Mu.* 397b, 19-29; *Mu.* 401a, vgl. hierzu auch Norden, Eduard, *Theos Agnostos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede*, Darmstadt ⁶1974, 240-250.

⁸³⁵ *Dion Chrys.*, 31,11 (Übers. Winfried Elliger).

vor allem in der "Rede auf die Göttermutter" und der "Rede auf den König Helios" zur Sprache kommt, auch als bewusste Überbietung des christlichen Glaubens aufgefasst werden. Julians Deutung der althergebrachten Vorstellung eines Sonnengottes ist nämlich zugleich eine raffinierte Um- bzw. Neuinterpretation zeitgenössischer christlicher Gotteslehren auf dem Hintergrund der neuplatonischen Kosmologie. Jedoch zeigt Flavius Claudius Iulianus im Gegensatz zur christlichen Lehre von der Inkarnation des Logos die eigentliche ἀρχή, das absolut transzendent gedachte ἔν, als "Hyperion" bzw. Theos Hypsistos bestenfalls ex negativo auf und belässt somit das oberste göttliche Prinzip gemäß der Philosophie des Jamblichos, der über den drei neuplatonischen Stufen der intelligiblen, der intellektuellen und der sichtbaren Welt ein weiteres, absolut transzendentes Prinzip angenommen hatte, grundsätzlich intelligibel. Wie schon erläutert, erklärt Julian allerdings die Vorstellung des dreifachgewaltigen Helios als allmächtige Gottheit auf allen drei Ebenen der neuplatonischen Metaphysik sehr ausführlich, um zugleich mit diesem Sonnengott die volkstümlichen Bilder aller bekannten Gottheiten und Mythen zu verbinden.

Bemerkenswert ist v.a., dass sich Flavius Claudius Iulianus bei seinem eigenen Entwurf zwar einerseits auf anerkannte Autoritäten stützt, aber dennoch nicht einfach die Vorstellung einer in sich gestuften Gottheit übernimmt, die es sowohl im spätantiken Platonismus als auch in den arianischen Varianten des Christentums bereits gab, sondern die Vorstellung einer dreifachen Rang- und Wesensgleichheit entwickelt, die in der zeitgenössischen paganen Philosophie ebenso neu war wie sein ganz persönliches, inniges Verhältnis zu seinem Genius König Helios, das er in der Rede gegen den Kyniker Heracleios im Mustermythos⁸³⁶ zum Ausdruck gebracht hatte. Beide Aspekte von Julians Religionsphilosophie entstanden ganz offensichtlich auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Diskussion um die verbindliche Fassung der christlichen Gotteslehre, die mittels der üblichen philosophischen Begrifflichkeiten erklären wollte, ob Christus, der Logos und Sohn Gottes, nun mit Gottvater *unähnlich* des Wesens, *wesensähnlich* oder gar *wesensgleich* zu denken war. Salustius bzw. Flavius Claudius Iulianus kam allerdings einer abschließenden bündigen Definition der christlichen Gotteslehre, wie sie schließlich beim Zweiten Ökumenischen Konzil von Konstantinopel im Jahre 381 formuliert werden sollte, zuvor, und zwar zunächst mit der Zusammenfassung neuplatonischer Denkweisen in

⁸³⁶ Vgl. Iul., c. Herac., 227 C-234 C.

"Περὶ θεῶν καὶ κόσμου", um dann seine Ansichten bezüglich des Göttlichen in den beiden Reden "Auf die Göttermutter" und "Auf den König Helios" schwärmerisch auszuführen. Jedem genauen Beobachter musste spätestens da klar gewesen sein, worin angesichts der sich im ersten Halbjahr 363 in Antiochia zuspitzenden Auseinandersetzung Kaiser Iulianus' mit dem Christentum seine Idee des Göttlichen gipfeln musste, nämlich in der neuplatonischen Fassung eines dreifaltigen Sonnengottes und der Reflexion über das in der Stoa weltimmanent gedachte göttliche Prinzip. Dies geht besonders klar aus Julians Zurückweisung des neutestamentlichen Logosbegriffes im Prolog des Johannesevangeliums hervor.

Bevor nun seine Auffassung vom Logos diskutiert wird, ist Julians Sonnenhenotheismus, der anhand seiner beiden philosophischen Hauptschriften bereits erläutert wurde, im Folgenden kurz zusammenzufassen. Dass Julians Logosphilosophie von den Christen in der Konsolidierungsphase der christlichen Gotteslehre Mitte des vierten Jahrhunderts tatsächlich als heftige Provokation empfunden wurde, wird dann ein Blick auf die heute noch erhaltenen apologetischen Schriften der Christen gegen den Kaiser Flavius Claudius Iulianus erweisen.

4.1.4.1 Die Trias des Helios in der neuplatonischen Monas

Wie erwähnt, besteht die Gottheit des dreifachen Helios bei Flavius Claudius Iulianus zunächst aus der sichtbaren physischen Sonne inmitten der anderen Gestirne bzw. sichtbaren Götter, und dann auf der übergeordneten Ebene des νοῦς aus dem denkenden Helios als Herrscher und Mitte der mit ihm identischen intellektuellen Götter, über dem schließlich noch der "μέγας θεὸς ἥλιος" als absolut intelligibel zu vermuten ist. Ferner besteht die göttliche Trias aus den drei Helioi, die durch die Teilhabe an der gemeinsamen Substanz (οὐσία) eine einzige gewaltige Gottheit bilden, und dieser Trias der Gottheit entspricht die dreifache Schöpfung im ewigen Werden und Vergehen.⁸³⁷ Flavius Claudius Iulianus entwickelte somit eine monistische, henotheistische, darüber hinaus aber auch eine monotheistische, vertikal gestufte Vorstellung metaphysischer Entitäten als dreifachen Sonnengott Helios, der sowohl als Mittler der kosmologischen Welten als auch als allgegenwärtige und allmächtige Gottheit sowohl für die gesamte Menschheit als auch für die Stadt Rom und den römischen Staat sorgt.⁸³⁸ Zugleich gelang es Iulianus, mit der Idee des Theos

⁸³⁷ Vgl. Iul., Rede auf den König Helios, 146 BC, 157 B.

⁸³⁸ Vgl. Iul., Rede auf den König Helios, 157 AB.

Hypsistos dennoch das platonische Prinzip von der absoluten Transzendenz des Göttlichen beizubehalten.

Mit der Trias des Sonnengottes Helios kam Kaiser Flavius Claudius Iulianus I. offensichtlich der zeitgenössischen Diskussion um den christlich-trinitarischen Gott zuvor. Dabei jonglierte Julian in seinen Schriften philosophisch fundiert und rhetorisch versiert mit dem philosophischen Begriff des "λόγος", den die Christen in Bezug auf die Inkarnation der göttlichen Offenbarung in Jesus Christus verstanden wissen wollten. Während Flavius Claudius Iulianus diese zum allgemeinen Bildungsgut der Antike gehörenden Idee souverän anhand verschiedener göttlicher Sinnbilder variieren konnte, hatten allerdings die Christen diesen Logos im Verhältnis zur alttestamentlichen Rede vom Einen Gott noch nicht abschließend definiert, wie ein Blick auf die historische Entwicklung der christlichen Logosdiskussion zeigt.

4.1.4.2 Der Logosbegriff des Flavius Claudius Iulianus auf dem Hintergrund der arianischen Streitigkeiten

4.1.4.2.1 Zur Diskussion um den christlichen Logos

Die trinitarisch christliche Rede vom Göttlichen als Gottvater, Sohn und Heiligem Geist war nicht erst akut geworden, nachdem sich den christlichen Bischöfen insbesondere seit der Regierungszeit Kaiser Konstantins die Möglichkeit eröffnet hatte, über ihre lokalen städtischen Gemeinden hinaus bei überregionalen Synoden die Frage nach dem innertrinitarischen Verhältnis des *Einen* Gottes zu erörtern. Vielmehr weisen bereits in den christlichen Evangelien der Taufbefehl bei Matthäus sowie die Segensformel beim Apostel Paulus im zweiten Korintherbrief und die Formulierung des Glaubens im Proömium seines Römerbriefes auf den doxologischen Gebrauch trinitarischer Formulierungen im Gottesdienst hin.⁸³⁹ Der damit implizierte logische Widerspruch zwischen dem strengen jüdischen Monotheismus⁸⁴⁰ und einer doxologischen bzw. *trinitarischen* Rede der Christen von dem *Einen* Gott sollte jedoch im hellenisierten Umfeld in der Osthälfte des Römischen Reiches, wo die von der griechischen Philosophie geprägte Denkweise dominierte und wo damit die Vorstellung vom Göttlichen nicht wie im jüdischen

⁸³⁹ Vgl. Mt 28,19-20; 2 Kor 13,13 u. Röm 1,2-4.

⁸⁴⁰ Vgl. Dtn 4,35, v.a. aber Dtn 6,4: "Höre, Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig", aber auch Jes 43,10-11: "Vor mir wurde kein Gott erschaffen, und nach mir wird es keinen geben. Ich bin Jahwe, ich, und außer mir gibt es keinen Retter", sowie Jes 44,6 u. 45,5: "Ich bin der erste, ich bin der letzte, außer mir gibt es keinen Gott" bzw. "Ich bin der Herr und sonst niemand; außer mir gibt es keinen Gott."

Kontext heilsgeschichtlich, sondern völlig abstrakt geführt bzw. von transzendenten Vorstellungen geprägt war, zunächst zum sogenannten arianischen Streit führen. Bei diesem Disput stand bis zur Verabschiedung des Symbolums Nicaeno-Constantinopolitanum bzw. zum Synodalbrief des römischen Bischofs Damasus an die Bischöfe des Westens 381/382 vor allem die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Jesus von Nazareth, dem Christus und Sohn Gottes im Mittelpunkt. Dabei war im Osten des Imperiums im Laufe des vierten Jahrhunderts bei den Auseinandersetzungen um die Relation des christlichen Logos zum transzendenten göttlichen Prinzip bzw. in Abkehr von den unterschiedlichen Spielarten des Arianismus unter Einbeziehung des göttlichen Geistes hin zu einem christlichen Monotheismus neunizänischer Prägung aus einem ursprünglichen *Drei*-Hypostasen-Streit zwischen dem alexandrinischen Presbyter Areios und seinem Bischof Alexander eine heftige Auseinandersetzung um eine *Ein-* bzw. *Drei*-Hypostasen-Lehre geworden, obwohl seit der 359/360 abgehaltenen Doppelsynode von Rimini/Seleukia und Konstantinopel, also auch noch zur Zeit Kaiser Iulianus' I., das homöische Bekenntnis, d.h. das schlichte Bekenntnis der *Ähnlichkeit* des Wesens des göttlichen Sohnes, mit Gott, dem Vater, Gültigkeit hatte.

Vor dem Konzil von Konstantinopel im Jahr 360 hatten sich die Anhomöer, die innerhalb der zahlreichen Varianten der christlichen Gotteslehre am deutlichsten philosophisch-ontologische Implikationen vertraten, auf die vornizänische Theologie bezogen, die sich auf die Tradition von Justin dem Märtyrer (+165) und die der Apologeten des ausgehenden zweiten Jahrhunderts⁸⁴¹ gestützt hatte. Diese Theologie hatte in ihrem Bemühen, die christliche Lehre ihrer hellenisierten Umwelt plausibel zu machen, sich einerseits bei ihrer Rede vom Logos auf den neutestamentlichen Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1,1-18), andererseits aber auch auf die stoische Tradition des λόγος σπερματικός⁸⁴² gestützt, und dabei "Kategorien des platonischen Zwischenbereichs auf den johanneischen Logos"⁸⁴³ übertragen, so insbesondere die allgemeine platonische Vorstellung des Demiurgen, der als Schöpfergott der Ebene des νοῦς nachgeordnet war.

⁸⁴¹ Vgl. zur Rezeption des Platonismus bei Justin Andresen, Carl, Justin und der mittlere Platonismus, in: ZNW 44 (1952/53), 157-195; Hyldahl, Niels, Justin und die griechische Philosophie, in: Philosophie und Christentum (Acta Theologia Danica; IX), Kopenhagen 1966, 272-292.

⁸⁴² Vgl. Marksches, Christoph, "...et tamen non tres dii, sed unus deus..." Zum Stand der Erforschung der altkirchlichen Trinitätstheologie, in: Trinität (MJT; X), Marburg 1998, 155-179, 164.

⁸⁴³ Ricken, Friedo, Nikaia als Krisis des altkirchlichen Platonismus, in: PhTh 44 (1969), 321-341, 324-326.

Der Begriff des Logos in Joh 1,1-18 korrespondierte im Alten Testament mit der jüdischen Weisheitslehre von der σοφία Gottes. So bezeichnet im Buch der Sprüche (Proverbien), das wie das Buch Jesus Sirach in der Zeit nach dem babylonischen Exil entstanden war, die Weisheit, in der Septuaginta griechisch σοφία, hebräisch "חכמה", das geliebte Kind, die Freude Gottes (Prov. 8,30), die als Schöpfungsmittler betrachtet wurde (Prov. 8,22). Auch im Buch Jesus Sirach, das um 180 v. Chr. in Jerusalem zur Zeit des kulturellen Umbruchs entstand, als der Hellenismus auch auf jüdische Kreise an Einfluss gewann, und das wie andere deuterokanonischen Schriften später von der christlichen Kirche als Heilige Schrift übernommen werden sollte, obwohl dieses Buch nicht zum jüdischen Kanon gehört hatte, war die Weisheit als kreatives Wort Gottes aufgefasst worden (Sir 24,3.23-34). Dies entsprach der jüdisch-hellenistischen Weisheits- und Logospekulation, dessen wichtigster Zeuge der jüdische Religionsphilosoph und Eklektiker Philo von Alexandrien (ca. 20/21 v. Chr. - 45 n. Chr.) werden sollte, der das dualistische Weltbild Platons mit dem Glauben an die Welterschöpfung durch den einzigartigen Gott sowie mit allegorisch verstandenen Inhalten der Septuaginta zu einer eigenen Logostheologie verband.⁸⁴⁴ So nennt Philo in Anlehnung an die griechische Übersetzung von Prov. 8,25 die Weisheit (Sophia) "Tochter Gottes" und den Logos "erstgeborenen Sohn", wobei er aufgrund einer Zusammenschau von Gen 1 und Prov 8,22-31⁸⁴⁵ die Begriffe "σοφία" und "λόγος" parallel setzt, um so eine Brücke zwischen dem biblisch-jüdischen und dem hellenistisch-philosophischen Denken zu schlagen.⁸⁴⁶ Allerdings bleibt bei Philo die Sophia bzw. der Logos im Sinne einer nachgeordneten Hypostase lediglich das erstgeschaffene Geschöpf des transzendenten Gottes,⁸⁴⁷ ist mit diesem also nicht gleich ursprünglich. Vielmehr ist bei Philo wie im Buch der Sprüche der Logos einerseits der Schöpfungsmittler, der den Abstand zwischen dem rein geistigen Gott und der materiellen Welt überbrückt, und andererseits die Weltvernunft, d.h. das Schöpfungsprinzip, durch das der an sich

⁸⁴⁴ Vgl. Theobald, Michael, Gott, Logos und Pneuma. "Trinitarische" Rede von Gott im Johannesevangelium, in: Klauck, Hans-Josef [Hrsg.], Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum (QD; 138), Freiburg u.a. 1992, 41-87, 80.

⁸⁴⁵ Vgl. Philo, Leg I, 64; Fug 115-117 und 137 u.ö.

⁸⁴⁶ Vgl. zu weiteren Belegstellen im umfangreichen Werk Philos, die den Logos entweder als die dem Menschen nahe Weisheit oder als himmlische Weisheit auffassen, Mack, Burton L., Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments; 10), Göttingen 1973, 133-179; sowie Philo von Alexandrien. Die Werke in deutscher Übersetzung / hg. v. Leopold Cohn etc., Berlin ²1962-1964.

⁸⁴⁷ Vgl. Hahn, Ferdinand, Theologie des Neuen Testaments, Bd. I, Die Vielfalt des Neuen Testaments, Tübingen 2002, 617.

transzendente Gott in der Welt wirkt. Indem Philo so alle direkten Weltbezüge von Gott fernhält, bleibt das platonische Prinzip der absoluten Transzendenz des Göttlichen gewahrt: für den an der mittelplatonisch-philosophischen Tradition orientierten jüdischen Religionsphilosophen aus Alexandrien ist nämlich "der Logos [...] diejenige metaphysische Realität, die zwischen Gott als dem transzendenten, von keinem Schatten der Veränderung getrüben, höchsten Sein und der Materialität des Universums [...] vermittelt"⁸⁴⁸. Eine Menschwerdung des göttlichen Logos, wie sie wenig später die Christen lehren sollten, blieb somit ausgeschlossen.

Demnach erschien noch bei Philo von Alexandrien, also etwa noch zu Lebzeiten Jesu, die etwa dreihundert Jahre später zur Zeit Kaiser Iulianus' I. intensiv diskutierte Inkarnation und Passion des Göttlichen undenkbar. Einen wesentlichen Schritt in diese Richtung vollzog jedoch etwa fünfzig Jahre nach Philo der Verfasser des Johannesevangeliums, der seiner Schrift einen Prolog voranstellte, welcher von der gnadenhaften Fleischwerdung des Logos spricht.⁸⁴⁹ Dabei war die Vorgehensweise des neutestamentlichen Evangelisten Johannes bzw. des Autors der redaktionellen Überarbeitung des ursprünglichen Evangeliums⁸⁵⁰, der in Bezug auf die Inkarnation des Göttlichen im Prolog zu seinem Evangelium den griechisch-stoischen Begriff "λόγος" anstelle von "σοφία" bzw. des hebräischen "חָכְמָה" setzte, als Zugeständnis an seine Rezipienten des um 100 n. Chr. im hellenisierten Raum Syriens oder Kleinasiens entstandenen Evangeliums zu verstehen, das sich nicht an eine mehrheitlich judenchristliche, sondern an eine überwiegend pagane Gemeinde richtete.⁸⁵¹ Allerdings lief die Ausdrucksweise des Evangelisten und infolgedessen die der frühchristlichen Apologeten, die sich bei ihrer Verkündigung im Osten des Römischen Reiches besonders auf das Johannesevangelium stützten, "freilich allem gängigen griechischem und griechisch-jüdischem Denken zuwider"⁸⁵², war doch mit dem Logos-Begriff bis ins vierte nachchristliche Jahrhundert kein biblisch-heilsgeschichtliches, sondern als Erbe der stoischen bzw. der platonischen

⁸⁴⁸ Theobald, Gott, Logos und Pneuma, 81.

⁸⁴⁹ Vgl. Joh 1,14-18.

⁸⁵⁰ Vielfältige Hypothesen nehmen nicht nur einen einzigen Verfasser des Johannesevangeliums an, sondern entweder eine spätere Überarbeitung durch den Autor des 21. Kapitels im Hinblick auf die entstehende christliche Orthodoxie oder zumindest eine Relecture des ursprünglichen Evangeliums, um dessen Theologie einer veränderten Situation anzupassen; vgl. Pokorný, Einleitung in das Neue Testament, 552, 578-584.

⁸⁵¹ Vgl. Hengel, Martin, Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch (WUNT; 67), Tübingen 1993, 300-305; Pokorný, Einleitung in das Neue Testament, 576f.

⁸⁵² Abramowski, Luise, Der Logos in der altchristlichen Theologie, in: Colpe, Carsten [Hrsg.] u.a., Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit, Berlin 1992, 189-201, 200.

Philosophie ein philosophisch-kosmologisches Seinsverständnis verbunden geblieben, geprägt vom ontologischen Dualismus Platons, der zwischen dem Intelligiblen, das jenseits der materiellen Welt zu vermuten und von Natur aus unkörperlich und vernünftig sowie unvergänglich und unsterblich zu verstehen war, und der Welt des Sichtbaren, des Materiellen unterschieden hatte.⁸⁵³ Auf dem Hintergrund dieses Wirklichkeitsverständnisses differenzierten die christlichen Denker im Osten des Römischen Reiches zwischen dem Ungewordenen, das keine Ursache und folglich keinen Anfang hat, und dem Seienden, das aus dem Nicht-Seienden entstanden ist und sowohl einen Anfang als auch eine Ursache hat. Ihrer Meinung nach konnte einzig Gottvater als ἀγέννητος und ἄναρχος gedacht werden, während der Sohn durch den Willen Gottes aus dem Nicht-Sein ins Sein getreten war. Dabei basierte die Vorstellung eines ontologischen Dualismus und die des göttlichen Willens als Ursache alles Entstandenen auf dem platonischen Dialog "Timaios", und deshalb konnte etwa ab Mitte des vierten nachchristlichen Jahrhunderts in der Osthälfte des Römischen Reiches die Trennungslinie zwischen mittel- und neuplatonischer Philosophie und den zahlreichen Varianten der arianisch- bzw. homöisch-christlichen und insbesondere der anhomöisch-christlichen Theologien sprachlich kaum mehr festgemacht werden.

Allerdings schien in der damaligen Kaiserresidenz Alexandrien, im vierten Jahrhundert n. Chr. eine der größten, ökonomisch wie kulturell bedeutenden Metropolen im Mittelmeerraum, in der bereits Clemens und Origenes philosophisch den Inhalt des christlichen Glaubens reflektiert hatten, der Presbyter Areios (256/60-336) mit Prov. 8,22-23.25 die Lösung gefunden zu haben, die narrative Sprechweise der semitisch-monotheistischen, personalen und heilsgeschichtlichen Gottesvorstellung mit der griechischen, ontologisch-rationalen Rede in Bezug auf die Existenz des Göttlichen in Einklang zu bringen.

Wichtigster Zeuge für diese Nähe von zeitgenössischem philosophischem Denken und christlicher Lehre, die ihrem Selbstverständnis nach in der Tradition der monotheistisch-jüdischen Gottesvorstellung stand, ist der im Zusammenhang mit Kaiser Konstantin bereits erwähnte Theologe und spätere Bischof Eusebios von Caesarea (263-339/40),⁸⁵⁴ der die subordinatianische Drei-Hypostasen-Theologie des

⁸⁵³ Vgl. Tim. 27d-28a; 29e-30a; 41ab.

⁸⁵⁴ Vgl. Ricken, Friedo, Die Logoslehre des Eusebios von Caesarea und der Mittelplatonismus, in: PhTh 42 (1967), 341-35; Ders., Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebios von Caesarea, Areios und Athanasios, in: PhTh 53 (1978), 321-352.

oben erwähnten Alexandriner Origenes modifiziert hatte. Die Theologie des Origenes, die den nachfolgenden Theologen den Weg weisen sollte, ist ähnlich wie die Lehre des alexandrinischen Presbyters Areios ein Beispiel für den allmählichen Transformationsprozess der philosophischen Ontologie in eine spezifisch christlichen Gotteslehre. Der umfassend gebildete und weitgereiste Origenes hatte nämlich im Zusammenhang mit der Auslegung der biblischen Schriften insbesondere in seinem Werk *De principiis*⁸⁵⁵ den Versuch unternommen, die Vorstellungen des zeitgenössischen Christentums zu systematisieren. Dabei lehrte er zwar die ewige Zeugung des Logos,⁸⁵⁶ nahm aber gleichzeitig eine Stufung des Göttlichen an, bei der sich der transzendente Gott zum Logos wie der Logos zu den Vernunftwesen verhielt⁸⁵⁷. Auf seine Lehre stützte sich der zur Zeit Konstantins vielleicht einflussreichste christliche Theologe und Bischof, eben Eusebios von Caesarea.

4.1.4.2.1.1 Zur Logostheologie des Eusebios von Caesarea⁸⁵⁸

Bischof Eusebios von Caesarea, der beim Origenesschüler Pamphilus studiert hatte, vertrat die Subordination bzw. Stufung des Göttlichen in drei Hypostasen. Seine Theologie stellt "den gemeinsamen Nenner von christlicher Botschaft und kaiserzeitlichem Platonismus dar"⁸⁵⁹, weil Eusebios, als er in seiner von der christlichen Offenbarung her konzipierten kirchlichen Gotteslehre, die er 337 verfasste, zwar versuchte, das christliche Spezifikum gegenüber dem jüdischen Ein-Gott-Glauben und dem paganen Polytheismus darzustellen, aber in der Absicht, die neue christliche Lehre mit der altherwürdigen Tradition der platonischen griechischen Philosophie zu vereinbaren, sich dennoch in seiner apologetischen Schrift *Praeparatio evangelica* auf mehrere Autoren des mittleren bzw. des beginnenden Neuplatonismus bezog, wie v.a. Plutarch und Numenios, aber auch Plotin. Dabei nahm Eusebios wie Areios aufgrund der alttestamentlichen Aussage von Prov. 8,22-23.25 den Logos Christus, dem im Alten Testament die Weisheit Gottes entsprach, nicht als gleich ursprünglich mit Gottvater an, sondern als von Gott *geschaffen*, denn

⁸⁵⁵ Vgl. Origenes, *De Principiis* (ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ) / hg. v. Paul Koetschau (GCS; XXII), Leipzig 1913; bzw. Origenes, *Vier Bücher von den Prinzipien* / hg., übers., mit krit. u. erläut. Anm. vers. v. Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp (TzF; 24), Darmstadt²1985.

⁸⁵⁶ Origenes, *De princ.* I 2,9

⁸⁵⁷ "Wie Gott sich zum Logos verhält, so verhält sich der Logos zu den Vernunftwesen. [...] Der Vater ist ὁ θεός, der Sohn ist θεός, ihm folgen die θεοί"; Origenes, *In Ioan.* II 2-3.

⁸⁵⁸ Vgl. zum ges. Kapitel Strutwolf, *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea*, 129-194.

⁸⁵⁹ Ricken, *Zur Rezeption der platonischen Ontologie*, 332f.

im Buch der Sprüche sagt die Weisheit Jahwes: "Der Herr schuf mich als Anfang seiner Wege und vor der Weltzeit (dem Äon) gründete Er mich; vor allen Hügeln erzeugte er mich" (Prov. 8,22f.).

Auf diese Weise konnte Eusebios im Einklang mit der zeitgenössischen Philosophie den transzendenten Gott als erste Hypostase und die zweite göttliche Hypostase, den Logos, ausgestattet mit dem Vernunftprinzip, dem νοῦς, betrachten, den er der im Kosmos immanenten und dort als ordnenden Kraft wirksamen Weltseele zuordnete.⁸⁶⁰ Dabei orientierte sich Eusebios grundsätzlich in Bezug auf die beiden ersten Hypostasen, nämlich Gottvater und Sohn, an der *zweistufigen* Welterklärung der Mittelplatoniker, auch wenn somit die dritte Hypostase, nämlich der Heilige Geist, in der *dreistufigen* Welterklärung des Neuplatonismus keine Entsprechung fand, weil damit bei Eusebios lediglich der Logos wie bei Origenes metaphysisch auf derselben Stufe anzusiedeln war wie die Weltseele bei Plotin.⁸⁶¹ Somit basierte der ontologische Dualismus, den der zur Zeit Konstantins im Osten des Römischen Reiches vielleicht einflussreichste Theologe vertrat, auf dem Timaios Platons, selbst wenn Eusebios nicht wie die meisten Mittelplatoniker die erste göttliche Hypostase als "δημιουργός" annahm, sondern immer die zweite Hypostase, nämlich den Logos.⁸⁶²

Die Vorgehensweise des christlichen Theologen Eusebios lässt sich etwa wie folgt beschreiben: Eusebios entwickelte einen an Ex 3,14 LXX ("ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ ὢν") orientierten Gottesbegriff, indem er die beiden Welten des Intelligiblen einerseits und der Welt des Sichtbaren, des Materiellen andererseits, die Platon so wie später Plutarch und Numenios noch voneinander unterschieden hatte,⁸⁶³ ähnlich wie Plotin auf *eine* göttliche Ursache zurückführte.⁸⁶⁴ Dazu verband Eusebios Dtn 6,4, d.h. das alttestamentlich-israelitische Postulat des *Einen* Gottes mit dem platonischen Paradigma von der Einzigartigkeit der Welt als Abbild des einzigen Urbildes.⁸⁶⁵ Er vertrat damit wie viele Neuplatoniker die Meinung, dass die Ideenwelt Platons mit dem höchsten Gott identisch sei, weil Gott als Vorbild des Kosmos alle Ideen in sich

⁸⁶⁰ Vgl. Ricken, Die Logoslehre des Eusebios von Caesarea, 345, 355.

⁸⁶¹ Vgl. Ziebritzki, Heiliger Geist und Weltseele, 143f., mit Anm. 63 bzw. dem Verweis auf Origenes, De Princ., I 3,1.

⁸⁶² Zur Stellung des Demiurgen im Mittelplatonismus vgl. Theiler, Willy, Art. Demiurgos, in: RAC, Bd. 3, Stuttgart 1957, 694-711, 702.

⁸⁶³ Vgl. v.a. Platon, Tim. 27d-28a, u. 31a, 37e-38b.

⁸⁶⁴ Vgl. Ricken, Zur Rezeption der platonischen Ontologie, 321, m. Verw. auf Eusebius, PE XI 9, 3-5 (ed. K. Mras).

⁸⁶⁵ Vgl. Platon, Tim. 31a, 4-5.

enthalte.⁸⁶⁶ In seiner *Demonstratio evangelica* entwickelte dann Eusebios in Anlehnung an Tim. 29e, 30a und 37a und 40d die Lehre vom transzendenten, guten Vater-Gott als der ersten Hypostase, sowie seinem Schöpfungsmittler, der zweiten Hypostase als ein Geschöpf, ein gewordener Gott nach dem *Willen* des guten Vaters.⁸⁶⁷ In Anlehnung an Tim. 31ab verhalten sich dabei Vater und Sohn wie das ideale Urbild zum einzigartigen Abbild, d.h. der Logos ist die eine, einzige welterschaffende Kraft Gottes.⁸⁶⁸ Dabei vergleicht Eusebios das Urbild Gottes mit dem mittel- bzw. neuplatonischen νοῦς, der in seinem Wesen vom Menschen nicht erkannt werden kann.⁸⁶⁹ Nach Timaios 31a, 37e-38b sowie Platons berühmten Siebten Brief⁸⁷⁰ und mit Hilfe von Numenios zeigt dann Eusebios, "dass Gott als der allein in Wahrheit Seiende, der Eine, Unveränderliche, Ungewordene, Einfache, Unaussprechliche, in jeder Hinsicht mit sich selbst Identische"⁸⁷¹ sei. Nach Eusebios überbrückt der solchermaßen transzendent gedachte Gott, der jenseits von allem Seienden sich nicht der gewordenen Materie nähern kann, diesen Abstand durch den Logos, dem Mittler zur bzw. dem Ordnungsprinzip für die gestaltlose Materie. Diesen Logos bezeichnete Eusebios wie der christliche Presbyter Areios und schon zuvor der mittelplatonische Philosoph Numenios, dessen Philosophie in Athen v.a. in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts n. Chr. die dominierende Bedeutung zugekommen war, als "Steuermann" und "θεὸς δεύτερος", der auf den Wink des transzendenten Gottes die Welt lenkt.⁸⁷² Aber im Unterschied zu Numenios beschrieb Eusebios die bleibende Transzendenz Gottes mit Hilfe des "ἐπέκεινα" aus Platons Politeia 509b und der negativen Gottesprädikate: Gott ist jenseits von allem, er ist sowohl unzugänglich ("ἀπρόσιτος") als auch unaussprechlich ("ἄρρητος, ἀέκφραστος"), unbegreiflich ("ἄληπτος, ἀπερινόητος") und für alle unfassbar ("ἄχώρητος τοῖς πᾶσιν").⁸⁷³ Weil aber der Logos, der allein die Beschlüsse und Gedanken des transzendenten Vaters kennt, als ordnendes Prinzip in der Welt wirkt,

⁸⁶⁶ Vgl. Dörrie, Heinrich, Die philosophische Lehre des Platonismus, Einige grundlegende Axiome / Platonische Physik (im antiken Verständnis) I, Bausteine 101-124 (Der Platonismus in der Antike; 4), Stuttgart 1996, 444-446.

⁸⁶⁷ Vgl. Ricken, Zur Rezeption der platonischen Ontologie, 328.

⁸⁶⁸ Eusebius, DE IV 3, p. 153, 15-25 (ed. I. Heikel).

⁸⁶⁹ Eusebius, De eccl. theol. II 17, 4-7 (ed. K. Klostermann).

⁸⁷⁰ Vgl. Platon, ep. VII 341cd.

⁸⁷¹ Ricken, Zur Rezeption der platonischen Ontologie, 324, m. Verw. auf Eusebius, PE XI 9,7-13,4 (ed. K. Mras).

⁸⁷² Vgl. Ricken, Zur Rezeption der platonischen Ontologie, 326, m. Verw. auf Eusebius, LC XI 11-13 u. 11, p. 227,8 u. XI 11-13 u. 11, p. 227,8 (ed. I. Heikel), sowie DE V 1 p. 215,15 (ed. I. Heikel).

⁸⁷³ Vgl. Ricken, Zur Rezeption der platonischen Ontologie, 331, m. Verw. auf Eusebius, De eccl. theol. II 17,7 p. 121,18 (ed. E. Klostermann); LC XI 12 p. 227,12 (ed. I. Heikel), DE IV 1,5 p. 151,10 (ed. I. Heikel), De eccl. theol. II 17,6 p. 121,16-18 u. 20 (ed. K. Klostermann).

kann der Mensch diesen Logos als den Sohn Gottes erkennen - und erkennt damit indirekt auch Gottvater.⁸⁷⁴

Für Bischof Eusebios von Caesarea war also der Logos Christus zwar der Mittler zur Gotteserkenntnis, er blieb aber die *geschaffene* Hypostase des an sich transzendent gedachten Gottes.

4.1.4.2.1.2 Zum Logos-Begriff des alexandrinischen Presbyters Areios

Als es im Streit um die christliche Gotteslehre im wesentlichen also darum ging, ob Christus, der Logos, aus dem *Willen* Gottes *erschaffen* (ποιηθέντα) oder aus dem *Wesen* Gottes *gezeugt* (γεννηθέντα) sei,⁸⁷⁵ hatte 325 das Konzil von Nizäa im Bemühen um einen monotheistischen Gottesbegriff betont, dass der Sohn nicht zum Bereich der von Gott geschaffenen Dinge gehört, sondern auf die Seite des ewigen Gottvaters. Damit wies das Konzil die Vorgehensweise des christlichen Presbyters Areios zurück und verwarf darüber hinaus die Lehre von der Verschiedenheit der göttlichen Hypostasen,⁸⁷⁶ denn diese Lehrmeinung hatte nicht nur Eusebios und Areios dazu geführt, von einer Stufung des Göttlichen zu sprechen, sondern auch dazu, Christus aus einer Gott fremden Hypostase hervorgehen zu lassen, denn beim "ὁμοιούσιος" der Anhänger des Areios⁸⁷⁷ war stets ein "ἕτερον" oder ein "μεμερισμένον" mitgedacht worden – und damit in letzter Konsequenz eben die Vorstellung eines zweiten Gottes.⁸⁷⁸

Der Presbyter Areios hatte im Unterschied zu Eusebios aus Anlass der Auseinandersetzungen mit seinem Bischof Alexander von Alexandria (+328) zur Begründung seiner theologischen Position nicht nur den Analogiegedanken Platons von Urbild und Abbild aus Tim. 31ab betont, sondern auf die Bezeichnung "ἀγέννητος" (im christlichen Sinne: ungezeugt) des Timaios als wesentliche

⁸⁷⁴ Vgl. Ricken, Zur Rezeption der platonischen Ontologie, 331, m. Verw. auf Eusebius, LC XI 12 p. 227, 18-20, u. 12,8 p. 231,26f. (ed. I. Heikel).

⁸⁷⁵ Vgl. Meijering, Eginhard P., Die Diskussion über den Willen und das Wesen Gottes, theologiegeschichtlich beleuchtet, in: L'église et l'empire au IV^e siècle (Entretiens sur l'antiquité classique; XXXIV), Genève 1987, 35-66, 35.

⁸⁷⁶ Vgl. DH 126.

⁸⁷⁷ Vgl. zu den vielfältigen Spielarten des sogenannten Arianismus Ritter, Adolf M., Dogma und Lehre in der Alten Kirche, in: Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte / hg. v. C. Andresen u.a., Bd. 1, Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, Göttingen 1982, 99-169, 174f., 185-198.

⁸⁷⁸ Vgl. Dörrie, Heinrich, Ὑπόστασις, Wort- und Bedeutungsgeschichte, in: Platonica Minora (Studia et testimonia antiqua; VIII), München 1976, 13-69, 55f., 59f.; zur Theologie des Areios u. der Arianer sehr treffend Pollard, Thomas E., The Origins of Arianism, in: JTS 9 (1958), 103-111, 104: "The God whom the Arians declare to be 'One' is not the Living God of the Bible, but rather the Absolute of the philosophical schools."

Eigenschaft Gottes zurückgegriffen,⁸⁷⁹ weil nämlich bei Platon "ἀγέννητος" das unsichtbare, intelligible Seiende bezeichnet, das sowohl unentstanden als auch unvergänglich ist (Tim. 52a). Auch wenn erst später Bischof Athanasios von Alexandrien, der ehemalige Sekretär von Bischof Alexander, beim Konzil von Nizäa, die genaue Unterscheidung zwischen "ἀγέννητος" (ungezeugt) und "ἀγέννητος" (ungeworden) durchsetzen sollte, wurde "ἀγέννητος" als ein Begriff, welcher der platonischen Ontologie entnommen war, von den Anhängern des Areios zur theologischen Interpretation der christlichen Botschaft herangezogen. Dieser Begriff, der es erlaubte, die Präexistenz Gottes des Vaters gegenüber dem Sohn bzw. dem Logos auszusagen, ergab zwangsläufig einen ontologischen Dualismus, also eine Differenz zwischen dem ungewordenen transzendenten Gott und dem gewordenen Sohn. Daraus resultierte wiederum die christliche Lehre von der *Geschöpflichkeit* des Sohnes, und darüber hinaus konnte das "γεννητόν" im Timaios so ausgelegt werden, dass es einmal eine Zeit gab, in der der Logos nicht war, weshalb nach Meinung des Areios Gott den Kosmos mit der platonischen Weltseele, dem immanenten Prinzip für Form, Bewegung und Ordnung, geschaffen hatte.⁸⁸⁰ Die Weltseele konnte wiederum mit dem christlichen Logosbegriff gleichgesetzt, und, weil der Logos identisch war mit dem Sohn Gottes, automatisch dem Bereich des Geschaffenen (γεννητά) zugeordnet werden.⁸⁸¹ Damit ergab sich aber zusätzlich zur Vorstellung eines zweiten Gottes bzw. zur Nähe einer polytheistischen Idee vom Göttlichen einerseits eine Differenz zwischen Gottvater und Sohn, womit, wie Bischof Alexander gegen die Logos-Lehre seines Presbyters Areios einwandte, der Sohn den Vater nicht vollständig erkennen und offenbaren könne.⁸⁸² Darüber hinaus war vor allem ein soteriologisches Problem entstanden: eine wirkliche, vollständige Erlösung des Menschen von seiner an die materielle Welt gebundenen leibhaftigen Existenz mit ihren Zwängen und Anfechtungen mittels eines "δεύτερος θεός" war nicht möglich, weil ein solcher Gott-Logos ja selbst zum Bereich des *Geschaffenen* gehörte, wie v.a. Athanasios, der Nachfolger Bischof Alexanders, hervorhob.⁸⁸³

Nach Areios und seinen Anhängern war also Christus, der Sohn Gottes, geworden (γέννητος); er gehört einer anderen ontologischen Ordnung an als der Vater,

⁸⁷⁹ Vgl. Ricken, Zur Rezeption der platonischen Ontologie, 329.

⁸⁸⁰ Vgl. Ricken, Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus, 328f.

⁸⁸¹ Vgl. Tim. 28c; 23b; 37cd; 40d; 41a.

⁸⁸² Vgl. Opitz, Urk. 4b, 8-10, p. 8.

⁸⁸³ Vgl. Marksches, "...et tamen non tres dii, sed unus deus...", 170.

der einzig ungewordenen (ἀγένητος) Ursache.⁸⁸⁴ Daraus schloss Areios, wie aus der für seine Theologie wichtigsten Schrift, dem Thaleia-Fragment, deutlich hervorgeht, dass der gewordene Sohn, der nur über eine endliche Erkenntniskraft verfügt, den transzendenten Gott in seinem ungewordenen und unendlichen Wesen nicht erkennen kann: "Denn es ist klar, dass das, was einen Anfang hat, nicht imstande ist, den Unverursachten, wie er ist, zu begreifen".⁸⁸⁵ Im Gegensatz zu Eusebios betonte damit Areios mit der für den mit der Materie verhafteten Sohn gegebenen Unerkennbarkeit Gottes die absolute Transzendenz des Vaters, womit er zugleich dem Sohn gemäß dem alttestamentlichen Buch der Sprüche lediglich die Stellung des Schöpfungsmittlers zwischen dem transzendenten Gott und der geschaffenen Welt bzw. der sterblichen Menschen zuwies.⁸⁸⁶ Dieser ontologische Dualismus zwischen Gott Vater und Gottes Sohn, der sich aus Tim. 27d-28a ergeben hatte, wurde dann von Areios mit dem platonischen Teilhabegedanken von Urbild und Abbild kombiniert, aber anstelle des platonischen Begriffes vom Abbild trat der Begriff von der vollkommenen Ähnlichkeit, der jedoch von Areios nicht wie bei Platon und später von Eusebios als ontologische Teilhabe, sondern als logisches Verhältnis definiert wurde.⁸⁸⁷ So entspricht, wie Areios in seiner *Demonstratio evangelica* IV 3 ausführt, das Verhältnis von Vater und Sohn bzw. der ersten und der zweiten Hypostase dem Verhältnis von Licht und Abglanz, in dem sich der Vater darstellt. Zwar besteht der Abglanz zusammen mit dem Licht, aber nur das unaussprechliche Licht ist vollkommen und existiert als Gottheit vor dem Sohn, der nur eine vom Wesen des Vaters untrennbare Akzidenz ist, weil er seine Subsistenz durch den *Willen* des Vaters erhalten hat.⁸⁸⁸

Dieser Konflikt zwischen Bischof Alexander und seinem Presbyter Areios breitete sich unter den christlichen Theologen des Ostens rasch aus, als der bereits genannte Historiker und Bischof Eusebios von Caesarea und sein ebenfalls einflussreicher Namensvetter Bischof Eusebios von Nikomedien, dem später Constantius II. die Erziehung seines jungen Verwandten Flavius Claudius Iulianus anvertrauen sollte, für Areios Partei ergriffen, weil ihre eigenen Trinitätstheologien so wie die der Kontrahenten Alexander und Areios ebenfalls auf dem Aspekt der

⁸⁸⁴ Ricken, Zur Rezeption der platonischen Ontologie, 339; mit Bezug auf Areios, *Demonstratio evangelica* IV 3,5 p. 153, 6-8; 3,13 p. 154, 16f.; 2,2 p. 152,8 (ed. I. Heikel).

⁸⁸⁵ Areios, Thaleia, V. 40f.; p. 243, 22f. Opitz, Urk.

⁸⁸⁶ Vgl. Ricken, Zur Rezeption der platonischen Ontologie, 342, mit Verweis auf Areios, Thaleia, V. 12.32.34f.41; p. 242,20; 243,14.16f.21.23 Opitz, Urk., u. V. 22 p. 242, 14; 243,4 Opitz, Urk.

⁸⁸⁷ Vgl. Ricken, Zur Rezeption der platonischen Ontologie, 340.

⁸⁸⁸ Vgl. Areios, *Demonstratio evangelica* IV 4-7.

origenistischen Subordination bzw. auf einer Mehr-Hypostasen-Lehre basierten. Schließlich wurde der Gedanke von der *Ähnlichkeit* der Hypostasen von Gottvater und Sohn, aber der *Ungleichheit ihres Wesens* von einigen christlichen Denkern in der Nachfolge des Areios konsequent zur Lehre vom doppelten Logos weitergeführt: zur Zeit Kaiser Iulianus' I. unterschieden einige Theologen zwischen der ersten Hypostase Gottes und seiner wahren Weisheit bzw. seinem wahren Logos einerseits und der zweiten Hypostase des inkarnierten Sohnes andererseits, der, wie sie meinten, lediglich aufgrund eines Missverständnisses als göttlicher Logos bezeichnet worden war.⁸⁸⁹ Diese Vorgehensweise der Arianer, die Terminologie Platons zur Erklärung der jüdisch-christlichen Differenzierung zwischen dem Ungeschaffenen und dem Geschaffenen, wie sie zu Beginn des Schöpfungsbericht im alttestamentlichen Buch Genesis zum Ausdruck kommt (Gen 1,1-7), für die christliche Theologie heranzuziehen und so die Relation zwischen dem absolut transzendenten Gott Vater und dem ihm ähnlichen Sohn als Schöpfungsmittler zu beschreiben, wurde schließlich von dem bereits erwähnten, aus Syrien stammenden und rhetorisch hochgebildeten Diakon und späteren Bischof Aetios (+376), einem Freund des Flavius Claudius Iulianus, und seinem wichtigsten Mitarbeiter, dem Kappadokier Eunomios (335-392/395), zum Entsetzen Kaiser Constantius' II. und seiner mehr oder weniger in der Tradition der Gotteslehre des Presbyters Areios stehenden homöischen Hofbischöfe mit erbarmungsloser Logik auf die Spitze getrieben. Für Aetios und Eunomios blieb nämlich der nach dem Johannesprolog (Joh 1,14.18) und der christlichen Lehre eingeborene Sohn Gottes dennoch ein anderer als der eigentliche göttliche Logos, d.h. völlig *unähnlich* (ἀνόμοιος) mit dem Wesen des Vaters.

Wie seine kaiserliche Religionspolitik zeigte, war aber gerade die Position dieser "Anhomöer" bezüglich der Ähnlichkeit bzw. Unähnlichkeit des Gottessohnes mit dem transzendent gedachten Gottvater eine philosophisch-theologische Position, die der Neuplatoniker und Kaiser Iulianus I. noch am ehesten nachvollziehen konnte, weil der Logos als vernünftiges Prinzip, das stoisch auch immanent gedacht werden konnte, grundsätzlich göttlich und damit nicht inkarnierbar blieb. Dies geht besonders deutlich aus der Auseinandersetzung des Flavius Claudius Iulianus mit dem Logos-Begriff des Johannesevangeliums hervor, als Julian in Abgrenzung zu dieser vierten Hauptschrift des Neuen Testaments seine eigene Auffassung in Bezug auf den

⁸⁸⁹ Vgl. Ricken, Zur Rezeption der platonischen Ontologie, 340f., mit Verweis auf Opitz, Urk., 4b,7; Thaleia V. 23-25 p. 243, 5-7 Opitz; Urk., Athanasios, *Contra Arianos* I 5; I 32; II 37; vgl. auch Iul., c. Gal., 333 B-333 D.

zeitgenössischen Logos-Begriff reflektiert. Flavius Claudius Iulianus versuchte nämlich im Bestreben, die christliche Lehre von der Inkarnation des Logos zu widerlegen, in seiner Streitschrift *Contra Galilaeos* nachzuweisen, dass insbesondere die Selbstoffenbarungsaussagen des Johannesevangeliums bezüglich der Göttlichkeit Jesu Christi, auf die sich in den dogmatischen Streitigkeiten so bedeutende Bischöfe wie Julians Zeitgenosse Basileios von Caesarea stützten, nicht mit der ursprünglichen Lehre des Alten Testaments übereinstimmen konnten und die Christen somit von ihrer eigenen jüdisch-hebräischen Tradition abwichen.

4.1.4.2.2 Flavius Claudius Iulianus und der Logos im Prolog des Johannesevangeliums

Nach Meinung des Philosophen Flavius Claudius Iulianus handelte es sich beim Christentum nicht um eine auf den Schriften des Alten Testaments basierende ehrwürdige Tradition, wie sich dessen Anhänger immer wieder selbst durch die Berufung auf die alttestamentlichen Prophezeiungen zu beweisen suchten, sondern vielmehr um eine traditionslose Neuerung. Wie Julian betont, sind nämlich die untreuen Christen trotz ihrer Behauptung, in Übereinstimmung mit den Lehren des Mose und der anderen Propheten Israels zu leben, von den Weisungen des jüdischen Gesetzes abgefallen.⁸⁹⁰ Sie haben, so Julian, entgegen des alttestamentlichen Gebotes, nur einen einzigen Gott zu verehren (Dtn 4,35; Dtn 6,4),⁸⁹¹ "einen anderen zweiten" ("ἄλλον δεύτερον") dazu erfunden, mag derselbe nun, wie die Christen es diskutierten, "wesensähnlich oder wesensungleich sein" ("οὔτε ὅμοιον οὔτε ἀνόμοιον"⁸⁹²). Keineswegs nämlich könnten sich die Christen bei ihrer Behauptung der Inkarnation des göttlichen Logos auf die Prophezeiung des alttestamentlichen Propheten Jesaja berufen, denn Jesaja habe ja nicht gesagt: "aus der jungen Frau werde ein Gott geboren"⁸⁹³, sondern: "siehe, die Jungfrau wird schwanger werden und einen Sohn gebären". Nach der zeitgenössischen Lehre der Christen sei der Logos aber "θεὸς ἐκ θεοῦ [...] καὶ τῆς οὐσιᾶς ἐξέφυ τοῦ πατρὸς"⁸⁹⁴, so Julian.

Um die christliche Lehre von der Inkarnation des Göttlichen zu widerlegen, erläutert der kaiserliche Philosoph darüber hinaus, nicht die synoptischen drei Evangelisten Markus, Matthäus und Lukas, sondern lediglich der Verfasser des

⁸⁹⁰ Vgl. Iul., c. Gal., 238 B.

⁸⁹¹ Vgl. Iul., c. Gal., 262 AB.

⁸⁹² Iul., c. Gal., 253 BC.

⁸⁹³ Iul., c. Gal., 262 D bzw. Jes 7,14 (LXX).

⁸⁹⁴ Iul., c. Gal., 276 E: "Gott aus Gott [...] und aus dem Wesen Gottes hervorgegangen".

Johannesevangeliums habe in seinem Prolog (Joh 1,1-18) von der Inkarnation des göttlichen Logos (Joh 1,14) gesprochen und damit einen zweiten Gott eingeführt, den die Christen dann mit Jesus von Nazareth identifiziert hätten.⁸⁹⁵

Tatsächlich betont das Evangelium des Johannes aus frühchristlicher Perspektive mit seinem Prolog und den Selbst- und Offenbarungsaussagen des Gottessohnes mehr noch als die synoptischen Evangelien nach Markus, Matthäus und Lukas, dass die Ereignisse des Lebens Jesu bei aller Einzigartigkeit nicht auf eine historische Einmaligkeit zu begrenzen seien. Dagegen werden, wie Julian, in seiner Jugend Lektor im christlichen Gottesdienst,⁸⁹⁶ nicht entgangen war, in den synoptischen Evangelien tatsächlich keine Aussagen über die Präexistenz des Logos getroffen, sondern lediglich im Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1,1-18), in dem Präexistenzaussagen vorausgesetzt werden bzw. die Inkarnation des Logos explizit genannt ist.⁸⁹⁷ Nur an dieser Stelle werden in den neutestamentlichen Evangelien Präexistenz *und* Schöpfungsmittlerschaft des Logos auf die Inkarnation bezogen.⁸⁹⁸ Daher widerspricht nach Meinung des kaiserlichen Philosophen schon der Beginn des Johannesprologs, mit dem der Verfasser vorab den hermeneutischen Rahmen seines nachfolgenden Evangeliums bestimmt,⁸⁹⁹ dem Propheten Mose und der Tradition des Alten Testaments, auf das sich die Christen berufen, wenn in Joh 1,1f. ausgesagt wird, der Logos sei im Anfang bei Gott gewesen, denn Mose habe einen solchen

⁸⁹⁵ Vgl. Iul., c. Gal., 327 AB.

⁸⁹⁶ Vgl. Greg. v. Naz., or. IV 23.52.97.

⁸⁹⁷ Vgl. Habermann, Jürgen, Präexistenzaussagen im Neuen Testament (EHS.Th; 362), Frankfurt a.M. u.a. 1990, 415f. - Ob Flavius Claudius Iulianus mit der neutestamentlichen Briefliteratur Phil 2,6-11 (Hymnus des Philipperbriefes), 1 Kor 1,13; 8,6; 10,1-13; Kol 1,15-20; Hebr 1,1-4 vertraut war bzw. wusste, dass der Philipperhymnus die Präexistenz mit der Inkarnation in Verbindung bringt, und dass in den Bekenntnisaussagen des ersten Korintherbriefes und des Hebräerbriefes sowie im Kolosserhymnus Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft miteinander verbunden werden, geht nicht aus seinen Schriften hervor und ist schon deshalb fraglich, weil der neutestamentliche Kanon in seiner bis heutige gültigen Form mit 27 Büchern, wie sie auch im zweiten Teil des nach Papst Gelasius I. (492-496) benannten *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis* aufgezählt werden, das erste Mal im 39. Osterfestbrief des Bischofs Athanasios von Alexandrien im Jahr 367 belegt ist.

⁸⁹⁸ Vgl. zum ges. Absatz Hahn, Theologie des Neuen Testaments, Bd. I, 613f.

⁸⁹⁹ Vgl. Zumstein, Leo, "Niemand hat Gott je gesehen". Das johanneische Gottesverständnis am Beispiel des Prologs, in: Körtner, H. J. Ulrich [Hrsg.], Gott und Götter. Die Gottesfrage in Theologie und Religionswissenschaft, Neunkirchen-Vluyn, 2005, 51-70, 52: zum Paratext des Prologs, der auf einer Metaebene eine Stellungnahme zum eigentlichen Text des Johannesevangeliums beinhaltet, gehört außerdem auch der pragmatische erste Schluss des Evangeliums in Joh 20,30-31: "Diese [Zeichen – U.H.] sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt, dass Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes".

Logos weder gelehrt noch gekannt,⁹⁰⁰ sondern lediglich einen Propheten für das Volk Israel prophezeit, der ihm selbst – also Mose, nicht Gott – ähnlich sein würde.⁹⁰¹

Diesen Logos bezeichne der Verfasser dieses vierten Evangeliums aber weder als Jesus noch als Christus, wenn er ihn "θεὸς καὶ λόγος" nennt.⁹⁰² Der Evangelist Johannes identifiziere ihn selbst da nicht ausdrücklich mit Jesus oder sonst mit einer bestimmten Person, wo er im Prolog sagt: "καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο"⁹⁰³, sondern streng genommen bezeuge die Identität des fleischgewordenen Logos mit Jesus von Nazareth in dem auf den Prolog folgenden Evangeliumstext lediglich Johannes der Täufer.⁹⁰⁴ Obwohl nun "einige Christen" – Julian meint hier die Anhomöer - der Aussage des Evangelisten Johannes widersprüchen, indem sie sagen würden, dass Jesus Christus ein anderer sei als der vom Evangelisten verkündete Logos, sei es offensichtlich, daß Johannes gerade dies gemeint habe, denn "der Evangelist behauptet, den, den er selbst für den Gott Logos erklärt, habe Johannes der Täufer erkannt, und das sei Jesus Christus gewesen."⁹⁰⁵ Wenn der Evangelist des Johannesevangeliums zum Abschluss seines Prologs in Joh 1,18 dennoch sage, niemand habe Gott je gesehen ("θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε"), dann seien dies lediglich Ausflüchte, um von seinem Frevel und Betrug, Jesus als Gott und Logos zu bezeichnen, abzulenken,⁹⁰⁶ so Julian. Wenn also Jesus in der weiteren Aussage von Joh 1,18 der fleischgewordene Gottlogos sei, der eingeborene Sohn, dann haben die Christen entgegen der ersten Behauptung des Evangelisten Gott nach Meinung Julians doch gesehen, denn es heißt ja am Ende des Johannesprologs: "Denn er wohnte unter euch, und ihr habt seine Herrlichkeit gesehen (Joh 1,19)". Dies führt Flavius Claudius Iulianus, der sich dabei auf seine eigene Feststellungen bezieht, dass der Evangelist mit der Aussage im Prolog "θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε" die Möglichkeit der Gotteserkenntnis in Jesus von Nazareth geradezu verleugne und im eigentlichen Evangelium lediglich Johannes der Täufer die Identität des fleischgewordenen Logos mit Jesus von Nazareth bezeuge, in seiner Galiläerschrift

⁹⁰⁰ Vgl. Iul., c. Gal., 290 E.

⁹⁰¹ Vgl. Iul., c. Gal., 253 CD; sowie das Versprechen Jahwes an Mose in Dtn 18,18 bzw. die Deutung des Paulus auf Jesus von Nazareth in Apg 3,22; 7,37: "Einen Propheten wie dich will ich ihnen mitten unter ihren Brüdern erstehen lassen."

⁹⁰² Vgl. Iul., c. Gal., 327 C.

⁹⁰³ Joh 1,14: "[...] und der Logos ist Fleisch geworden".

⁹⁰⁴ Vgl. Iul., c. Gal., 327 C, 333 B.

⁹⁰⁵ Iul., c. Gal., 333 C.

⁹⁰⁶ Vgl. Iul., c. Gal., 333 C.

zu dem Schluss: "Ist aber der eingeborene Sohn ein anderer als der Gott Logos [...], so hätte [...] Johannes sich nicht in dieser Weise äußern dürfen."⁹⁰⁷

Der kaiserliche *pontifex maximus* hatte also mit Rekurs auf das Johannesevangelium alle Varianten der christlichen Gotteslehre, die auf irgendeine Weise die Möglichkeit der Inkarnation des Göttlichen in Erwägung zogen, zurückgewiesen bzw. aus seiner philosophischen Perspektive auf der Widersprüchlichkeit des vierten Evangeliums insistiert. Für ihn blieb nämlich der Logos grundsätzlich göttlich. Deshalb konnte, wie nicht nur aus seiner Schrift *Contra Galilaeos* hervorgeht, sondern v.a. deutlich aus dem bereits erwähnten Brief an den zu seiner Zeit als Häretiker geltenden Bischof von Sirmium, den Theologen Photin,⁹⁰⁸ Julian die Meinung des Neuarianers Aetios und seiner Anhänger, der sogenannten "Anhömoer", akzeptieren. Aus seinem Blickwinkel eines platonischen Philosophen war es noch am ehesten möglich, sich mit der von den Anhomöern vertretenen Variante des zeitgenössischen arianischen Christentums anzufreunden, weil für diese das Wesen Gottes wie das *ἔν* in der neuplatonischen Lehre Plotins eben grundsätzlich transzendent blieb. Zudem hatte der zukünftige Kaiser Flavius Claudius Iulianus den wegen seiner - gemessen am homöischen Reichsbekenntnis - extremen Position von Constantius II. verbannten christlichen Diakon Aetios bereits in seiner Jugendzeit kennengelernt. Unmittelbar nachdem er später als Kaiser die von seinem Vorgänger gegen unliebsame Bischöfe verfügten Zwangs- und Verbannungsmaßnahmen mit einem allgemeinen Amnestieerlaß aufgehoben hatte, lud er sogar Aetios zusammen mit seinem Schüler Eunomios zu sich an den kaiserlichen Hof nach Konstantinopel ein. Dabei nahm Iulianus I., wie aus dem entsprechenden Einladungsschreiben hervorgeht, die anhomöische Gotteslehre des Aetios indirekt von der Irrlehre des Christentums aus.⁹⁰⁹ Auf die aus platonischer Perspektive für Flavius Claudius Iulianus gerade noch akzeptable metaphysische Position der Anhomöer bezieht sich auch das bereits erwähnte Zitat aus Julians Galiläerschrift:⁹¹⁰

Gleichwohl *behaupten einige* unter diesen Gottlosen [den Christen – U.H.], dass Jesus Christus ein anderer sei als der von [dem Evangelisten] Johannes verkündete Logos. [...] Ist aber der eingeborene Sohn ein anderer als der Gott Logos, *wie ich einige von eurer Sekte habe sagen hören*, so hätte auch schon [der Evangelist – U.H.] Johannes sich nicht in dieser Weise äußern dürfen.

⁹⁰⁷ Iul., c. Gal., 333 D.

⁹⁰⁸ Vgl. Iul., ep. 30 ed. Weis.

⁹⁰⁹ Vgl. Iul., ep. 28, 404 BC ed. Weis; Aetios erhielt von Kaiser Iulianus I. sogar ein Landgut, vgl. Philostorg., HE IX 4.

⁹¹⁰ Iul., c. Gal., 333 B-333 D (kursiv hervorgehoben ist Julians Bezug zur Position der Anhomöer).

Wie aus einem Brieffragment hervorgeht,⁹¹¹ akzeptierte der kaiserliche Philosoph außer der Position des Aetios auch die Meinung des bereits erwähnten, von der 351 in Sirmium tagenden Synode zur Rechenschaft gezogenen und verbannten Bischofs Photin, den Julian sogar in seiner Streitschrift *Contra Galilaeos* namentlich erwähnt⁹¹². Diesem christlichen Denker war es ähnlich wie ihm selbst unvorstellbar erschienen, dass der göttliche Logos von einer (menschlichen) Frau geboren worden sein sollte. Auch wenn Photin in sonstiger theologischer Hinsicht geradezu die Gegenposition zu dem mit dem Kaiser befreundeten Aetios einnahm,⁹¹³ räumt ihm Flavius Claudius Iulianus im Gegensatz zu Diodor von Tarsos, der etwa zur selben Zeit ein entschiedener Vertreter der nizänischen Gotteslehre war, in diesem Schreiben ein, der Wahrheit in Bezug auf das Göttliche am nächsten zu kommen bzw. den "Anschein der Wahrheit" für sich zu haben:⁹¹⁴

Du, Photinus, hast gewiß den Anschein der Wahrheit für dich und bist dem Heil am nächsten, denn du hast recht, wenn du den, der nach deinem Glauben ein Gott ist, nicht im Leib einer Mutter wohnen lässt.

Damit konnte der von den arianischen Bischöfen Eusebios von Nikomedien und Georgios aus Kappadokien erzogene Flavius Claudius Iulianus offensichtlich zwar die grundsätzliche Existenz des göttlichen Logos nachvollziehen, aber nicht die seitens der christlichen Theologen im vierten Jahrhundert sehr hitzig geführte Diskussion um den irgendwie im Menschen Jesus von Nazareth *inkarnierten* göttlichen Logos.

Worin aber bestand nun der Logos-Begriff des Flavius Claudius Iulianus, auf den der Kaiser als *pontifex maximus* im Rahmen seiner an der platonischen Bildungstradition orientierten Religionspolitik gegen den aus seiner Sicht völlig unlogischen Neuansatz der Christen beharrte?

4.1.4.2.3 Der Logos bei Flavius Claudius Iulianus

4.1.4.2.3.1 Die Varianten des Sinnbildes vom göttlichen Logos

Flavius Claudius Iulianus selbst formulierte zwar keine eigene Logoslehre, aber aus seinen Schriften geht hervor, dass er dennoch eine eigene

⁹¹¹ Vgl. Iul., ep. 30 ed. Weis, Anm. 283.

⁹¹² Vgl. Iul., c. Gal., 262 C.

⁹¹³ Für Photin war Christus lediglich ein Mensch, der von Gott mit einer besonderen Kraft (*δραστική ἐνέργεια*) ausgestattet worden war und schließlich aufgrund seiner Verdienste als Sohn angenommen wurde, vgl. Grillmeier, Alois, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 1, Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg u.a. 1979, 439.

⁹¹⁴ Iul., ep. 30 ed. Weis.

Vorstellung davon hatte, auf welche Weise das Göttliche im Kosmos anwesend und wirksam sein könnte. Allerdings erzählt Julian, der den stoischen bzw. christlichen Terminus "λόγος" weitgehend vermeidet und stattdessen mit dem Terminus "νοῦς" die neuplatonische Entsprechung für das Verständnis vom göttlichen Prinzip wählt, seine Logoskonzeption in den Mythen seiner Zeit.

So ist es für Flavius Claudius Iulianus gemäß der ihm vertrauten griechischen Mythologie, die das Motiv des in Menschengestalt auf Erden wandelnden Gottes vielfältig variiert,⁹¹⁵ zunächst Hermes, der listige kleine Bruder des Apollo, der die traditionelle Mittlerfunktion zwischen Göttern und Menschen einnimmt. Um zur Sprache zu bringen, "was den Göttern als das Bekenntnis des wahren Götterglaubens lieb ist"⁹¹⁶, ruft deshalb Julian in der "Rede auf den König Helios" als Erstes Hermes Logios zu Hilfe. Auch in seiner Streitschrift *Contra Galilaeos* erwähnt Julian Hermes Logios, der zusammen mit den Musen und mit Asklepios sowie Apollo den Geist der Menschen bildet,⁹¹⁷ und auch am Ende seiner Satire *Caesares* ist es Hermes, der Julian zur rechten Gotteserkenntnis verhilft und der ihn, wenn er einmal sterben muss, in die Lage versetzen wird, sich selbst "einen geleitenden gnädigen Gott" zu gewinnen.⁹¹⁸ Außerdem ist der Gott Hermes im Abschluß der "Rede auf die Göttermutter" zusammen mit Aphrodite (Hermes Epaphroditos) identisch mit Attis, dem Inbegriff des ewigen, natürlichen Wechselspiels von Werden und Vergehen.⁹¹⁹ An diesen Gott Merkur (Hermes), "der nach der Lehre der Theologen der schnelle Weltgeist ist und die Bewegungen des Geistes verursacht"⁹²⁰, habe sich, wie Ammianus Marcellinus berichtet, der Caesar Iulianus sogar in Gallien nachts heimlich im Gebet gewandt. Diese Behauptung passt gut zu Julians autobiographischem Mustermythos in seiner programmatischen Rede "Gegen den

⁹¹⁵ "Von weither kommenden Fremdlingen gleichend und unter vielerlei Gestalten durchwandern gar Götter die Städte und beobachten der Menschen Übermut und Wohlverhalten" (Homer, Odysseus, 485-487). Sogar Platon, der diese Verse Homers um 400 v. Chr. aus erzieherischen Gründen am liebsten der Jugend vorenthalten möchte (vgl. Platon, Pol., 381cd), nimmt das Motiv des auf Erden wandelnden und die Menschen prüfenden Gottes in seinen Spätdialog *Sophistes* mit auf, wo Sokrates Theodoros darauf hinweist, dass sich in dem Gastfreund eines jungen Philosophen, den dieser mitgebracht hatte, vielleicht ein Gott verbirgt (vgl. Platon, *Sophistes*, 216). Auch der römische Dichter Ovid (48 v.-ca. 17 n. Chr.) weiß zu berichten, dass in Phrygien Zeus und Hermes (bzw. Iuppiter und Merkur) Philemon und Baukis "in menschlicher Gestalt" erschienen sind, um die Gastfreundschaft der Menschen zu prüfen (Ovid, *Metamorphosen*, VIII 616-694.).

⁹¹⁶ Vgl. Iul., Rede auf den König Helios, 132 AB.

⁹¹⁷ Vgl. Iul., c. Gal., 235 B.

⁹¹⁸ Vgl. Caes., 336 C.

⁹¹⁹ Vgl. Iul., Rede auf die Göttermutter, 179 BC.

⁹²⁰ Vgl. Amm. Marc., XVI 5,5.

Kyniker Heracleios"⁹²¹, in der es ebenfalls der Gott Hermes ist, der dem ängstlichen Jüngling Julian den Weg weist, diesen "beherzter" macht und damit zum "Führer" für das weitere Leben des zukünftigen Kaisers wird.⁹²²

In der traditionellen Mythologie war dieser von Ammianus Marcellinus als "schneller Weltgeist" bezeichnete Gott, der im Lateinischen Merkur, im Griechischen Hermes, Sohn des Zeus und der Nymphe Maia, genannt wurde, ein menschenfreundlicher Gott. Gerade ihm wurde im Synkretismus der Spätantike die Mittlerfunktion zwischen Göttern und Menschen zugeschrieben, eine Funktion, die Hermes bereits bei Platon zugekommen war⁹²³ und die in der Stoa beibehalten wurde, um später mit ägyptischen Einflüssen in der hermetischen Literatur, und damit auch in den Schriften des Jamblichos, zur Idee des Hermes Trismegistos verschmolzen zu werden.⁹²⁴ Auf diese Weise wurde der "dreifachmächtigere" Hermes zum Dolmetscher, der den Menschen den Willen der Götter übersetzte, also der "ἑρμηνεύς", der redegewandte Götterbote - daher der Zusatz "λόγιος".⁹²⁵ Nach Platon war Hermes gar der Erfinder der Rede⁹²⁶ und damit eine Art Schirmherr der Rhetorik, dem zentralen Bestandteil antiker παιδεία, deren griechische Tradition die Vertreter der Zweiten Sophistik wie v.a. der pagane Rhetor Libanios so wie Kaiser Iulianus I. selbst gegen den zunehmenden Einfluss christlicher Denkweisen wieder Nachdruck verleihen wollten. Wie Gregor von Nazianz bemerkte, hatte sich der Kaiser, der als Rhetor und Philosoph bestens mit den Inhalten des antiken Bildungsideals vertraut war, deshalb bei der Umsetzung seiner Bildungspolitik gerade auf Hermes berufen.⁹²⁷ Offensichtlich war für Iulianus die Rede vom personifizierten Logos Hermes ganz selbstverständlich, schließlich gab es von diesem Gott im gesamten Mittelmeerraum von phallischen Symbolen bis zu Säulen überall zahlreiche Idole, so auch in Athen, wo sich Julian, kurz bevor er als Caesar nach Gallien geschickt wurde, einige Monate zu Studienzwecken aufhielt. Möglicherweise war es gerade dieser Gott, den Kaiser Iulianus ehrte, als er sich unterwegs zu seinem Perserfeldzug in Batnae aufhielt und nach eigener Aussage dort fast jeden Tag morgens und abends opferte,⁹²⁸ denn gerade

⁹²¹ Vgl. Iul., c. Herac., 227 C-234 C.

⁹²² Vgl. Iul., c. Herac., 230 C, 232 D.

⁹²³ Vgl. Platon, Crat. 407e; Phaedr. 264c.

⁹²⁴ Vgl. Stockmeier, Peter, Art. Hermes, in: RAC, Bd. 14, Stuttgart 1988, 772-780, 774; zur Thematik auch Pépin, Jean, Art. Hermeneutik, in: RAC, Bd. 14, Stuttgart 1988, 734-772.

⁹²⁵ Vgl. Stockmeier, Art. Hermes, 773f.

⁹²⁶ Vgl. Platon, Crat. 407e/8b.

⁹²⁷ Vgl. Greg. v. Naz., or IV 101.

⁹²⁸ Vgl. Iul., ep. 24, 401 AB ed. Weis.

dem Hermes wurden üblicherweise zu Tagesbeginn und am Abend Opfer dargebracht⁹²⁹.

Aber vermutlich kannte Iulianus das Sinnbild des Hermes nicht nur aus paganer Perspektive: bereits den frühen Christen war die Vorstellung von Hermes, dem auf Erden wandernden Götterboten, bekannt. So nannten in der neutestamentlichen Apostelgeschichte die Leute von Lystra anlässlich der Heilung eines Lahmen Barnabas, den Begleiter des Apostels Paulus, Zeus, und Paulus selbst, den Wortführer bei dieser Aktion, Hermes.⁹³⁰ Wie weit verbreitet die Vorstellung von Hermes als dem den Menschen zugewandten Götterboten war, zeigt auch, dass wenig später sogar die frühchristlichen Apologeten bei ihren Bemühungen, das Christentum ihrer Umwelt bekannt zu machen, diesen Gott bewusst zum Vergleich mit Christus, dem Gott-Logos, heranzogen: "Wenn wir aber sagen, er sei auf ganz eigene Weise [...] als Logos Gottes aus Gott geboren, so ist das [...] etwas, was wir mit euch [den Griechen – U.H.] gemeinsam haben, die ihr den Hermes den von Gott Kunde bringenden Logos nennt"⁹³¹, so Justin der Märtyrer (+165) in seiner ersten apologetischen Schrift. In ähnlicher Weise argumentierten auch die christlichen Theologen Hippolyt von Rom (ca. 165-235) und Clemens von Alexandrien (+vor 215): für sie war der wahre Hermes Christus, der göttliche Logos, der die Verbindung zu Gottvater herstellt.⁹³² Selbst noch ca. 100 Jahre später interpretierte Bischof Eusebios von Caesarea, der einflussreiche Biograph Kaiser Konstantins, in seiner *Praeparatio evangelica* Hermes als eine Präfiguration Christi: der Logos und Dolmetscher des Zeus ist Hermes, der Schöpfer und Offenbarer aller Dinge,⁹³³ und damit Sinnbild für den christlichen Logos.

Aber für Flavius Claudius Iulianus war Hermes lediglich ein *Sinnbild* für den göttlichen Logos, mit dem er nicht auf eine bestimmte Vorstellung, sondern auf weitere, in der spätantiken Welt vertraute Gottheiten verweisen bzw. diese wieder aufleben lassen konnte. Diese Absicht Julians geht besonders deutlich aus seinen beiden philosophischen Hauptschriften hervor:

In der "Rede auf die Göttermutter" symbolisiert Attis "die Substanz (οὐσία) des zeugenden und schaffenden Geistes (νοῦς) [...], die alles bis zur letzten Materie erzeugt, und die alle Begriffe und alle Ursachen der in der Materie vorhandenen

⁹²⁹ Vgl. Stockmeier, Art. Hermes, 774f.

⁹³⁰ Vgl. Apg 14,12.

⁹³¹ Vgl. Justin, Apol. 1,22,2.

⁹³² Vgl. Stockmeier, Art. Hermes, 778.

⁹³³ Vgl. Eusebios, PE III 11,42.

Formen in sich faßt."⁹³⁴ Der Geliebte der Allmutter ist als Abbild des Helios der νοῦς der sichtbaren Sonne bzw. als stoisch gedachter λόγος der Schöpfungsmittler in Bezug auf die materiellen Dinge und damit der kosmische, sich im Laufe der Jahreszeiten immer wieder erneuernde, ewige Logos.⁹³⁵ In ähnlicher Weise ist in der "Rede auf König Helios" zunächst Helios selbst "τόκον ἀγέννητον" des Hyperion⁹³⁶, wobei in Julians persönlichem Mythos der denkende Helios als Teil der aus den drei Helioi bestehenden Gottheit der νοῦς-λόγος ist, der den sichtbaren Helios, die Sonne, hervorbringt, und zugleich der Mittler zwischen dem transzendenten ἔν und der Weltseele, der ψυχή, ist.

Was aber hatte nun Flavius Claudius Iulianus der christlichen Idee, wonach der den Kosmos mit Göttlichkeit durchdringende Logos zugleich der Erlöser der Menschen sei, entgegen zu setzen?

4.1.4.2.3.2 Die Erlöser Asklepios und Dionysos versus Christus

Anders als die Christen, die mit Ausnahme der Anhomöer mittels der Inkarnation dem göttlichen Logos sowohl eine weltimmanente, menschlich-materielle als auch zugleich eine soteriologische Funktion zuwiesen, unterschied Flavius Claudius Iulianus zwischen der hermeneutischen Funktion des *göttlichen* Logos und einer den Menschen zugewandten, personalen Erlöserfigur, also dem soteriologischen Aspekt des Logos. In der "Rede auf den König Helios" lässt Julian deshalb aus der οὐσία des Helios außer Selene als schöpferische Lichtkraft des Irdischen⁹³⁷ auch den Heiland Asklepios hervorgehen,⁹³⁸ und in *Contra Galilaeos* kommt Asklepios, den Helios schon vor Beginn der Welt bei sich gehabt hatte⁹³⁹ und der für alle Römer und Hellenen "das größte Geschenk des Helios und des Zeus"⁹⁴⁰ ist, in Menschengestalt vom Himmel auf die Erde, wo er allgegenwärtig die sündigen Seelen der Menschen bessert und ihren Leib heilt.⁹⁴¹

Mehr noch als Asklepios erfüllte jedoch in den nachchristlichen Jahrhunderten der fast tausendjährige Dionysosmythos das Bedürfnis nach einem mythischen Erlöser. Der seit der klassischen Zeit verbreitete, in der Blütezeit des Hellenismus

⁹³⁴ Iul., Rede auf die Göttermutter, 161 C.

⁹³⁵ Vgl. Iul., Rede auf die Göttermutter, 165 AB; 165 D, 171 A, 171 C, 175 AB, 179 C.

⁹³⁶ Vgl. Iul., Rede auf den König Helios, 145 B.

⁹³⁷ Vgl. Iul., Rede auf den König Helios, 154 D.

⁹³⁸ Vgl. Iul., Rede auf den König Helios, 153 B.

⁹³⁹ Iul., Rede auf den König Helios, 144 B.

⁹⁴⁰ Vgl. Iul., c. Gal., 200 A.

⁹⁴¹ Vgl. Iul., c. Gal., 200 A, 235 B.

186 v. Chr. im sogenannten Bacchalienstreit⁹⁴² wegen seiner sexuellen und gesetzwidrigen Ausschweifungen amtlich verbotene Dionysoskult⁹⁴³ hatte sich nämlich spätestens in der Kaiserzeit entgültig zum Erlösermythos gewandelt. Damit wurde ein zentraler Aspekt im Sinnbild des Gottes Dionysos, dessen Name schon im 13. Jahrhundert vor Christus belegt ist, besonders hervorgehoben: rund 700 Jahre lang hatte Dionysos, etwa seit Mitte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts angefochten durch Christus, die Sehnsucht seiner Anhänger nach diesseitigem und jenseitigem Heil erfüllt.⁹⁴⁴ So erfreute sich schon im ersten Jahrhundert nach Christus der Dionysoskult im gesamten Mittelmeerraum äußerst großer Beliebtheit, auch im syrisch-palästinensischen Raum, wo vermutlich das Johannesevangelium geschrieben wurde.⁹⁴⁵ Gegen die Selbstaussage Christi im Johannesevangeliums "ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή", die in Joh 15,1 dezidiert andere Selbstoffenbarungen zurückweist,⁹⁴⁶ bezeichnete deshalb Flavius Claudius Iulianus in seiner "Rede gegen den Kyniker Heracleios" bzw. in seiner Interpretation des Dionysoskultes den Sohn des Zeus und der sterblichen Selene als das althergebrachte Sinnbild des Weinstocks bzw. als Symbol der menschlichen Kultur. Damit hob Iulianus den Gott Dionysos in Konkurrenz zu Christus hervor, wie er schon von Justin (+165) im zweiten Jahrhundert nach der Zeitenwende in einem Dialog mit dem Juden Tryphon empfunden worden war:⁹⁴⁷

Wenn nämlich die Griechen von Dionysos, dem Sohne des Zeus erzählen, er sei aus einer Verbindung mit Semele geboren worden, wenn sie von ihm berichten, er habe den Weinstock erfunden, er sei, nachdem er [...] gestorben war, auferstanden und in den Himmel aufgefahren [...].

Tatsächlich waren es traditionell die Anhänger des Erlösers Dionysos, die nicht nur auf die Hilfe ihres Gottes im diesseitigen Leben hoffen durften, sondern ebenso durch die Einweihung in die dionysischen Mysterien auf das Bestehen vor Persephone in

⁹⁴² Vgl. Livius XXXIX 8,5-8.

⁹⁴³ Vgl. den Beschluss des Römischen Senats "*De Bacchanalibus*" 186 v. Chr., überliefert bei Livius XXXIX 18,8-9 (auch inschriftlich bei CIL I² 581), mit dem die zu orgiastischen Ausschweifungen aller Art verbundenen Kulthandlungen zu Ehren des Dionysos in Rom und Italien untersagt wurden.

⁹⁴⁴ Vgl. Philhofer, Peter, Dionysos und Christus. Zwei Erlöser im Vergleich, in: Ders., Die frühen Christen und ihre Welt (WUNT; 145), Tübingen 2002, 73-91, 82f., 87.

⁹⁴⁵ Vgl. Klauck, Hans-Josef, Die religiöse Umwelt des Christentums, Bd.1, Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube, Stuttgart 1995, 101-103; Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, 358-367; Noetzel, Heinz, Christus und Dionysos. Bemerkungen zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Joh 2,1-11, Stuttgart 1960, 16-21.

⁹⁴⁶ Gegen Tyen, Hartwig, Ich bin das Licht der Welt. Das Ich- und Ich-Bin-Sagen Jesu im Johannesevangelium, in: JbAC 35 (1992), 19-46, 44f., Anm. 127, der diese siebte Ich-Bin-Aussage des Johannesevangeliums "Ich bin der wahre Weinstock" in Joh 15,1 ausschließlich auf die Schriften des Alten Testaments bzw. auf das Volk Israel als den geliebten Weinstock Jahwes (Jes 5,1-7) zurückführen will.

⁹⁴⁷ Vgl. Justin, Dialog mit dem Juden Tryphon, LXIX, 2.

der Unterwelt, ja auf ein ewiges Leben im Elysium vertrauen konnten. Dies belegen v.a. die Aufschriften zahlreicher Goldblättchen als Grabbeigaben für Dionysos-Mysten.⁹⁴⁸

Flavius Claudius Iulianus betonte aber nicht nur die althergebrachte Vorstellung vom göttlichen Logos in unterschiedlichen Variationen und trennte dabei den hermeneutischen Aspekt von der soteriologischen Bedeutung des Logos, sondern hatte auch eine andere Idee als die Christen von wahrer Gottesmutterchaft.

4.1.4.3 Die wahre göttliche Mutter

Bestandteil des christlichen Glaubens zur Zeit Kaiser Iulianus' I. war die Verehrung der neutestamentlichen Mutter Jesu, die von einigen Theologen als "Gottesgebäerin" bezeichnet wurde, ein Ehrentitel, der sich aus der Diskussion über die zwei Naturen Christi, zugleich wahrer Mensch und wahrer Gott, ergeben hatte.⁹⁴⁹ Die Vorstellung der Christen, dass eine (menschliche) Frau eine Jungfrau sein und einen Gott gebären könne, fand Flavius Claudius Iulianus schlicht widersinnig. Seiner Meinung nach konnte Maria, die Mutter des neutestamentlichen Jesus, keineswegs "θεοτόκος" – d.h. Gottesgebäerin – genannt werden. In seiner Streitschrift *Contra Galilaeos* bestritt der Kaiser deshalb ausdrücklich ihre von den Christen behauptete Gottesmutterchaft,⁹⁵⁰ um mit seiner bereits erläuterten "Rede auf die Göttermutter" deutlich zu machen, was er unter einer wahren Muttergottheit im Gegensatz zur neutestamentlichen Maria verstand. So ist es für Flavius Claudius Iulianus die Göttermutter Kybele, die das Innerste jedes Menschen kennt. Als nämlich die Römer die Göttin Kybele als Bundesgenossin im Krieg gegen die Karthager für sich gewinnen wollten und das Holzbildnis der Göttin aus Phrygien per Schiff nach Rom überführten, habe, so Julian, diese Göttin, um ihre Präsenz unter Beweis zu stellen, das Schiff in der Tibermündung festgesetzt, so dass der Verdacht bestand, die Göttin zürne einer zur Keuschheit verpflichteten Priesterin an Bord des Schiffes. Als diese deshalb die Göttin angerufen habe, habe Kybele das Schiff gegen

⁹⁴⁸ Vgl. die Zusammenstellung bei Philhofer, Dionysos und Christus, 77-80; Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, 225.

⁹⁴⁹ Diese Auseinandersetzung um den Ehrentitel Marias sollte beim Konzil von Ephesus 431 bzw. im Streit zwischen Nestorius, seit 428 Metropolit von Konstantinopel, und Kyrill von Alexandrien seinen Höhepunkt erreichen und mit der sog. Unionsformel von 433 vorläufig beigelegt werden; vgl. Wohlmuth, Dekrete, 69f.

⁹⁵⁰ Vgl. Iul., c. Gal. 276 E.

den Strom des Flusses in Bewegung gesetzt, und später sogar den Römern im dritten und letzten Krieg gegen Karthago zum Sieg verholfen.⁹⁵¹

Bevor Flavius Claudius Iulianus in seiner "Rede auf die Göttermutter" den Mythos um Kybele und Attis neu erzählte, charakterisierte er diese zunächst nicht nur als "Quelle der denkenden und schaffenden Götter", sondern auch als "Mutter und Gattin des Zeus", als "mutterlose Jungfrau, die an der Seite des Zeus thront", und als "Mutter aller Götter"⁹⁵², um am Schluss seines Hymnus diese als "Mutter der Götter und der Menschen, Beisitzerin und Throngenossin des großen Zeus, Quelle der denkenden Götter" und "lebensspendende Göttin, sorgende Vorsehung, Schöpferin unserer Seelen" anzurufen, von der sich der Kaiser selbst "wahre Erkenntnis, Vollkommenheit in der Theurgie [...] Tüchtigkeit und Glück und [...] ein schmerzloses, ruhmvolles Lebensende" wünscht.⁹⁵³ Für Iulianus blieb also die Vorstellung von einer allmächtigen, fürsorgenden weiblichen Kraft, die ihrerseits Götter und Menschen hervorbringt, *göttlich* und keinesfalls menschlich. Vielmehr war die Große Göttermutter für Julian "die Quelle der denkenden und schaffenden Götter [...], die Herrin alles Lebens, die Ursache jeglichen Werdens [...], die alle Dinge vereint [...]"⁹⁵⁴ - und damit der neutestamentlichen Mutter Jesu bei weitem überlegen.

4.1.4.4 Zusammenfassung: 'Ἐλληνισμός Kaiser Iulianus' I. als Kontrafaktur der zeitgenössischen christlichen Gotteslehren

Mit der Vorstellung von einer Sonnengottheit als Trias in der Monas, mit der alle bekannten paganen Gottheiten auf allen drei im Neuplatonismus als göttlich gedachten Seinsebenen durch ihre *συνουσίαι* miteinander verwandt zu denken waren, entfaltete Flavius Claudius Iulianus, zugleich Philosoph, Alleinherrscher und *pontifex maximus* des Römischen Imperiums, einen neuplatonischen Sonnenhenotheismus, der zur gleichen Zeit wie das Christentum die Idee einer dreifachen Gottheit entfaltete, wobei der Sonnengott Helios in Analogie zu Christus zugleich als "τόκον ἀγένητον", als ungewordener Sproß des transzendenten Vaters Hyperion bzw. als Logos fungierte, der zwischen dem obersten absolut transzendenten göttlichen Prinzip und der Materie des Kosmos vermittelte. Diesen νοῦς bzw. λόγος versinnbildlichte Flavius

⁹⁵¹ Vgl. zum ges. Absatz Iul., Rede auf die Göttermutter, 159 C-161 A.

⁹⁵² Iul., Rede auf die Göttermutter, 166 AB.

⁹⁵³ Iul., Rede auf die Göttermutter, 179 D-180 C; und zwar "mit der guten Hoffnung, zu Euch Göttern einzugehen".

⁹⁵⁴ Iul., Rede auf die Göttermutter, 166 A.

Claudius Iulianus auf vielfältige Weise mit Hilfe bekannter Mythen, ohne sich dabei auf eine ganz bestimmte Gottheit beschränken oder die stoisch gedachte Immanenz des stets göttlichen Logos an ein bestimmtes, historisches Ereignis binden zu müssen. Dabei war es ihm sogar gelungen, in Konkurrenz zum inkarnierten Logos in Christus mit Asklepios und Dionysos die soteriologische Dimension des Logos zu betonen. Hinzu kommt, dass Flavius Claudius Iulianus die zeitgenössische Diskussion um die "θεοτόκος", d.h. um die "Gottesgebäerin" der neutestamentlichen Mutter Jesu seine eigene schwärmerische Vorstellung von einer wahren *göttlichen* Mutter in seiner "Rede auf die Göttermutter" gegenüber stellte, die auf denselben metaphysischen Ebenen wie der dreifache Sonnengott in seiner "Rede auf den König Helios" wirkte und somit mit diesem identisch war. Dass Flavius Claudius Iulianus darüber hinaus Selene schon in seiner "Rede gegen den Kyniker Heracleios" als *sterbliche* Mutter des Dionysos hervorgehoben hatte, die, vom Göttervater Zeus geschwängert und von diesem vernichtet, dennoch Mutter des Gottes Dionysos genannt wurde, weil sie das Kommen dieses Gottes ankündigte und ihm damit bereits vor seinem Erscheinen huldigte,⁹⁵⁵ ist eine äußerst gewitzte Parallelisierung des Dionysosmythos zur Vorgeschichte vom christlichen Erlöser im Lukasevangelium (Lk 1,35.46-55), als Maria, die zukünftige Mutter Jesu, sich selbst selig preist, nachdem ihr der Engel Gabriel die Schwangerschaft mit einem Kind ankündigt, das man "Sohn Gottes" nennen würde.

Flavius Claudius Iulianus' Gegenpart zur christlich-dogmatischen Diskussion um den dreieinigen Gott war somit als eine ganz enorme Herausforderung für die um eine spezifische Gotteslehre ringenden christlichen Bischöfe zu verstehen. Ausgehend vom Johannesevangelium und seinem Prolog, für christliche Philosophen wie für Flavius Claudius Iulianus *der* zentrale Text des Neuen Testaments, wenn es darum ging, in einer hellenisierten Umwelt plausibel von der Inkarnation des Göttlichen zu sprechen (oder eben gerade das Gegenteil zu behaupten), war es ausgerechnet dem neuplatonischen Philosophen Julian gelungen, worum die christlichen Theologen in Bezug auf das rechte Verhältnis zwischen Gott-Vater und Sohn erst noch ringen mussten: Flavius Claudius Iulianus hatte die Vorstellung einer *trinitarischen* Sonnengottheit und des immanent wirkenden göttlichen Logos bereits formuliert, lange bevor es die christliche Bischöfe bewerkstelligten, dogmatisch auch nur ihre *binitarische* Vorstellung von Gottvater und seinem Sohn, dem inkarnierten Logos,

⁹⁵⁵ Vgl. Iul., c. Herac., 221 C.

auf den Punkt zu bringen. Dies sollte unter Einbeziehung der Homotimie des Heiligen Geistes erst knapp zwanzig Jahre nach dem Tod Kaiser Iulianus' I. im Jahr 381 mit dem Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum gelingen, als der christliche Gott als eine einzige und allmächtige *trinitarische* Gottheit definiert werden konnte. Vorab stellte die Trias des dreifachgewaltigen Sonnengottes Helios in einer neuplatonisch gedachten Monas, die zudem die Vorstellung von einer Muttergottheit berücksichtigte und außerdem ein variiertes Sinnbild vom göttlichen Logos und einer davon unabhängigen Erlöserfigur entfaltete, für die in ihrer entscheidenden Phase befindlichen bischöflichen Teilkirchen und ihrer unterschiedlichen Theologie hinsichtlich einer gemeinsamen Gotteslehre im Osten des Römischen Reiches eine ernsthafte Konkurrenz dar. Dies zeigen die äußerst heftigen Diffamierungen Kaiser Iulianus' I. seitens der Christen, die unmittelbar nach seinem Tod beim Perserfeldzug im Juni 363 und noch lange danach förmlich über ihn ausgeschüttet wurden.

4.1.5 Zur Apologetik der Christen⁹⁵⁶ als Reaktion auf die Kontrafaktur der zeitgenössischen christlichen Gotteslehren durch Iulianus I.

Die heftigen Reaktionen seitens der christlichen Bischöfe und Denker setzten schon unmittelbar nach Kaiser Iulianus' Tod während der kurzen Herrschaft seines christlichen Nachfolgers Jovian ein, als die Christen gefahrlos dem Vermächtnis des verstorbenen Kaisers widersprechen konnten. Obwohl von den zahlreichen Reaktionen christlicher Theologen auf Iulianus' I. Religionspolitik und -philosophie die meisten Schriften, wie etwa die des Presbyters Philippus von Side in Konstantinopel⁹⁵⁷ oder die etwa zur selben Zeit Ende des vierten bzw. zu Beginn des fünften Jahrhunderts entstandene "Widerlegung der Torheiten Julians" des syrischen Erzbischofs Hierapolis (+434) verloren gegangen sind, belegen die bis heute erhaltenen Dokumente der christlichen Apologetik, dass das Gedankengut des Flavius Claudius Iulianus noch lange nach seinem Tod als diskussionswürdig erachtet wurde. Jedenfalls gipfelten die "christlichen" Polemiken in der stereotypen Verteufelung dieses letzten paganen Alleinherrschers des Römischen Reiches.

Die wohl bekannteste Verteidigung gegen den ἑλληνισμός Kaiser Iulianus' ist die von Bischof Kyrill von Alexandrien verfasste Schrift *Contra Iulianum*, mit der er

⁹⁵⁶ Vgl. die Zusammenstellung bei Fiedrowicz, Michael, Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten, Paderborn u.a. 2000, 100-115; vgl. auch Ders., Christen und Heiden. Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike, Darmstadt 2004, 123-152.

⁹⁵⁷ Vgl. Socr., HE VII 27.

etwa 70 Jahre nach dem Tod Kaiser Iulianus' I. eine umfassende und wohl auch abschließende Entgegnung auf Julians Streitschrift *Contra Galilaeos* konzipieren wollte, weil es, wie Kyrill in seinem Vorwort für den christlichen Herrscher Theodosius II. erwähnt, immer noch Christgläubige gebe, die sich durch den im christlichen Schrifttum bewanderten Flavius Claudius Iulianus verunsichern ließen. Auch die Osterfestbriefe des Bischofs Kyrill zwischen 424 und 428, die bereits Passagen dieses Werkes "*Zugunsten der heiligen christlichen Religion gegen die Bücher des gottlosen Julian*" enthalten, das Kyrill später, vermutlich zwischen 423 und 428, publizierte,⁹⁵⁸ lassen darauf schließen, dass sich noch lange nach Julians Tod die Gebildeten, und zwar sowohl Pagane als auch Christen, von der mythisch-philosophischen Religiosität des Philosophenkaisers angezogen fühlten.

Vermutlich aber noch bevor Julians Streitschrift *Contra Galilaeos* publik wurde, hatte bereits Bischof Apollinaris von Laodicea (ca. 310-390) in seiner heute verlorenen Abhandlung *De veritate* versucht, den philosophischen Gottesbegriff des Kaisers argumentativ zu widerlegen. Wie Sozomenos in seiner *Historia ecclesiastica* berichtet, habe der Kaiser Apollinaris daraufhin bedeutet, dass er sein Werk nicht richtig verstanden habe.⁹⁵⁹

Dass Julians allegorische Mythenauslegung, die er bereits ausführlich anlässlich seiner "Rede gegen den Kyniker Heracleios" dargelegt hatte und die er später in seiner Streitschrift *Contra Galilaeos* auch auf den Kanon der christlichen Schriften angewendet wissen wollte, als immense Bedrohung für den Glauben an die historische Wahrheit der Inkarnation des göttlichen Logos in Jesus von Nazareth empfunden wurde, bezeugt der Kirchengeschichtsschreiber Theodoretos,⁹⁶⁰ der berichtet, dass der Gründer der antiochenischen christlichen Exegetenschule und spätere Bischof Diodor von Tarsos (+394) vehement die Gottheit Christi gegen die Polemik Julians in *Contra Galilaeos* verteidigte. Möglicherweise hatte nämlich Julian mit dieser Schrift sogar direkt auf Diodors christologische Auffassung gezielt:⁹⁶¹ der

⁹⁵⁸ Vgl. zur Datierung Vinzent, Markus, Halbe Heiden – doppelte Christen. Die Festbriefe Kyrills von Alexandrien und die Datierung seines Werkes *Contra Iulianum*, in: Dörfler-Dierken, Angelika – Wolfram Kinzig – Markus Vinzent [Hgg.], *Christen und Nichtchristen in Spätantike, Neuzeit und Gegenwart. Beginn und Ende des Konstantinischen Zeitalters; Internationales Kolloquium aus Anlass des 65. Geburtstags von Professor Dr. Adolf Martin Ritter (Texts and Studies in the History of Theology; 6)*, Mandelbachtal / Cambridge 2001, 41-60, 58.

⁹⁵⁹ Vgl. Soz., HE V 18.

⁹⁶⁰ Vgl. Thdt., HE IV 22.

⁹⁶¹ Vgl. Grillmeier, Alois, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd.1, *Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg u.a. ³1990, 507f.

Kaiser bezeichnete in einem Brief an Photin Diodor als "Magier des Nazareners"⁹⁶², weil er seiner Meinung nach mit seiner Predigt eines neuen Gottes aus Galiläa die bisherige mythisch-pagane Religiosität korrumpiert hatte. Jedenfalls bestand Diodor in Bezug auf den hermeneutischen Zugang zu den biblischen Schriften auf dem Literalsinn, den er entschieden von der allegorischen Mytheninterpretationsmethode Julians und die seines Freundes Salustius abgrenzte.⁹⁶³

Auch der Schüler Diodors, der versierte antiochenische Bibelexeget Theodor (ca. 352-428), der bei dem paganen Gelehrten Libanios Rhetorik studiert hatte und später Bischof von Mopsuestia werden sollte, schrieb, um des Kaisers polemische Argumente gegen den christlichen Glauben zu widerlegen, eine "*Replik auf Julians Angriffe gegen die Christen*"⁹⁶⁴, die heute nur noch aus Fragmenten rekonstruierbar ist. Darüber hinaus bezog sich Theodor auch in Kommentaren zu den christlichen Heiligen Schriften mehrfach auf die Bibelkritik Julians, die er als haltlos zu erweisen suchte.⁹⁶⁵

Johannes Chrysostomos (+407), der spätere Metropolit von Konstantinopel (398-404), wie Diodor von Tarsos ebenfalls ein Schüler des paganen Rhetors und Philosophen Libanios, wandte sich gegen den Versuch seines ehemaligen Lehrers, den Einfluss der paganen Opposition mit Hilfe des Gedankenguts von Kaiser Iulianus gegen die christliche Bevölkerungsmehrheit in seiner syrischen Heimatstadt Antiochia wieder stark zu machen. Für die Anhänger der althergebrachten Religionspraktiken bzw. der städtischen Honoratioren in Antiochia war es nämlich wie für Julian selbst eine altherwürdige Tradition, die rechte Verehrung der göttlichen Schutzpatrone würdig auszuführen, um sich des Schutzes der Stadtgottheiten zu versichern und gleichzeitig das Identitätsgefühl der Bürger in Bezug auf ihren unmittelbaren Lebensraum zu fördern.⁹⁶⁶ Deshalb gestaltete Johannes 378/379 seine Rede über den antiochenischen Märtyrer und Bischof Babylas (+) zu einer polemischen Abhandlung gegen Kaiser Iulianus und die Heiden (*De Babyla contra*

⁹⁶² Iul., ep. 30, ed. Weis.

⁹⁶³ Vgl. hierzu v.a. Thome, Felix, *Historia contra Mythos. Die Schriftauslegung Diodors von Tarsus und Theodors von Mopsuestia im Widerstreit zu Kaiser Julians und Salustius' allegorischem Mythenverständnis* (Hereditas; 24), Bonn 2004; Rinaldi, Giancarlo, *Diodoro di Tarso, Antiochia e le ragioni della polemica antiallegorista*, Aug. 33 (1993), 407-430; Pépin, Jean, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris ²1976, 466-469.

⁹⁶⁴ Teodoro di Mopsuestia. *Replica a Giuliano Imperatore* / a cura di Augusto Guida, (Biblioteca Patristica; 24) Firenze 1994, [Introduzione] 9-66, 47-53: 2.2.4 (Data e occasione della Repubblica).

⁹⁶⁵ Vgl. Teodoro di Mopsuestia, 195-225 (Appendice: confutazioni di Giuliano in altre opere di Teodoro e nuove citazione del 'Contro I Galilei'. Racolta testimonianze).

⁹⁶⁶ Vgl. Lib., or. 11,59-65.85f.114-118; or. 18,116; vgl. Tloka, *Griechische Christen – christliche Griechen*, 181-190.

Iulianum et gentiles), indem er einen Konflikt des Kaisers mit der mehrheitlich christlichen Bevölkerung Antiochiens aufgriff, der sich auf das bei Daphne gelegene berühmte Apolloheiligtum bezogen hatte: weil Kaiser Iulianus I. der Ansicht gewesen war, dass das christliche Märtyrergrab des Babylas in der Nähe des Tempels von Daphne, das sich etwa acht Kilometer südlich von Antiochien befand, das dortige berühmte Apollonorakel zum Schweigen gebracht habe, hatte er die Reliquien des Märtyrerbischofs wieder ausgraben und nach Antiochien transferieren lassen. Als kurz darauf ein Feuer das über sechshundert Jahre alte apollinische Heiligtum zerstörte, war der wutentbrannte Kaiser Iulianus nicht davon abzubringen, dass die Christen den Brand verursacht hätten, und ließ deshalb die Große Kirche Antiochiens, ein imposantes Monument Kaiser Konstantins für den Christengott, schließen und die kultischen Gerätschaften einziehen.⁹⁶⁷ Johannes Chrysostomos deutete deshalb das Verstummen des berühmten Orakels in seiner polemischen Rede gegen den auch nach seinem Tode beim paganen Bevölkerungsanteil Antiochiens in hohem Ansehen stehenden Flavius Claudius Iulianus als Beweis für die ungebrochene Macht heiliger Märtyrerreliquien, und den Tempelbrand bei Daphne als Strafe Gottes für den heidnischen Kaiser, der den christlichen Wallfahrtsort entweiht hatte. Auch in seiner zweiten Predigt benutzte Johannes den Märtyrerbischof als Vorwand, um mit der paganen Religiosität, wie sie von Kaiser Iulianus I. gefördert worden war, abzurechnen.⁹⁶⁸ Schließlich bemühte sich der christliche Rhetor und Bischof Johannes Chrysostomos erneut, in seiner großen apologetischen Abhandlung *Contra Iudaeos et gentiles quod Christus sit Deus* (PG 48, 813-838), die zwischen 381 und 387 entstanden ist, das Scheitern Kaiser Iulianus' I. herauszustellen, der zugunsten der Anhänger des Judentums versucht habe, den Tempel in Jerusalem wieder aufzubauen, wie es der Kaiser nach dem polemischen Bericht Gregors von Nazianz zu Beginn des Jahres 363 tatsächlich vorgehabt hatte.⁹⁶⁹ Erdbeben und Feuer, welche die Fundamente des neuen Bauwerks zerstörten, wurden allerdings nicht nur von Johannes Chrysostomos genüsslich als Eingreifen Gottes gegen den heidnischen Kaiser interpretiert, sondern noch etwa siebzig Jahre später von der christlichen Apologetik hervorgehoben, insbesondere von den vier Kirchenhistorikern Sokrates,

⁹⁶⁷ Vgl. zum ges. Absatz Rosen, Julian, 293-295.

⁹⁶⁸ Vgl. die Schrift "*De sancte hieromartyre Babyla*" bzw. Guinot, Jean-Noel, *L'homélie sur Babylas de Jean Chrysostome*. La victoire du martyr sur l'Hellénisme, in: La narrativa cristiana antica Codici narrativi, strutture formali, schemi retorici. XXIII Incontro di Studiosi dell' Antichità Cristiana, Roma 5-7 maggio 1994 (SEAug; 50), Roma 1995, 323-341.

⁹⁶⁹ Vgl. Iul., ep. 48, 295 C ed. Weis; Greg. v. Naz., or. V 2-7; Amm. Marc., XXIII 1,2-3; Socr., HE III 20,1-5; Soz., HE V 22,1-4.

Sozomenos, Theodoretos und Rufinus, aber auch noch Ende des fünften Jahrhunderts von Philostorgios und Theophanes.⁹⁷⁰

Von den apologetischen Schriften der Christen gegen die Religionspolitik und –philosophie Kaiser Iulianus' I. sind darüber hinaus die "*Vier Hymnen gegen Julian*" erhalten geblieben, die der aus der Stadt und Festung Nisibis in Mesopotamien stammende Syrer Ephraem (+373) dichtete, nachdem diese Stadt nach dem Tod Iulianus' I. auf dem Schlachtfeld beim Rückzug des Römischen Heeres den Persern überlassen werden musste. Ephraem, der bereits zu Lebzeiten Julians in einem ersten Hymnus *De ecclesia* eine Abhandlung über die Heimsuchung der Kirche während der Regierungszeit dieses paganen Kaisers verfasst hatte, betrachtete Julians Tod als die gerechte göttliche Strafe für die Wiedereinführung des Heidentums (4,26).⁹⁷¹

Ebenfalls sehr zeitnah hatte der zu Julian etwa gleichaltrige Bischof Gregor von Nazianz (330-390), der Kaiser Iulianus aus der gemeinsamen Athener Studienzeit kannte, im Austausch mit seinem Freund und ehemaligen Mitstudenten bei Libanios, Bischof Basileios von Caesarea in Kappadokien, geplant, noch während der Regierungszeit des Kaisers ein Werk gegen diesen und dessen pagane Religionspolitik zu verfassen. Als nämlich Iulianus I. bei seinem Feldzug gegen die Perser im Juni 363 überraschend fiel, war schnell ein Kult um den asketischen Herrscher mit seinen paganen Tugenden entstanden,⁹⁷² so dass Gregor, um die mythische Verklärung des letzten paganen Kaisers und das Aufleben seiner religionsphilosophischen Ideen zu verhindern,⁹⁷³ sein Vorhaben unverzüglich in die Tat umsetzte. Er publizierte bereits Ende 464/465 seine beiden eingangs erwähnten polemischen Invektiven, die sogenannten "Säulenschandreden", die Leben und Werk des Philosophen und Kaisers Flavius Claudius Iulianus anprangern sollten.⁹⁷⁴ Dabei

⁹⁷⁰ Vgl. den Überblick mit zahlreichen Belegen schon bei Adler, Michael, *Kaiser Julian und die Juden*, in: Klein, Richard [Hrsg.], *Julian Apostata* (WdF; 509), Darmstadt 1978, 48-111, 75-78, m. Anm. 153-163 (erstmalig: Adler, Michael, *The Emperor Julian and the Jews*, in: *JQR* 5 (1893), 591-651); zu den Belegen auch Hahn, Johannes, *Kaiser Julian und ein dritter Tempel? Idee, Wirklichkeit und Wirkung eines gescheiterten Projekts*, in: Ders., *Zerstörungen des Jerusalemer Tempels* (WUNT; 147), Tübingen 2002, 237-262, 259f.

⁹⁷¹ Vgl. Griffith, Sidney H., *Ephraem the Syrian's Hymns "Against Julian"*. *Meditations on History and Imperial Power*, in: *VigChr* 41 (1987), 238-266.

⁹⁷² In diesem Zusammenhang spricht Gregor von den "maßlosen Verehrern" des Kaisers; vgl. *Greg. v. Naz.*, or. IV 79.

⁹⁷³ Vgl. Lugaresi, Leonardo, *Gregorio di Nazianzo, Contro Giuliano l' Apostata. Oratio IV* (Biblioteca patristica; 23), Firenze 1993, [Introduzione] 37, 44-47; Ders., *Gregorio di Nazianzo, La morte di Giuliano l' Apostata. Oratio V* (Biblioteca patristica; 29), Firenze 1997, [Introduzione] 23-27.

⁹⁷⁴ Vgl. *Greg. v. Naz.*, or. IV u. V; beide Invektiven sind überschrieben mit: "λόγος στηλιτευτικός", d.h. "Säulenrede", gemeint sind "Säulenschandreden", vgl. *Greg. v. Naz.*, or. IV 20: "Meine Worte sollen den Nachkommen gleichsam eine mit Schandtaten beschriebene Säule sein"; vgl. dazu auch

verglichen er den dem Christentum abtrünnig gewordenen Julian wortmächtig mit den Christus-Mördern Herodes, Judas und Pilatus⁹⁷⁵. Den gewaltsamen Tod des jungen Herrschers stellte Gregor als göttliche Vorsehung bzw. als gerechte göttliche Strafe für dessen pagane Religionspolitik heraus, um "alle dazu zu erziehen, dass sie nicht in gleicher Weise sich gegen Gott zu erheben wagen und nicht durch gleiches Tun gleiches Schicksal ernten"⁹⁷⁶. Im Zusammenhang mit Kaiser Iulianus' Schul- und Rhetorenedikt nahm er ähnlich wie Diodor von Tarsos Anstoß an der Wertschätzung paganer Mythen und der Vorliebe Julians, diese allegorisch zu interpretieren, denn wenn klassische Dichter wie Homer, Hesiod und Isokrates, für die der Kaiser ja nur Lehrer engagieren wollte, die diese Autoren im Unterricht nicht nur für rhetorisch-stilistische Übungen heranzogen, sondern die den von diesen Dichtern erzählten Göttermythen auch in religiöser Hinsicht Respekt zollten, der ethischen Erziehung junger Leute dienen sollten, so war dies, verstand man die traditionellen Mythen wörtlich, moralisch äußerst bedenklich, interpretierte man sie aber allegorisch, so waren diese Mythen der griechischen Dichter, verglichen mit der auf göttlichen Ursprung zurückgehenden bildhaften und wirkmächtigen Sprache des Alten und Neuen Testaments, äußerst dürftig und keinesfalls geeignet, Frieden und Eintracht zu lehren, so Gregor von Nazianz.⁹⁷⁷

4.1.6 Zusammenfassung:

Die öffentliche Wahrnehmung der Religionsphilosophie Iulianus' I.

Dass vielleicht mehr noch als die Reorganisation der paganen Kulte und Priesterschaften, deren Bedeutung er mittels Unterrichts- und Rhetorenedikt Nachdruck verleihen wollte, die Religionsphilosophie des Kaisers Flavius Claudius Iulianus für die zeitgenössische Diskussionen um die adäquate Fassung des christlichen Gottesbegriffes als Herausforderung verstanden wurde, belegt die oben erläuterte, ausgesprochen polemische Apologetik der Christen. Wie nämlich insbesondere aus Julians Rede *Contra Heraclios* sowie aus seinem Pamphlet *Contra Galilaeos* und der heftigen Reaktion der Christen auf diese Streitschrift hervorgeht, war die Absicht des Kaisers, gegen das Christentum pagane Religionspraktiken sowie die dazugehörige Religionsphilosophie zu etablieren, bestens bekannt, zumal mit

Kurmann, Alois, Gregor von Nazianz, Oratio 4 gegen Julian. Ein Kommentar (SBA; 19), Basel 1988, [Einleitung] 20-26.

⁹⁷⁵ Vgl. Greg. v. Naz., or. IV 68.

⁹⁷⁶ Greg. v. Naz., or. V 42.

⁹⁷⁷ Vgl. Greg. v. Naz., or. IV 115.120 bzw. 112f., 117-122.

der Abhandlung "Περὶ θεῶν καὶ κόσμου" schon Mitte des Jahres 362 eine Art Leitfaden zu den wesentlichen Punkten von Kaiser Iulianus' Vorstellung paganer Religiosität vorlag, der bei genauerer Lektüre zusammen mit seinen beiden religionsphilosophischen Reden "Auf die Göttermutter" und "Auf den König Helios" gleichzeitig als gewitzte Kontrafaktur bzw. als Überbietung der zeitgenössischen christlichen Gotteslehren zu verstehen war.

Mit den Kirchenvätern, die seit der Synode von Rimini bzw. Seleukia und Konstantinopel 359/360 bzw. dem von Constantius II. erzwungenen homöischen Bekenntnis um die richtige Fassung der christlichen Gotteslehre rangen, ist zu fragen, was sich ereignet hätte, wenn es der paganen Opposition um Libanios in Antiochien gelungen wäre, gemäß der neuplatonischen Konzeption Kaiser Iulianus' I. ihren Kulte eine feste Organisationsform zu geben und sie unter dem Dach seiner Religionsphilosophie neu zu interpretieren. Vielleicht hätte sich dann erwiesen, dass der so schwärmerische Philosoph Flavius Claudius Iulianus, aber ebenso asketische und scharfsinnige Beobachter seiner Zeit, der lediglich der Exponent all derjenigen war, die mit der Philosophie und der Mentalität der Christen nicht übereinstimmten, den Etablierungs- und Konsolidierungsprozess des Christentums zumindest hätte empfindlich verzögern können. Tatsächlich sollten die Maßnahmen Kaiser Iulianus' I. eine dreißigjährige Toleranzzeit einleiten, in der die paganen Tempel nicht geschlossen und die traditionellen Kulte nicht verboten wurden. Iulianus I. hatte nämlich seinen Nachfolgern eine Religionspolitik aufgezwungen, die hinter den zögerlichen antipaganen Maßnahmen Constantius' II. zurückbleiben musste: der christliche Kaiser Jovian, der nach dem Tod Iulianus' I. noch während des verhängnisvollen Perserkriegs im Juni 363 zum Feldherrn und Alleinherrscher des Römischen Imperiums erhoben wurde, betrieb jedenfalls keine einseitige christliche Religionspolitik, sondern erließ ein allgemeines Toleranzedikt, das später auch seine christlichen Nachfolger Valentinian und Valens erneuern mussten.⁹⁷⁸ Erst Kaiser Theodosius I. verfügte im Jahre 391, also etwa erst zwanzig Jahre nach Julians Tod, das erste einer Serie von Gesetzen, die pagane Opfer und Kulte sowohl öffentlich als auch privat verboten.⁹⁷⁹

Gerade die heftige Reaktion Gregors von Nazianz auf die Konversion Kaiser Iulianus' legt die Frage nahe, inwiefern die philosophische Fundierung traditioneller

⁹⁷⁸ Vgl. Jones, Arnold H. M., *The Later Roman Empire*, Oxford 1964, Vol I-II, 938.

⁹⁷⁹ Vgl. CTh XVI 10,10 (391); Cancik, *Nutzen, Schmuck und Aberglaube*, 77f.

Mythen und anderer religiöser Überlieferungen durch den kaiserlichen Philosophen Flavius Claudius Iulianus und dessen Bemühungen, diese im Sinne einer bestmöglichen Integrationspolitik in Bezug auf die verschiedenen Völker und Kulturen im Römischen Reich aufleben zu lassen, direkt oder indirekt einen Einfluss auf den dogmatischen Einigungsprozess der christlichen Bischöfe im Ringen um die adäquate Beschreibung des christlich-trinitarischen Schöpfergottes ausüben sollte, wurde doch die entgültige Fassung des Dogmas bezüglich der christlichen Gotteslehre auf der Basis des nizänischen Bekenntnisses, das beim Zweiten Ökumenischen Konzil von Konstantinopel 381 festgelegt und im Synodalbrief von Konstantinopel 382 an Bischof Damasus in Rom und die Bischöfe des Westens bekräftigt wurde, ausgerechnet von Gregor von Nazianz mit vorbereitet, der nach dem Tode Bischofs Meletius, des führenden Kopfes der Jungnizäner, der 381 zunächst das Konzil von Konstantinopel präsiert hatte, die Leitung dieser im Hinblick auf die Fassung des neunizänischen christlichen Glaubens so bedeutenden Reichssynode übernahm. Damit sollte ein äußerst gebildeter christlicher Theologe Julians Vorgänger Kaiser Constantius II., welcher noch zu Lebzeiten von maßgeblichen Theologen seiner Zeit wegen seiner arianerfreundlichen Religionspolitik als Abtrünniger und Verdreher des christlich-nizänischen Glaubens geschmäht worden war, im Zuge seiner beiden Invektiven gegen Kaiser Iulianus nachträglich zum allerchristlichsten Herrscher stilisieren,⁹⁸⁰ während derselbe Gregor gleichzeitig den von den arianisch-homöischen Bischöfen Eusebios von Nikomedien und Georgios von Kappadokien erzogenen Flavius Claudius Iulianus für alle Zeiten mit dem Beinamen "ὁ ἀποστατής"⁹⁸¹ versah.

Ob und inwiefern also der ἑλληνισμός Kaiser Iulianus' I. auf den Konsolidierungsprozess der christlichen Gotteslehre im Vorfeld des Zweiten Ökumenischen Konzils von Konstantinopel einen Einfluss gehabt haben könnte, soll im folgenden Kapitel diskutiert werden.

⁹⁸⁰ Vgl. Greg. v. Naz., or. IV 3.

⁹⁸¹ Greg. v. Naz., or. IV 1.

4.2 Zum Konsolidierungsprozess der christlichen Gotteslehre seit Kaiser Iulianus' I. im Vorfeld des Zweiten Ökumenischen Konzils von 381

4.2.1 Zur Gotteslehre des Zweiten Ökumenischen Konzils von 381

Wie erwähnt, war mit dem Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum von 381 und dem 382 verfassten Brief einer weiteren Synode in Konstantinopel an Bischof Damasus von Rom im gesamten Römischen Reich die ideologisch-theologische Basis für die Durchsetzung des universale Geltung beanspruchenden christlichen Monotheismus geschaffen worden, der sich begünstigt durch die globalen Strukturen des Imperiums zunächst im Mittelmeerraum in Konkurrenz zu den noch lange weiter bestehenden paganen Religionsformen, und dann nach der Reichsteilung im Jahre 395 und dem im siebten Jahrhundert raschen Vordringen des Islam in der weiterhin bestehenden Osthälfte nach West- und Mitteleuropa verlagern sollte.

Niemand wird ernsthaft bestreiten wollen, dass es sich beim Wortlaut des Symbolums Nicaeno-Constantinopolitanum von 381 um die Übernahme bzw. Modifizierung einer theologischen Vorlage von einer 379 auf Initiative des Bischofs Meletius, dem Wortführer der sogenannten jungnizänischen Theologie, zustande gekommenen Synode der Bischöfe im Osten des Römischen Reiches handelte, die sich versammelten, um über eine Gotteslehre nachzudenken, die sich am Nizänum von 325 orientierten sollte, nachdem der am homöischen Bekenntnis festhaltende Kaiser Valens, der als Mitkaiser seines Bruders Valentinian I. die Osthälfte des Römischen Reiches seit dem 28. März 374 regiert hatte, am 9. August 378 bei der Schlacht von Adrianopel getötet worden war, sei es, dass Bischof Meletius bei dieser Zusammenkunft führender Ostbischöfe im zweiten Halbjahr 379 ein römisches Bekenntnis, das sog. Romanum, vielleicht ursprünglich ein Synodalschreiben des römischen Bischofs Damasus I., umwandelte,⁹⁸² sei es, dass das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum auf ein Taufbekenntnis in Antiochien zurückgeht, aus dem es als Bestätigung des Glaubens von Nizäa unter Berücksichtigung eines unbestimmten römischen Bekenntnisses und unter Einbeziehung wichtiger Anliegen der östlichen Orthodoxie, wie sie Bischof Basileios von Caesarea aus Kappadokien formuliert hatte, entstand, wobei das ursprüngliche nizänische Bekenntnis von 325 auf

⁹⁸² Vgl. Staats, Reinhard, Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel, 175-179; Abramowski, Luise, Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel zu tun?, in: ThPh 67 (1992), 481-513. - Vgl. zum Text des NC und des Synodalbriefes ausführlich Wohlmut, Dekrete, 24-30; der Wortlaut des NC wurde in den Akten des Konzils von Chalkedon 451 verschieden überliefert: im wichtigen griechischen Text der 2. Session dieses Konzils wird Jesus Christus als "ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα" bezeichnet sowie als "γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιος τῷ πατρὶ"; vgl. DH 150.

Anregung seines jüngeren Bruders, nämlich des Bischofs Gregor von Nyssa im dritten Artikel in Bezug auf den Heiligen Geist um den Zusatz der Homotimie, d.h. der Gleichewürdigkeit des Geistes mit Gottvater und Sohn, ergänzt wurde.⁹⁸³

Es fällt allerdings auf, dass sich die Beschlüsse des 381 in Konstantinopel abgehaltenen Konzils hauptsächlich auf die aktuellen theologischen Probleme der Homöousianer und Neunizäner in der Osthälfte des Römischen Imperiums beziehen, obwohl auch Abgesandte aus dem Westen und aus dem traditionell diesem Teil zugeordneten Ägypten an dieser Synode teilnahmen. Damit konnten innerhalb der gesamtkirchlichen Gemeinschaft die Bischöfe des Ostens eine Vorrangstellung behaupten: hatte nämlich das berühmte, den christlichen Glauben zur Staatsreligion erhebende kaiserliche Edikt *cunctos populos*⁹⁸⁴ des Spaniers Theodosius von 380, der von Kaiser Gratian 379 als Augustus über die Osthälfte des Römischen Reiches eingesetzt worden war, in seinem Wortlaut lediglich auf das Bekenntnis des *pontifex Damasus*, d.h. des römischen Bischofs, und auf Petrus, den Nachfolger des mächtigen, am nizänischen Bekenntnis hartnäckig festhaltenden Bischof Athanasios von Alexandrien rekuriert und sich somit auf eine für die Westhälfte typische "Ein-Hypostasen-Lehre" bezogen, so konnte basierend auf der Vorarbeit der beiden aus dem östlichen Kappadokien stammenden bischöflichen Theologen und Freunde Gregors von Nazianz, nämlich der Brüder und späteren Bischöfe Basileios von Caesarea und Gregor von Nyssa, unter dem Schutz Kaiser Theodosius' I. der christliche Monotheismus in einem gemeinsamen Bekenntnis, dem bereits erwähnten Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum von 381, allgemein verbindlich formuliert werden. Von da ab galten nach Canon 1 des Konzils von Konstantinopel genau die christlichen Theologien als häretisch, die im Osten des Römischen Reiches aus der Perspektive der philosophisch Gebildeten beim Bekenntnis zur monotheistischen, eigentlich jüdisch-orientalischen Vorstellung vom Heilshandeln des *einen* Gottes die Orientierung an der griechisch kosmologischen Welterklärung bzw. die Perspektive der (neu-)platonische Philosophie beibehalten wollten, so auch die christlichen Lehren des Aetios und seines Schülers Eunomios sowie die Lehre Photins⁹⁸⁵ - und damit gerade die Varianten der christlichen Gotteslehre, mit denen der ausgesprochen

⁹⁸³ Vgl. Staats, Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen, 116, mit Verweis auf den Kirchenhistoriker Nikephoros Kallistes, der berichtet, "dass Gregor von Nyssa das 'heilige Symbol von Nizäa' im pneumatologischen Teil 'vervollständig' habe".

⁹⁸⁴ Vgl. CTh XVI 1,2 (vom 28.02.380).

⁹⁸⁵ Vgl. DH 150, 151.

gebildete und rhetorisch versierte Philosoph Flavius Claudius Iulianus noch am ehesten etwas hatte anfangen können.

Wie wichtig die anwesenden Kirchenväter des Ostens dieses (nach dem Ersten von Nizäa so benannten) Zweite Ökumenische Konzil und sein Bekenntnis von 381 nahmen, wie es in den Akten eines 451 in Chalcedon abgehaltene Konzils als "Glaube der 150 Väter" erhalten geblieben ist und wie es sich allmählich zunächst im Osten des Römischen Reiches und dann im Westen als alleingültiges christlich-monotheistisches Bekenntnis durchsetzen sollte, belegt der Wortlaut von Canon 3 dieses Konzils: "Der Bischof von Konstantinopel hat den Vorrang der Ehre nach dem Bischof von Rom, denn Konstantinopel ist das neue Rom"⁹⁸⁶.

Warum nicht nur in der Zeit vor diesem Konzil, sondern, wie die bereits erwähnten christlich-apologetischen Schriften gegen den Kaiser Iulianus I. belegen, noch lange danach Julians auf neuplatonischer Basis zu zahlreichen Gelegenheiten souverän zur Sprache gebrachter ἑλληνισμός von den christlichen Bischöfen als Bedrohung des nun dogmatisch verbindlich festgelegten christlichen Bekenntnisses empfunden werden musste, lag auf der Hand, schließlich hatte der an traditionellen paganen Kultformen festhaltende Kaiser nicht nur eine auf der zeitgenössischen Philosophie beruhenden Vorstellung von einer dreifachen, fürsorgenden Gottheit entwickelt, sondern den Bischöfen im Osten des Römischen Reiches auch die Frage aufgegeben, ob es sich beim mühelosen Übergang vom arianischen bzw. homöischen Christentum seiner Zeit zu seiner eigenen Variante einer neuplatonischen Religionsphilosophie überhaupt um eine Konversion im Sinne einer Apostasie⁹⁸⁷, d.h. eines sich bewussten und "böswilligen" Abwendens von maßgeblichen Perspektiven des zeitgenössischen Christentums handelte, wie es ihm Gregor von Nazianz in seinen beiden Invektiven wortgewaltig vorwarf. Vielmehr war es vermutlich gerade die christlich-dogmatische Diskussion um die inhaltliche Fassung des Logos-Begriffes gewesen, die Julians Konversion von einem vagen arianischen Bekenntnis seiner Zeit zum ἑλληνισμός in Gang gebracht hatte, denn Flavius Claudius Iulianus ging ja offensichtlich in Bezug auf den göttlichen Logos den Weg der christlichen

⁹⁸⁶ Wohlmut, Dekrete, 32. Dieser Satz des 3. Canons wurde im Osten nicht nur von den anderen Patriarchaten Alexandrien und Antiochien als Affront empfunden, sondern ebenso von Rom, das den Anspruch Konstantinopels, das "neue Rom" zu sein, niemals anerkannte.

⁹⁸⁷ Vgl. zum Begriff der Apostasie im Römischen Reich Nock, Arthur D., Conversion. The old and the new religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo, London 1961 (Repr. 1965); grundlegend auch Mohr, Hubert, Art. Konversion / Apostasie, in: HrWG, Bd. III, Stuttgart 1993, 436-445.

Interpretation traditioneller paganer Vorstellungen "rückwärts" und bediente sich dabei des Gottes Hermes als Führer⁹⁸⁸.

Wie sehr noch zur Zeit Julians im Osten des Römischen Reiches pagan-philosophisches und philosophisch-christliches Denken eng miteinander verwoben waren, resultierte aus dem Ausbildungsweg wichtiger Verfechter des christlichen Anliegens wie v.a. dem der bereits erwähnten kappadokischen Brüder Basileios und Gregor und ihres ebenfalls aus dieser Provinz stammenden Freundes Gregor von Nazianz. Diese späteren christlichen Bischöfe kannten nicht nur die christlichen Schriften, sondern hatten ähnlich wie ihr "Rivale" Flavius Claudius Iulianus⁹⁸⁹ auch bei so berühmten paganen Rhetoren und Philosophen wie Libanios studiert. Sie versuchten, in ihre metaphysischen Überlegungen die traditionellen platonischen Bildungsgüter aus ihrer je eigenen Perspektive zu reflektieren. Eine hohe rhetorische Bildung und die Nähe zu traditionellen philosophischen Denkweisen ist insbesondere aus den Schriften des mit Gregor von Nazianz eng befreundeten Gregors von Nyssa ersichtlich, dem jüngeren Bruder des weitaus berühmteren Bischofs Basileios von Caesarea in Kappadokien. Gregor konnte nämlich noch im Vorfeld des Konzils von Konstantinopel in seinen frühen Schriften völlig unbefangen und gut neuplatonisch von der "ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν" sprechen, obwohl er sich damit im Widerspruch zur nizänischen Theologie des Alexandriner Athanasios befand, der, wenn er nicht gerade von einem der herrschenden Kaiser aus seiner Bischofsstadt Alexandria verbannt worden war, im Gegensatz zum hochgebildeten Gregor von Nyssa eher in narrativ-mystischer Weise die Einheit des christlichen Logos mit Gottvater betonte und sich damit als einer der ersten maßgeblichen christlichen Theologen im Osten des Römischen Reiches weitgehend von der neuplatonisch-philosophischen Redeweise verabschiedet hatte.

Wollte man also einer weiteren ähnlich spektakulären Zuwendung zu den paganen Traditionen bezüglich des Göttlichen wie die Kaiser Iulianus' I. den Boden entziehen, musste man jedenfalls nach dessen Tod nicht nur den Einigungsprozess im Hinblick auf das Universalität beanspruchende Christentum bzw. die Suche nach einer spezifisch christlichen Gotteslehre energisch vorantreiben, sondern auch Ähnlichkeiten, die Übergänge zur paganen Philosophie ermöglichten, wenn nicht gänzlich vermeiden, so doch auf ein Mindestmaß reduzieren.

⁹⁸⁸ Vgl. Rosen, Kaiser Julian, 140f.

⁹⁸⁹ Vgl. Greg. v. Naz., or. V 39.

Paradoxerweise schien gerade mit der von Gregor von Nazianz wortgewaltig als "Apostasie" bezeichneten Konversion des Kaisers Iulianus der Zeitpunkt für die Christen im Osten des Römischen Reiches gekommen, sich zu einigen: mit dem Tod seines Vorgängers Constantius II. und mit dem allgemeinen Amnestieerlass des neuen Kaisers Iulianus I. vom 21. Februar 362 für alle aufgrund ihres Glaubens Verbannten⁹⁹⁰ war es überraschend allen christlichen Bischöfen erstmals freigestanden, ihre theologischen Erkenntnisse bezüglich der schon 325 gefaßten Grundsatzentscheidung von der Nicht-Geschöpflichkeit des Gottessohnes und damit auch des Heiligen Geistes darzulegen bzw. die göttliche Einheit der drei gleichermaßen ungeschaffenen göttlichen "Personen" angemessen zum Ausdruck zu bringen.

Die Frage, inwiefern der ἑλληρισμός des kaiserlichen Philosophen Flavius Claudius Iulianus direkt oder indirekt einen Einfluss auf den Einigungsprozess der christlichen Bischöfe ausgeübt haben könnte, soll der folgende Blick auf die Zeit *vor* dem Zweiten Ökumenischen Konzil von 381 erhellen. Dabei sind v.a. die Theologien dieser beiden bereits genannten großen kappadokischen Brüder, Denker und Bischöfe Basileios von Caesarea und Gregor von Nyssa zu reflektieren, die zusammen mit Gregor von Nazianz vor und nach der Regierungszeit Kaiser Iulianus' I. maßgeblich am Konsolidierungsprozess des neunizänischen Glaubens beteiligt waren. In diesem Einigungsprozess der christlichen Theologen hinsichtlich der religionsphilosophisch enorm wichtigen Definition des Verhältnisses zwischen Gottvater und seinem Sohn, dem Logos-Christus, sollte aber schon zur Zeit Kaiser Iulianus' I. der eben erwähnte Bischof Athanasios von Alexandrien eine Schlüsselrolle spielen, der mit dem auf Betreiben Kaiser Constantius' II. zustande gekommenen äußerst schlichten homöischen Reichsbekenntnis von 359/360 wie viele andere Bischöfe seiner Zeit nicht einverstanden gewesen war.

4.2.2 Zu den christlichen Gotteslehren nach der Doppelsynode von Rimini / Seleukia und Konstantinopel von 359/360

Anders als sein Vorgänger Constantius II. fand es Kaiser Iulianus I. unter seiner Würde, sich mit der Durchsetzung eines einheitliches christliches Reichsdogmas zu beschäftigen. Wie für die christlichen Bischöfe war es aber auch für ihn klar, dass die von Kaiser Constantius II. erzwungene Einheit der bischöflichen Teilkirchen im Osten des Römischen Reiches nicht durchzusetzen war: dort war die

⁹⁹⁰ Vgl. Amm. Marc., XXII 5,3.

Diskussion um die richtige Fassung der ontologischen Beziehung des Logos Christus zu dem als transzendent angenommenen Gottvater weder mit dem "ὁμοούσιος" des Konzils von Nizäa, auf dem Kaiser Konstantin bestanden hatte, noch mit der homöischen Kompromissformel von Rimini/Seleukia und Konstantinopel 359/360, die auf dem bewussten Verzicht der in den Kontroversen der christlichen Bischöfe und Theologen polemisch aufgeladenen philosophischen Begrifflichkeiten "οὐσία" und "ὑπόστασις" basierte, mit denen üblicherweise ontologische Verhältnisse in Bezug auf Transzendenz und Immanenz ausgesagt wurden, keineswegs beendet. Vielmehr teilte sich schon bald die von Constantius II. erzwungene Einheit der Bischöfe in vier Gruppierungen, die jeweils ihre eigene theologische Position durchsetzen wollten, nämlich in die Neuarier um Aetios und Eunomios, die, seit Kaiser Iulianus I. begünstigt,⁹⁹¹ versuchten, eine eigene Kirche aufzubauen, sowie in die strengerer bzw. gemäßigeren Homöousianer wie Apollinaris von Laodicea bzw. die Eustathianer-Gemeinde um Paulinos von Antiochien, ferner in eine Gruppe von überzeugten Homöern, die am reichseinheitlichen Dogma Constantius' II. festhalten wollten, und schließlich in eine vierte größere Partei, die zwar bisher die homöische Position Constantius' II. vertreten hatte, aber die erzwungene Friedenspolitik des früheren Kaisers v.a. gegenüber den Anhomöern um Aetios und Eunomios für gescheitert hielt. Allerdings war diese letzte Gruppe bezüglich ihres Bekenntnisses keineswegs homogen, sondern suchte sowohl nach einer theologischen Orientierung als auch nach einer angemessenen Sprechweise. Zu ihr gehörten all diejenigen, die von Anfang an gegen das homöische Reichsdogma gewesen waren und die ab 358 eine homöousinische Position vertreten hatten.⁹⁹²

Um die Einigung im Hinblick auf die christliche Gotteslehre im Osten des Römischen Reiches bemühte sich als erster der bereits 328 mit dreiunddreißig Jahren zum Bischof der Bildungsmetropole und Hafenstadt Alexandrien gewählte, am nizänischen Christentum hartnäckig festhaltende Athanasios, der aufgrund des Toleranzedikts Kaiser Iulianus' I. schon im Februar 362 in seine Bischofsstadt zurückgekehrt war. Ihm sollte es gelingen, von Ägypten aus wenigstens in den für das Christentum immens bedeutenden Regionen des Oströmischen Reiches, nämlich in den Metropolen Alexandrien und Antiochien, auf eine gemeinsame Erklärung der Bischöfe bezüglich der christlichen Gotteslehre hinzuarbeiten.

⁹⁹¹ Vgl. Brennecke, Studien zur Geschichte der Homöer, 112-114.

⁹⁹² Vgl. Drecoll, Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea, 16.

4.2.2.1 Bischof Athanasios und Kaiser Iulianus I.

4.2.2.1.1 Zur Gotteslehre und soteriologischen Theologie des Athanasios

Anders als Clemens und Origenes von Alexandrien vor ihm oder verglichen mit dem etwa zeitgleich wirkenden Bischof Eusebios von Caesarea war der gesellschaftliche Aufsteiger Athanasios, der trotz seiner paganen Herkunft nur für kurze Zeit eine gehobene Ausbildung im Sinne einer "ἐγκύκλιος παιδεία" genossen hatte,⁹⁹³ aufgrund seiner christlichen Studien, die er seit seinem achtzehnten Lebensjahr bei seinem bischöflichen Mentor Alexander von Alexandrien absolvierte, nicht in erster Linie ein philosophisch scharfer Denker,⁹⁹⁴ vielmehr zeichnete sich der am 18. Juni 328 zum Nachfolger seines Bischofs Gewählte⁹⁹⁵ außer durch Machtbewusstsein und Organisationstalent v.a. durch eine tiefe mystische Frömmigkeit aus. Weil er bereits 325 als Bischof Alexanders Sekretär und Diakon am Konzil von Nizäa teilgenommen hatte, war Athanasios wie kaum ein anderer der späteren östlichen Bischöfe von Anfang an unmittelbar in die Auseinandersetzung um die von der platonischen Ontologie stark beeinflussten Lehre des Presbyters Areios mit einbezogen.⁹⁹⁶ Vielleicht stellt deshalb seine Theologie anders als die subordinatianische Lehre seines Rivalen Eusebios von Caesarea, den er als geistigen Führer der Anhänger des Areios empfand,⁹⁹⁷ primär keinen weiteren an der platonischen Philosophie orientierten Versuch einer kosmologischen Welterklärung dar. Vielmehr betont Athanasios vor allem in seinem Doppelwerk *Contra gentes* und *De incarnatione Verbi* außer der Gleichheit und Einheit des Sohnes mit Gottvater die Notwendigkeit der soteriologischen Qualität des christlichen Logos in Bezug auf Mensch und Schöpfung: so bezeichnete Athanasios in bildhafter Sprache den Logos Christus als das "unveränderliche Bild des Vaters"⁹⁹⁸, von diesem gezeugt, nicht geschaffen⁹⁹⁹. Weil der Gezeugte dem Zeugenden somit nicht unähnlich sein kann, ist

⁹⁹³ Vgl. Greg. v. Naz., or. XXI 6.

⁹⁹⁴ Vgl. hierzu schon Schwartz, Eduard, Kaiser Constantin und die christliche Kirche, Leipzig u.a. 1936, 147-149 (vgl. den Wortlaut der 1. Aufl. 1913, 158-160); Vogt, Joseph, Constantin der Große und sein Jahrhundert, München 1960, 200f.; vgl. auch Tetz, Martin, Zur Biographie des Athanasios von Alexandrien, in: ZKG 90 (1979), 304-338, 24f.; Ders., Art. Athanasios von Alexandrien, in: TRE IV, Berlin u.a. 1979, 339-349.

⁹⁹⁵ Seine Wahl durch nur sechs oder sieben Bischöfe war allerdings umstritten; vgl. Athan., apol. sec. 6,5f.; Soz. II 17,4; Philostorg. HE II 11.

⁹⁹⁶ Vgl. Tetz, Martin, Zur Biographie des Athanasios von Alexandrien, in: ZKG 90 (1979), 304-338.

⁹⁹⁷ Vgl. Bienert, Wolfgang A., Athanasios von Alexandrien. Kirchenvater der einen Christenheit, in: Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit. Festgabe für Hermann Josef Sieben / hg. v. Johannes Arnold u.a., Paderborn u.a. 2004, 167-188, 168.

⁹⁹⁸ Vgl. Athan., or. *contra gentes* 41 (BKV; 1,31), 104

⁹⁹⁹ Vgl. Athan., or. *ad. Arian. II* (BKV; 1,13), 314-318.

der Logos kein anderer Gott.¹⁰⁰⁰ Athanasios betonte darüber hinaus in seiner Schrift *De incarnatione Verbi*, dass der Gott Logos mit der Inkarnation in Jesus von Nazareth nicht an eine körperliche Existenz gebunden sei, sondern aufgrund seiner Fürsorge innerhalb und außerhalb der Welt alle Dinge belebe, d.h. auf mystische Weise alles gleichermaßen durchdringe, somit alles umfasse und wiederum nicht umfasse und nur im göttlichen Vater allein ganz im Ganzen sei.¹⁰⁰¹ Für Athanasios ist damit gemäß Joh 14,10 der Logos im Vater, wie der Vater in ihm ist, und zwar in einem gleich ewigen, unvergänglichen und immateriellen Sinne. Zusammen mit dem Vater habe der Logos Christus das Universum geschaffen, wobei der Sohn von der Schöpferkraft des Vaters in keiner Weise ausgeschlossen sei.¹⁰⁰² Obwohl der Logos demnach zwar wesensgleich mit dem Schöpfer zu denken ist, blieb er im Verständnis des Athanasios gegenüber der Schöpfung eigenständig, weil er sich aus Erbarmen herablässt, einen menschlichen Leib anzunehmen, und diesen, um die sündige Menschheit vor dem Tode zu retten, Gottvater darbringt.¹⁰⁰³ Auf diese - eher pragmatisch-soteriologische als philosophisch-ontologische Art und Weise - sind für Athanasios Vater und Sohn gleichen Wesens, denn: "Die Gottheit des Sohnes ist die des Vaters und sie ist im Sohne"¹⁰⁰⁴. Darüber hinaus ist für Athanasios der Logos Christus "wahrer Mensch und wahrer Gott", da er bei seiner jungfräulichen Geburt von seiner Mutter Maria gemäß Joh 1,14 alles mitbekam, was ihn bei der Inkarnation zum "wahren" Menschen werden ließ.¹⁰⁰⁵ Nur auf diese Weise konnte der Logos Christus die Menschen von ihrer an die materielle Existenzweise gebundenen Sündhaftigkeit bzw. Sterblichkeit erlösen, so Athanasios.

Der Bischof von Alexandrien hatte sich also bereits vor der Regierungszeit Kaiser Iulianus' I. mit seiner Betonung des soteriologischen Aspekts bezüglich des christlichen Logos von der populären neuplatonischen Philosophie bzw. der allgemein angenommenen Stufung des Göttlichen distanziert. Darüber hinaus deutete Athanasios im Bestreben, den Logos, der als menschliche Inkarnation zu einem bestimmten Zeitpunkt in die Welt kommt, plausibel zu machen, sogar das zum allgemeinen Bildungsgut der Antike gehörende berühmte Dictum im Timaios, das den Kosmos vom göttlichen Weltenordner, dem Demiurgen, nach idealen Mustern

¹⁰⁰⁰ Kol 2,9: "Denn in ihm [Christus – U.H.] wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig."

¹⁰⁰¹ Vgl. Athan., *De incarnatione Verbi* 17 (ed. E.P. Meijering).

¹⁰⁰² Vgl. Athan., *De incarnatione Verbi* 8 (ed. E.P. Meijering).

¹⁰⁰³ Vgl. Athan., *De incarnatione Verbi* 8 (ed. E.P. Meijering).

¹⁰⁰⁴ Vgl. Athan., *or. ad. Arian. III* 5 (BKV; 1, 13), 248.

¹⁰⁰⁵ Vgl. Athan. *or. ad. Arian. III* 30 (BKV; 1,13), 485; Joh 1,14: "Denn das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt."

geschaffen vorstellt, in einem spezifisch christlichen Sinn um:¹⁰⁰⁶ lautete nämlich der ursprüngliche Wortlaut bei Platon, mit dem erklärt wurde, weshalb der göttliche Demiurg bzw. Schöpfer die Welt erschaffen hat, "λέγωμεν δὴ δι' ἡντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τὸδε ὁ συνιστὰς συνέστησεν ἀγαθός ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενός οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος"¹⁰⁰⁷ ("so wollen wir denn sagen, welchen Grund den, der dieses All zusammenfügte, zu dieser seiner Wirksamkeit bewogen hat. Er war gut, und in einem Guten entsteht niemals Missgunst"), so zitierte Athanasios diesen Satz in seiner Schrift *De incarnatione Verbi* folgendermaßen: "ὁ θεὸς γὰρ ἀγαθός ἐστιν, μᾶλλον δὲ πηγὴ τῆς ἀγαθότητος ὑπάρχει ἀγαθῷ δὲ περὶ οὐδενός ἄν γένοιτο φθόνος"¹⁰⁰⁸. Damit hatte Athanasios, um die *creatio ex nihilo* durch das Wort Gottes, den in Christus inkarnierten Logos, mit "ὄθεν οὐδενὶ τοῦ εἶναι φθονήσας ἔξ οὐκ ὄντων τὰ πάντα πεποίηκεν διὰ τοῦ ἰδίου Λόγου τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ"¹⁰⁰⁹ aussagen zu können, den Sinn des ursprünglichen platonischen Dictums allerdings grundlegend verändert: der christliche Bischof verstand den θεὸς ἀγαθός, d.h. einen personalen Gott, in einem ethisch-moralischen Sinne als "gut" oder "gütig", während Platon mit dem apersonalen Abstraktum "ἀγαθόν" dasjenige bezeichnet hatte, welches den Zweck, zu dem es existiert, auf bestmögliche Weise erfüllt. Im Timaios Platons war nämlich der Demiurg mit der Eigenschaft "gut" bezeichnet worden, weil er an der allen Wesen vorausgehenden abstrakten Idee des Guten, am ἀγαθόν, Teil hat, d.h. an der Idee, die über alles Sein an Würde und Kraft hinausragt, wie sie Platon im Buch VI der Politeia (504e-511d) beschrieben hatte. War platonisch also vor bzw. über dem θεὸς ἀγαθός ein unpersönliches ἀγαθόν als höchstes transzendentes Prinzip stets mitgedacht worden, so ließ Athanasios diese Ebene bewusst aus,¹⁰¹⁰ weil es für ihn als christlichen Theologen keine neuplatonisch gestufte Göttlichkeit geben konnte, die ihren Ursprung in einer überseienden apersonalen Idee des Guten, eben im ἀγαθόν, hatte.

In ähnlicher Weise wie Athanasios war ja schon sein Zeitgenosse Eusebios von Caesarea verfahren, der aus Plotins Enneaden V 1, von dessen Schüler Porphyrios mit

¹⁰⁰⁶ Vgl. zum Folgenden Dörrie, Was ist "spätantiker Platonismus"?, 516f.

¹⁰⁰⁷ Tim. 29e.

¹⁰⁰⁸ "Gott ist nämlich gut, oder besser: er ist die Quelle der Güte; in einem Guten nun könnte in keinerlei Hinsicht Missgunst entstehen", so übersetzt v. Meijering, Eginhard P., in: Athanasius, *De incarnatione Verbi*, 3, 13-16, Amsterdam 1989, 50.

¹⁰⁰⁹ "Daher missgönnte er keinem Wesen das Dasein und hat alle Dinge aus dem Nichts erschaffen durch sein eigenes Wort, unseren Herrn Jesus Christus", Athan., *De incarnatione Verbi* 3, 13-16 (Übers. E.P. Meijering).

¹⁰¹⁰ Dörrie, Was ist "spätantiker Platonismus"?, 517.

dem Titel "Περὶ τῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων" versehen, zitiert hatte, und dabei zwar die Rühmung des seienden νοῦς als des Schöpfers übernahm, aber in keiner Weise erwähnte, dass über diesem gemäß der platonischen Tradition noch das überseiende Eine stand, das Plotin *nicht* mit dem νοῦς gleichgesetzt hatte.¹⁰¹¹ Athanasios blieb aber im Gegensatz zu seinem theologischen Rivalen Eusebios nicht bei dieser antropomorphen Reduktion des neuplatonischen Gottesbegriffes stehen, sondern erklärte darüber hinaus in seiner Schrift *De incarnatione Verbi* die Frage nach der Ursache (αἰτία), die den Schöpfer bewegt, sich der Welt zuzuwenden, in einer christlich-soteriologischen und damit der neuplatonischen Erklärung der Emanation des Göttlichen genau entgegengesetzten Richtung: bei Athanasios ist es nämlich die menschliche Schuld, die das Heilshandeln Gottes in Form des im Menschen Jesus von Nazareth inkarnierten Logos in die Welt *herabruft*: "ἀνάγκη γὰρ ἡμᾶς λέγοντας περὶ τῆς εἰς ἡμᾶς ἐπιφανείας τοῦ Ἐωτῆρος, λέγειν καὶ περὶ τῆς ἀνθρώπων ἀρχῆς, ἵνα γινώσκῃς ὅτι ἡ ἡμῶν αἰτία ἐκείνω γέγονε πρόφασις τῆς καθόδου"¹⁰¹². Dies ist allerdings eine Vorstellung, die im Kontext der zeitgenössischen Philosophie völlig undenkbar war, denn Plotin hatte ja der menschlichen Erlösungssehnsucht im Gedanken vom *Aufstieg* der Seele Rechnung getragen (Enn. VI 9,9,33); später sollte Porphyrios, der Schüler Plotins, in dieser Aufwärtsbewegung der Seele zum Göttlichen sogar die einzige Möglichkeit zur σωτηρία sehen: "μόνη σωτηρία ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐπιστροφή"¹⁰¹³. Ein solcher Ansatz war aber nach der christlichen Gottesvorstellung des Athanasios schlicht unmöglich, denn ein wie immer auch aus eigener Kraft bewerkstelligter Aufstieg zum Göttlichen musste einer Selbsterlösung des Menschen gleichkommen.

Athanasios brach somit in dreifacher Weise mit der zeitgenössischen Philosophie: das höchste göttliche Prinzip ist bei Athanasios im Unterschied zum Platonismus nicht die Idee des überseienden Einen und Guten als letzte begründende Ursache, von der ausgehend und teilhabend der Demiurg in der Welt wirkt, sondern an höchster Stelle steht bei Athanasios nun der personal gedachte Gott. Darüber

¹⁰¹¹ Vgl. Dörrie, Heinrich, Wie stellten die frühchristlichen Theologen des 2.-4. Jahrhunderts ihren Lesern die "Griechische Weisheit" (= den Platonismus) dar?, in: ThPh 1 (1981), 1-46, 33.

¹⁰¹² "Denn wir müssen, wenn wir über die Erscheinung des Heilandes unter uns sprechen, auch über den Anfang der Menschen sprechen, damit du erkennst, dass unsere Schuld für ihn der Anlass für die Herabkunft wurde", Athan., *De incarnatione Verbi*, 4, 3-11 (Übers. Meijering). – Vgl. hierzu (den zumindest im Hinblick auf die neuplatonisch prinzipiell unmögliche Rückwendung des höchsten göttlichen Prinzips zur materiellen Existenz des Menschen nicht stichhaltigen Einwand) von Meijering, Eginhard P., Wie platonisierten die Christen?, in: VChr 28 (1974), 15-28, 22f., dass Athanasios diesen Satz aus Tim. 29 in seinem Doppelwerk *Contra gentes – De incarnatione Verbi* zweimal zitiert, nämlich auch in *Contra gentes* 41, wo Athanasios den Satz anfügt, dass Gott den Menschen erschaffen habe, um ihm seine Menschenliebe zu erweisen.

¹⁰¹³ Porph., Marc. 24.

hinaus wird dieser personale Gott im völligen Gegensatz zum neuplatonischen Grundsatz eines Plotins oder des später von Flavius Claudius Iulianus hoch verehrten Jamblichos, wonach das Niedere und das Geringere, also die tieferstehenden Wesen und Hypostasen, nicht auf das höherstehende Immaterielle einwirken kann,¹⁰¹⁴ von der Schuld der Menschen veranlasst, sich gnadenhaft zurück- und seinen menschlichen Geschöpfen zuzuwenden,¹⁰¹⁵ also in einem moralisch begütigenden Sinne rettend in die Welt des Geschaffenen einzugreifen. Als dritter Widerspruch zur zeitgenössischen Philosophie sollte hinzu kommen, dass Athanasios den Hypostasenbegriff, den er der zu seiner Zeit dominierenden neuplatonischen Philosophie entnommen hatte und der im allgemeinen Sprachgebrauch immer schon eine Stufenordnung implizierte, spätestens 362 bei einer Synode in Alexandrien im Sinne einer Ordnung auf gleicher Ebene akzeptierte, um im sogenannten *Tomus ad Antiochenos* die Einheit des christlichen Logos mit Gott Vater erklären zu können. Dies soll im Folgenden näher erläutert werden.

4.2.2.1.2 Der *Tomus ad Antiochenos* des Bischofs Athanasios

Bischof Athanasios war bestrebt, von Alexandrien aus die Einheit der christlichen Teilkirche Ägyptens unter Wahrung des nizänischen Glaubens energisch voranzutreiben. Für seine Überzeugungen sollte der streitbare Theologe insgesamt fünf Mal ins Exil geschickt werden; das erste Mal, als er sich weigerte, den ehemals alexandrinischen Presbyter Areios auf Wunsch Kaiser Konstantins wieder in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen. Später befand sich Athanasios beinahe während der gesamten Zeit der acht Jahre dauernden Alleinherrschaft Constantius' II. im Exil, um von einem sicheren Versteck in der ägyptischen Wüste aus das zähe Ringen seiner Mitbischöfe bezüglich einer verbindlichen Fassung der christlichen Gotteslehre bis zu dem aufgrund kaiserlicher Protektion beschlossenen homöischen Bekenntnis der Synode von Konstantinopel im Jahr 360 mitzuverfolgen.¹⁰¹⁶

Angesichts der paganen Restaurationspolitik Kaiser Iulianus' I. blieb der sonst so hartnäckige Homoousianer Athanasios in der immer drängender werdenden Frage der Gotteslehre im Interesse der Wahrung und Verbreitung des christlichen Glaubens

¹⁰¹⁴ Vgl. Iamblichus, *De mysteriis*, I 8,26 u. I 11,37. – Jamblichos greift eine allgemeine neuplatonische Vorstellung auf, die dem Verständnis Plotins von der Beziehung der jeweils übergeordneten Hypostase zur nachfolgenden Seinsstufe entspricht, vgl. Plotin, *Enn.* VI 8, 10, 30-38, und die sich bereits bei Platon in Bezug auf das Intelligible findet, vgl. Platon, *Phaid.* 78d; 80b, *Conv.* 211b, *Tim.* 52a.

¹⁰¹⁵ Vgl. Dörrie, *Was ist "spätantiker Platonismus"?*, 517f.

¹⁰¹⁶ Vgl. Just, *Imperator et Episcopus*, 63.

allerdings kompromissbereit: als der Bischof von Alexandrien aufgrund des allgemeinen Amnestieerlasses Kaiser Iulianus' I. vom 21. Februar 362¹⁰¹⁷ endlich nach Alexandrien zurückgekehrt war, hatte er dort vermutlich schon im April desselben Jahres¹⁰¹⁸ eine Synode einberufen, mit dem Ziel, über Ägypten hinaus den nizänischen Glauben als den allein gültigen durchzusetzen. Zuvor hatten sich bereits die in die Wüste von Thebais verbannten nun ebenfalls von Kaiser Iulianus begnadigten Bischöfe Eusebios von Vercelli, Lucifer von Calaris und Asterios von Petra getroffen, um sich über die neue religionspolitische Lage zugunsten der Reorganisation der Bischofskirchen auf der Basis des nizänischen Glaubens zu verständigen.¹⁰¹⁹ Während Lucifer direkt nach Antiochien reiste, wo er Paulinos, den Vorsteher der altnizänischen Gemeinde, eigenmächtig und damit unkanonisch zum Bischof weihte,¹⁰²⁰ begaben sich Asterios und Eusebios zu Athanasios nach Ägypten, um dort an einer Synode teilzunehmen, zu der auch je zwei Diakone des Lucifer und des Paulinos sowie Mönche des Apollinaris von Laodicea und Teilnehmer der meletianischen Gemeinde aus Antiochien gesandt worden waren.¹⁰²¹

Wie erläutert, betonte Athanasios, der also bereits im Frühjahr 362 während der Regierungszeit Kaiser Iulianus' I. eine Übereinstimmung der Bischöfe hinsichtlich der christlichen Gotteslehre herstellen bzw. unterschiedliche theologische Positionen durch den Rekurs auf das nizänische Bekenntnis in Einklang bringen wollte,¹⁰²² in erster Linie die soteriologische Bedeutung des christlichen Glaubens, um in ontologischer Hinsicht die christlich-trinitarische Gottheit bestehend aus Vater, Sohn und Heiligen Geist auf eine einzige zugrunde liegende göttliche Wesenheit zurückzuführen, ohne sich jedoch explizit auf eine "Ein-Hypostasen-" oder "Drei-Hypostasen-Theologie" festzulegen. Ihm war offensichtlich bewusst, dass er die vielen Bischöfe, die sich mehr oder weniger freiwillig der arianisch-homöischen Religionspolitik Kaiser Constantius' II. gefügt hatten, im Hinblick auf das nizänische Bekenntnis nur einen konnte, wenn er selbst lediglich elementare Bedingungen stellte, denn neben Alexandrien, wo der homöische Bischof Georgios kurz vor der

¹⁰¹⁷ Vgl. Amm. Marc., XXII 5,3. – Athanasios hatte bei seiner Rückkehr nach Alexandrien keinen Konkurrenten mehr, weil der homöische Bischof Georgios kurz zuvor vom alexandrinischen Mob gelyncht worden war; vgl. Amm. Marc., XX 3-11 u. Iul., ep. 53 ed. Weis.

¹⁰¹⁸ Zur Datierung vgl. Tetz, Martin, Über nikäische Orthodoxie. Der sog. Tomos ad Antiochenos des Athanasios von Alexandrien, in: ZNW 66 (1975), 194-222, 196.

¹⁰¹⁹ Vgl. Ruf., HE X 28f.; Socr., HE III 5; Soz., HE 12,1; Thdt., HE III 4,2.

¹⁰²⁰ Vgl. Ruf., HE X 28.31; Socr., HE III 6; Soz., HE V 12,2; Thdt., HE III 5,1.

¹⁰²¹ Vgl. Ruf., HE 29f.; Socr., HE III 7; Soz., HE V 12,3f.; Tom. 9,3; Tom. 5f..

¹⁰²² Vgl. Tetz, Athanasios von Alexandrien, 14.

Rückkehr des Athanasios umgebracht worden war,¹⁰²³ hatte sich der homöische Arianismus v.a. in den so wichtigen Städten Konstantinopel und Antiochia verbreiten können. Die kleine Synode, die Athanasios um sich versammelte, sollte deshalb in Erfahrung bringen, ob sich mit den einfachen Forderungen, das nizänische Glaubensbekenntnis anzuerkennen und den Arianismus zu verwerfen sowie mit der Verurteilung der Ansicht der sog. "Pneumatochen", der Heilige Geist sei ein Geschöpf und von der οὐσία Christi getrennt, auch andere theologische Gruppierungen für eine größere Kirchengemeinschaft gewinnen ließen. Athanasios dachte in diesem Zusammenhang in erster Linie an die verschiedenen christlichen Fraktionen der syrischen Metropole Antiochia, wo es eine kleine altnizänische Gemeinde um Paulinos gab, die in ähnlicher Weise wie die Theologen im Westen des Römischen Reiches und wie Athanasios selbst, der nicht zuletzt aufgrund seiner zahlreichen Verbannungen mit diesen in Kontakt stand, auch von *einem* göttlichen Wesen und *einer* Hypostase Gottes sprach. Am zahlreichsten war in Antiochien aber die Anhängerschaft des Meletius, des späteren Wortführers der sog. jung- oder neunizänischen Theologie im Vorfeld des 381 in Konstantinopel abgehaltenen Zweiten Ökumenischen Konzils. Die von ihr vertretene Richtung der christlichen Gotteslehre billigte mit Meletius als ihrem Sprecher Gottvater, Sohn und Heiligem Geist je eine Hypostase und damit zumindest indirekt nach dem allgemeinen Sprachgebrauch auch eine je eigene οὐσία zu, war aber im Hinblick auf den damit implizierten, von der neuplatonischen Stufung des Göttlichen abgeleiteten Subordinationsgedanken wesentlich weiter entfernt als die Anhänger des Euzoios, dessen theologische Meinung eher den Vorstellungen des Kaisers entsprach, so dass er von Constantius II. anstelle des Meletius zum Bischof von Antiochia erhoben wurde.¹⁰²⁴

Während man bei dieser im Frühjahr 362 abgehaltenen Synode in Alexandrien die Lehre des Bischofs und Pneumatochen Eustathius von Sebaste, der Heilige Geist sei geschaffen und von der οὐσία des christlichen Logos getrennt, mit dem Anathema belegte, entschied man schließlich, die "Drei-Hypostasen-Lehre" der Gemeinde um Bischof Meletius in Antiochien als orthodox zu akzeptieren, weil diese christliche Gemeinschaft versicherte, dass mit den *drei* Hypostasen Gottes lediglich der Glaube an *eine* heilige, *real* existierende *Trias* im Gegensatz zu einer lediglich *nominell*

¹⁰²³ Vgl. Iul., ep.53 ed. Weis; dazu Amm. Marc., XXII 11,3ff.; Soz., V 7,8; Socr., III 2.

¹⁰²⁴ Vgl. zu den näheren Umständen der Berufung bzw. der Absetzung des Meletius Brennecke, Studien zur Geschichte der Homöer, 66-81.

angenommenen *Trinität* gemeint sei. Zwar war auf diese Weise der Bekenntnistext einer Synode von Serdica, das sogenannte Serdicense von 342, das das Symbolum von Nizäa im Sinne einer "Ein-Hypostasen-Lehre" interpretiert hatte,¹⁰²⁵ preisgegeben worden, aber Athanasios konnte so über Ägypten hinaus eine Einigung hinsichtlich der christlichen Theologie erzielen. Dies geht aus dem *Tomus ad Antiochenos* hervor, dem Schreiben des Bischofs Athanasios von Alexandrien im Namen der Synode von 362, welches die Verhandlungsergebnisse einer kleineren Nachsynode schriftlich zusammenfasste. Dieser *Tomus* war an die den Eustathianern nahestehenden antiochenischen Bischöfe Eusebios von Vercelli, Lucifer von Calaris, Asterios von Petra, Kymatios von Palta und Anatolios von Beröa gerichtet,¹⁰²⁶ die als Teilnehmer der Synode zugleich die Überbringer des Briefes und die Vermittler in Antiochien waren, er stellte durch die Anerkennung des "ὁμοούσιος" von Nizäa die Bedingung für diese Einigung dar. So waren sogar die altnizänischen Theologen um Athanasios nun bereit, von der Verurteilung der auf der Theologie des Origenes basierenden und im Osten des Römischen Reiches weit verbreiteten Varianten der "Drei-Hypostasen-Lehre" bezüglich der christlichen Trinität Abstand zu nehmen.¹⁰²⁷

Auch wenn der römische Rhetor und hervorragende Lehrer der Grammatik und Dialektik Marius Victorinus, der aufgrund des Unterrichts- und Rhetorenedikts Kaiser Iulianus' I. seine Lehrtätigkeit als Rhetor in Rom hatte aufgeben müssen,¹⁰²⁸ mit der Formulierung "ἐκ μιᾶς οὐσίας τρεῖς εἶναι τὰς ὑποστάσεις" eine ihm bekannte griechische Quelle zitiert, die er bereits 360/361 für die Westhälfte des Römischen Imperiums in die lateinische Sprache mit "*de una substantia tres subsistentias esse*" übertragen hatte,¹⁰²⁹ war es im theologisch bedeutenderen Osten des Römischen Reiches als erster der einflussreiche Bischof Athanasios von Alexandrien, der 362 im *Tomus ad Antiochenos* die gegenseitige Anerkennung des "ὁμοούσιος" von Nizäa, d.h.

¹⁰²⁵ In Abgrenzung zu den illyrischen "Arianern" formulierte das Serdicense die *eine* Hypostase von Vater, Sohn und Heiligem Geist, wobei zu beachten ist, dass das Original dieses Dokuments, das Theodoretos in griechischer Sprache überliefert hat, in Latein abgefasst war und "*una substantia*" anstelle vom griechischen "ὁμοούσιος" hatte, eine Formulierung, die zur Abgrenzung gegenüber den Arianern als "μία ὑπόστασις" interpretiert werden konnte; vgl. Tetz, *Über nikäische Orthodoxie*, 203.

¹⁰²⁶ Vgl. Tetz, *Über nikäische Orthodoxie*, 196f.

¹⁰²⁷ Vgl. Athan., Tom. 3 PG 26, 797 C-800 A; Tom. 5 f. PG 26, 801 A-804 A.

¹⁰²⁸ Vgl. Aug., Conf. VIII 2,3-5,10.

¹⁰²⁹ Vgl. Marius Victorinus, Adv. Ar. III 4 (griech.), II 4 (lt.) (CSEL 83/1, 178,51f.; 198,38f.); zur Frage der Herkunft dieser Formel bei Marius Victorinus vgl. Ritter, Martin A., *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils* (FKDG; 15), Göttingen 1965, 285 Anm. 2, 288f., Anm. 4; Abramowski, Luise, *Trinitarische und christologische Hypostasenformeln*, in: ThPh 54 (1979), 38-49, 44, Anm. 25; Ulrich, Jörg, *Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums* (PTS; 39), Berlin u.a. 1994, 255-258; Hammerstaedt, Jürgen, Art. Hypostasis, in: RAC, Bd. XVI, Stuttgart 1994, 986-1035, 995f.

nach Auffassung zeitgenössischer Theologen einer "Ein-Hypostasen-Lehre", und einer "Drei-Hypostasen-Lehre", mit der bis dahin alle anderen außer der nizänischen Theologen in mehr oder weniger deutlicher Abstufung stets den subordinatianischen Aspekt der Trinität betont hatten, erwirkt hatte.

Athanasios, der nach wie vor die soteriologische Bedeutung des christlichen Logos betonte, hatte damit das Zugeständnis an die philosophische und christliche Gewohnheit seiner Zeit gemacht, von göttlichen Hypostasen zu sprechen, indem er einräumte, dass es sowohl möglich sei, von τρεῖς ὑποστάσεις hinsichtlich des Glaubens an den dreieinigen Gott beim Bekenntnis der μία θεότης und des ὁμοούσιος zu sprechen, als auch οὐσία und ὑποστάσις im griechischen Osten nach dem üblichen Sprachgebrauch gleichzusetzen bzw. keine Differenzierung dieser Begriffe vorzunehmen.¹⁰³⁰ Bischof Athanasios war also im Begriff, auf eine Einigung der Ostbischöfe hinzuwirken, als ihn Kaiser Iulianus I. in seine vierte Verbannung schickte.

4.2.2.1.3 Die vierte Verbannung des Athanasios durch Kaiser Iulianus I.

Auch wenn Kaiser Iulianus I., der wohl insgeheim darauf gehofft hatte, dass die Bischöfe mit ihrem Streit um die rechte Gotteslehre im Osten des Reiches die Einigkeit der christlichen Gesamtkirche eher schwächen würden, wenn er alle, die von seinem Vorgänger Constantius II. aus Gründen des religiösen Bekenntnisses verbannt worden waren, zurückkehren ließe und damit die Privilegierung einer bestimmten christlich-theologischen Richtung aufhob,¹⁰³¹ sicherlich nicht im Einzelnen über den Fortgang der christlich-dogmatischen Diskussion in Alexandria bzw. Antiochia informiert sein konnte, so erachtete er jedenfalls den Erfolg des eigenmächtigen, im Hinblick auf die bischöflichen Teilkirchen konsensstiftenden Athanasios, der schon lange darin geübt war, den Rang des jeweiligen Herrschers als *pontifex maximus* schlichtweg zu ignorieren und, Christen wie Pagane beeindruckend,¹⁰³² seine eigene Religions-, Kirchen- und Machtpolitik zu betreiben, als so wichtig, dass er diesen äußerst selbstbewussten christlichen Bischof unter dem

¹⁰³⁰ Vgl. Hammerstaedt, Art. Hypostasis, 1017-1020.

¹⁰³¹ Vgl. Amm. Marc., XXII 5,3.

¹⁰³² "Als eine Art Gegenkaiser nahm er (Athanasios – U.H.) den Typ der großen römischen Päpste vorweg", so Gentz, Günther, Art. Athanasios, in: RAC, Bd.1, Stuttgart 1950, 860-865, 865.

Vorwand, dieser habe sich eigenmächtig aus der Verbannung zurückbegeben,¹⁰³³ am 24. Oktober 362 in sein viertes Exil schickte.¹⁰³⁴ Der Zorn des Kaisers auf Athanasios bzw. gegen die Alexandriner, die es gewagt hatten, sich nach diesem ersten Verbannungsedikt für ihren Bischof einzusetzen,¹⁰³⁵ konnte kaum deshalb so sehr entflammt worden sein, weil Athanasios es fertig gebracht hatte, griechische Frauen der Oberschicht zu taufen.¹⁰³⁶ Vielmehr konnte es Iulianus I. sicherlich kaum entgangen sein, dass führende Kräfte der bisher zerstrittenen bischöflichen Teilkirchen in Antiochien, einer Weltstadt, in der verschiedene christliche Lehren mit paganen Kulturen konkurrierten, angesichts seiner bis dahin nach außen hin toleranten Religionspolitik dabei waren, auf Initiative des mächtigen Bischofs von Alexandrien im dogmatischen Streit um die christliche Gotteslehre auf eine Einigung hinzuarbeiten, schließlich befand sich der Kaiser ja selbst, als Athanasios seinen *Tomus ad Antiochenos* initiierte, in der Metropole Antiochia, um von dort seinen Perserfeldzug vorzubereiten. Bedenkt man die kurze Zeitspanne von etwa zwei Monaten, die zwischen der Rückkehr des Athanasios in seine Bischofsstadt am 21. Februar 362 und dem April 362, dem Zeitpunkt der Einberufung der Synode nach Alexandrien bzw. dem *Tomus ad Antiochenos* liegt, so musste dem Kaiser schlagartig klar geworden sein, dass maßgebliche christliche Theologen im Osten des Römischen Reiches auf eine solche Möglichkeit, sich unter der Schirmherrschaft des mächtigen Athanasios unabhängig von kaiserlicher Einmischung frei beraten zu können, geradezu gewartet haben mußten. Zum Ärger des Kaisers Iulianus kam hinzu, dass sich die bisherige *persona non grata* während der Alleinherrschaft Constantius' II. so sicher fühlte, dass es einer zweiten Aufforderung bedurfte, diesen streitbaren Bischof Athanasios nicht nur aus der Stadt Alexandrien, sondern schließlich aus ganz Ägypten zu verbannen.¹⁰³⁷ Will man der christlichen Überlieferung Glauben schenken, so trat der bei der Bevölkerung seiner Stadt beliebte Bischof Athanasios sein viertes Exil nicht an, ohne ganz gelassen seine Freunde mit den Worten

¹⁰³³ Vgl. Iul., ep. 60, 398 CD ed. Weis; Julians Vorwurf ist sehr bemüht, denn warum sollte ausgerechnet Athanasios angesichts des von Kaiser Iulianus selbst verfügten Amnestieerlasses nicht wie schon dreimal zuvor aus dem Exil zurückkehren?

¹⁰³⁴ Vgl. Iul., ep. 60 ed. Weis.

¹⁰³⁵ Vgl. Iul., ep. 61 ed. Weis (mit Anm. 15).

¹⁰³⁶ Vgl. Iul., ep. 43, 376 BC ed. Weis; Brennecke, Studien zur Geschichte der Homöer, 104f., Anm. 43 u. 44.

¹⁰³⁷ Vgl. Iul., ep. 43, 60 u. 61 ed. Weis; Kaiser Iulianus musste dem *praefectus Aegypti* Ecdicios eine Art Mahnschreiben (ep. 43) zukommen lassen, mit dem er Athanasios am 24. Oktober 362 nicht nur aus der Stadt Alexandrien, sondern aus ganz Ägypten verbannte; vgl. Seel, Otto, Die Verbannung des Athanasios durch Kaiser Julian, in: Klio 32 (1939), 175-188.

"ὑποσταλῶμεν μικρὸν ὦ φίλοι, ἐφύδριον γάρ ἐστι καὶ παρέρχεται"¹⁰³⁸ zu trösten - wobei er mit "ἐφύδριον" spöttisch Kaiser Iulianus I. meinte.

Nach dem Tod Kaiser Iulianus' I. bzw. nach der Regierungsübernahme Jovians, der, vom Heer zum Kaiser erhoben, im Oktober 363 in Antiochien ganz ähnlich wie zuvor Kaiser Iulianus als eine seiner ersten Maßnahmen eine allgemeine Amnestie für alle von seinem kaiserlichen Vorgänger verbannten christlichen Kleriker verfügt hatte,¹⁰³⁹ kehrte Athanasios ein viertes Mal aus dem Exil in seine Bischofsstadt Alexandrien zurück, um sich dort von einer Synode als Bischof bestätigen zu lassen. Anschließend reiste er unverzüglich nach Syrien und ging dem neuen Kaiser Jovian entgegen, den er tatsächlich in Hierapolis dazu bewegen konnte, ihn als Metropoliten von ganz Ägypten und Libyen anzuerkennen. Auch wenn unklar ist, ob der christliche Kaiser Jovian selbst dem nizänischen Bekenntnis zuneigte oder nicht,¹⁰⁴⁰ hatte dieser somit im Osten des Römischen Reiches den wichtigsten Verfechter des altnizänischen Christentums in seinem Amt bestätigt.

Weil zuvor Kaiser Iulianus I. in seiner Eigenschaft als *pontifex maximus* trotz seiner Sorge um die Stabilität des Römischen Reiches und seiner Vorbehalte gegenüber dem Machtstreben der christlichen Bischöfe ganz im Gegensatz zu seinem Vorgänger Constantius II. nicht direkt auf die dogmatischen Streitigkeiten Einfluss genommen hatte, hatte er paradoxerweise und entgegen seiner eigenen Intention selbst zum Zustandekommen des *Tomus ad Antiochenos* bzw. zu einem ersten Kompromiss im dogmatischen Streit um die christliche Gotteslehre beigetragen, der diesmal im Gegensatz zur homöischen Mindestformel Constantius' II. keiner kaiserlichen Zwangsmaßnahme gleich kam. Zum ersten Mal seit der Regierungszeit Kaiser Konstantins' I. konnten während der Herrschaft Iulianus I. die Christen frei von staatlicher Aufsicht ihre Machtkämpfe zwischen Konstantinopel, Alexandrien und Antiochien untereinander austragen. Hinzu kam, dass es die zu Beginn der Regierungszeit Kaiser Iulianus' an paganen Grundsätzen der Toleranz orientierte Religionspolitik ermöglicht hatte, dass ausgerechnet *der* Bischof hinsichtlich der christlichen Gottesvorstellung eine frühe Einigung erzielte, der nicht über die klassisch-philosophische Bildung eines Eusebios von Caesarea oder eines Gregors

¹⁰³⁸ "Wir wollen uns ein wenig zurückziehen, denn es ist ein Wölkchen, das vorübergehen wird", Socr., HE III 14,1; Rufinus von Aquileia überlieferte als erster dieses Dictum des in lateinischer Sprache: "*nolite, o filii, conturbari, quia nubicula est et cito pertransit*" (Rufin, HE X 35).

¹⁰³⁹ Vgl. Brennecke, Studien zur Geschichte der Homöer, 164-173.

¹⁰⁴⁰ Der Briefwechsel zwischen Jovian und Athanasios, der die Behauptung, der unmittelbare Nachfolger Kaiser Iulianus' sei Nizäner gewesen, stützen soll, ist unecht; vgl. Brennecke, Studien zur Geschichte der Homöer, 17f., Anm. 82-83.

von Nazianz verfügte, sondern allen gelehrten arianisch-platonischen Spekulationen zum Trotz durch einen Synodalbeschluss die Suffizienz der christlichen Gotteslehre, wie sie in ihren Grundzügen in Nizäa das erste Mal in Abgrenzung gegenüber der Theologie des Areios festgehalten worden war, gegen die Mehrheitsmeinung der Bischöfe im Osten des Römischen Reiches bestätigen ließ.¹⁰⁴¹ Auch wenn später die Reichskirche des Theodosius I. eher Züge sogenannter "jung"-nizänischer Theologie tragen sollte, hatte ihr damit bereits im Jahr 362 der am "alt"-nizänischen Glauben des Ersten Ökumenischen Konzils von 325 festhaltende Athanasios mit seinem *Tomus ad Antiochenos* den Weg gewiesen¹⁰⁴². Jedenfalls lag es lediglich am rigorosen Verhalten Bischofs Lucifer von Calaris, der im Alleingang durch die (unkanonische) Bischofsweihe des Eustathianers Paulinos alte Differenzen mit der Gemeinde der Meletianer in Antiochien wieder hatte aufleben lassen,¹⁰⁴³ dass sich die auf Betreiben Bischofs Athanasios so beschlossene Einigung in der ägyptischen Kirche bzw. im Osten des Römischen Reiches nicht durchsetzen konnte.

Im Hinblick auf den bis dahin unumstrittenen Führungsanspruch der Römischen Kaiser in Bezug auf die Frage, mit welcher Art der Verehrung des Göttlichen dem Römischen Imperium am besten gedient sei, mag noch entscheidender gewesen sein, dass Bischof Athanasios, der mehr als dreißig Jahre älter und damit in strategischen Winkelzügen geübter und erfahrener war als Kaiser Iulianus,¹⁰⁴⁴ durch die eigenmächtige Einberufung der Synode von 362 nach Alexandrien, die er ganz selbstverständlich präsierte, im Begriff war, gemeinsam mit anderen führenden Bischöfen das Machtverhältnis zwischen Kaiser und Kirche umzudrehen: nicht mehr der Kaiser als *pontifex maximus* bestimmte die Religionspolitik in einer so wichtigen Frage wie die der christlichen Gotteslehre, sondern ein Vorsteher der christlichen Kirche, eben Bischof Athanasios von Alexandrien, der auf seine Zeitgenossen einen so starken Eindruck machte, dass ihm schon zu Lebzeiten hellseherische Fähigkeiten eingeräumt wurden.¹⁰⁴⁵

Jedenfalls war aus Sicht der christlichen Bischöfe angesichts der Konversion des bildungshungrigen Flavius Claudius Iulianus zum "ἑλληνισμός", den der Kaiser in

¹⁰⁴¹ Vgl. Tetz, Über nikäische Orthodoxie, 202f. (Tom. 4).

¹⁰⁴² Vgl. Greg. v. Naz., or. XXI 35.

¹⁰⁴³ Noch bevor Meletius aus der Verbannung zurückgekehrt war, gab es außer dem betont homöischen Bischof Euzoius in Antiochien nun zwei Bischöfe, die sich in unterschiedlicher Weise dem Nizänum verpflichtet fühlten, nämlich Paulinos und Meletius.

¹⁰⁴⁴ Athanasios, der 373 starb, sollte Kaiser Iulianus I. sogar um zehn Jahre überleben.

¹⁰⁴⁵ Vgl. Amm. Marc., XV 7,8: "*Dicebatur enim fati dicarum sortium fidem quaeue augurales portenderent alites scientissime callens aliquotiens praedixisse futura*".

Bezug auf das Römische Imperium ähnlich universal verstanden wissen wollte wie die Kirchenväter im vierten Jahrhundert das Christentum, möglichst schnell um eine theologische Einigung zu ringen, damit eine klare Abgrenzung gegenüber dem hellenistischen Erklärungsansatz von Welt und Gott getroffen werden konnte. Gerade das Einbeziehen der philosophisch-spekulativen Denkweise bei der Argumentation christlicher Apologeten des dritten und vierten Jahrhunderts im Bemühen, dem Hellenismus die Gebildeten für die christliche Kirche abzuwerben, hatte ja zu Missverständnissen geführt bzw. allmähliche Übergänge von einem vagen christlichen Bekenntnis zu all den Inhalten v.a. der platonischen Tradition, die scheinbar für alle Zeiten als unumstößlich wahr und richtig erkannt worden waren, erst ermöglicht, weil die Lehre vom Logos, neuplatonisch vom $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, dazu geeignet war, Bildung ($\pi\alpha\iota\delta\epsilon\acute{\iota}\alpha$) und Philosophie zu einer religiös verstandenen Einheit zu verschmelzen. Wie nun mussten die Weichen gestellt werden, um eine Bildungs- und Selbstkonversion wie die des Kaisers Iulianus für alle Zukunft unmöglich zu machen?

4.2.3 Zur weiteren Weichenstellung bezüglich der christlichen Gotteslehre

Der Aufgabe, eine spezifisch christliche Redeweise in Bezug auf das rechte Verhältnis von Gott Vater und Sohn zu finden bzw. die trinitarische Lehre vom christlich-personalen Gott auf den Begriff zu bringen, versuchten außer Athanasios von Alexandrien vor allem der bereits erwähnte Meletius von Antiochien und die ebenfalls schon genannten aus Kappadokien stammenden Brüder, philosophischen Denker und späteren Bischöfe Basileios von Caesarea und Gregor von Nyssa sowie ihr ebenfalls aus dieser Provinz stammender Freund Gregor von Nazianz, die anders als der gesellschaftliche Aufsteiger Athanasios über eine breite rhetorische Ausbildung verfügten.¹⁰⁴⁶ Ihnen sollte es schließlich gelingen, ihr christliches Ideal gegen die enge Verknüpfung von Rhetorik und paganer Philosophie, wie sie für die von Libanios vertretene Bildungsmacht der Zweiten Sophistik charakteristisch war, abzugrenzen.

Auch wenn es mit Ausnahme der bereits erwähnten "Säulenschandreden" Gregors von Nazianz nur wenige direkte Bezüge der drei kirchengeschichtlich als

¹⁰⁴⁶ Vgl. hierzu Klock, Christoph, Untersuchungen zu Stil und Rhythmus bei Gregor von Nyssa. Ein Beitrag zum Rhetorikverständnis der griechischen Väter, Frankfurt a.M., 1987, 82-89; 109-121; zuvor schon Norden, Eduard, Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance, Bd. 2, Leipzig u.a. ²1909 (ND: Darmstadt 1971), 529-573.

"Große Kappadokier"¹⁰⁴⁷ bezeichneten Bischöfe und Theologen zu Flavius Claudius Iulianus gibt, lässt gerade ihre theologische Entwicklung besonders zwei Aspekte des christlichen Konsolidierungsprozesses deutlich werden, nämlich zum einen, wie eng selbst noch in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts im Osten des Römischen Reiches das Christentum mit der griechisch-philosophischen Bildungstradition verbunden war, und zum anderen, wie sehr nach der knapp achtzehn Monate dauernden Regierungszeit des letzten paganen Kaisers die Trennung der christlichen Gotteslehre von der paganen Philosophie angestrebt wurde.

Nach Kaiser Iulianus' Tod im Juni 363 hatte sich nämlich die Frage ergeben, auf welche Weise es gelingen konnte, an die mit dem *Tomus ad Antiochenos* einmal gewonnene Einigung bezüglich der christlichen Gotteslehre anzuknüpfen und sie sprachlich angemessen zu formulieren, denn die homöische Position, die Constantius II. kraft kaiserlicher Autorität 359/360 als reichseinheitliches Bekenntnis durchgesetzt hatte, entsprach lediglich einer auf den Kirchenfrieden hin konzipierten, äußerst schlicht gehaltenen Kompromisstheologie ohne eigenem Profil, die den heftigen Differenzen zwischen den Neuarianern bzw. Anhomöern um Aetios und Eunomios einerseits und den Homöousianern andererseits die terminologische Basis hatte entziehen sollen, indem keine ontologischen Aussagen getroffen wurden und selbst die Urbild-Abbild-Typologie, die bisher Theologen der eusebianischen Tradition mit Rekurs auf Origenes für die Charakterisierung des Verhältnisses von Gottvater und Sohn herangezogen hatten, vermieden wurde.¹⁰⁴⁸

Vor diesem offiziellen homöischen Reichsbekenntnis von Rimini und Seleukia 359/360 bzw. der Einheitsformel "ὁμοιος κατὰ τὰς γράφας" hatten sich sowohl die Homöer als auch die Homöousianer auf die bereits erläuterte Theologie Bischofs Eusebios von Caesarea bezogen, der seinerseits den subordinatianischen Aspekt der Gotteslehre des Origenes expliziert hatte. Deshalb hatten die Homöousianer in Bezug auf die christliche Gotteslehre eine "Drei-Hypostasen-Lehre" vertreten. Sie beschrieben das Verhältnis zwischen Gottvater und Sohn über die homöische Mindestformel hinaus mit "ὁμοιος κατ'οὐσίαν", d.h. "gleich gemäß des *Wesens*".

¹⁰⁴⁷ Vgl. zum Begriff "drei große Kappadokier" Marksches, Christoph, Gibt es eine einheitliche "kappadozische Trinitätstheologie"? Vorläufige Erwägungen zu Einheit und Differenzen neunizänischer Theologie, in: Trinität (MJT; X), Marburg 1998, 51-94, 51, Anm. 2: Marksches weist darauf hin, dass zu den kappadokischen Kirchenvätern auch Amphilochios gehört, zu dem Basileios einen Briefwechsel unterhielt. Vgl. zu den Schriften des Amphilochios bzw. zu seiner antiarianische Homilie "Εἰς τὸ Πάτερ εἰ δυνατόν" Gstrein, Heinz, Amphilochios von Ikonion. Der vierte "Große Kappadokier", in: JÖBG 15 (1966), 133-145.

¹⁰⁴⁸ Vgl. Brennecke, Studien zur Geschichte der Homöer, 17-19.

Damit konnte der Sohn ihrer Auffassung nach im Gegensatz zum Vater als "ungeworden" bezeichnet werden, auch wenn jener aufgrund des *Willens* aus der göttlichen Wesenheit des Vaters hervorgegangen war. Auf diese Weise wandten sich die Homöousianer einerseits gegen die ausgesprochen schriftorientierte "Ein-Hypostasen-Lehre" Markells von Ancyra und die Theologie seines Schülers Photin, welche die Monas des Einen Gottes besonders betont und den Logos bzw. den Sohn und den Geist lediglich als eine "Ausdehnung" aufgefasst hatten, die keine selbständige Hypostasen begründete, weil ihrer Meinung nach nur so die Einheit Gottes gewahrt werden konnte.¹⁰⁴⁹ Auf der anderen Seite wiesen die Homöousianer aber auch die Gotteslehre der Anhomöer zurück: diese hatten den Begriff "ὁμοιος" zur Beschreibung des übereinstimmenden *Willens und Wirkens* von Gottvater und Sohn herangezogen, also ihre Übereinstimmung "κατὰ βούλησιν καὶ ἐνέργειαν" festgehalten, die "οὐσία" des Sohnes aber als "ἀνόμοιος" mit der des Vaters bezeichnet. Dagegen bezogen die Homöousianer das "ὁμοιος κατὰ πάντα" der vierten sirmischen oder datierten Formel vom 22. Mai 359 eben auch auf die "οὐσία" von Gottvater und Sohn, d.h. sie hatten die Übereinstimmung von Vater und Sohn nicht nur im *Willen und Wirken*, sondern auch im *Wesen* postuliert.

Gegen diese beiden unterschiedlichen Gotteslehren bezog sich die nach dem Willen Constantius' II. bei der Synode von Konstantinopel im Januar/Februar 360 erzwungene homöische Kompromissformel, mit der gleichzeitig alle früheren Bekenntnisse für ungültig erklärt wurden, eng auf biblische Aussagen. Damit war allerdings in dem zu metaphysischen Spekulationen neigenden Osten des Römischen Reiches die Diskussion um die dogmatische Fassung der christlich-trinitarischen Gottheit keinesfalls beendet, sondern die Debatten flammten nach dem Tod Constantius' II. aufgrund der Nichteinmischungspolitik Kaiser Iulianus' I. ungehindert wieder auf. So konnten sich während der kurzen Regierungszeiten der Kaiser Iulianus (von Dezember 361 bis Juni 363) und Jovian (von Ende Juni 363 bis Februar 364) die Homöousianer neu formieren: zu ihnen gehörten nun diejenigen Homöer, die sich zwar mit dem homöischen Bekenntnis hatten arrangieren können, jedoch nicht mit der staatlichen Zwangspolitik Constantius' II., sowie diejenigen Homöousianer, die nach 360 unter staatlichen Druck geraten waren.¹⁰⁵⁰ Diese neue christlich-theologische Formation zerfiel allerdings schnell in zwei Gruppen, nämlich in eine

¹⁰⁴⁹ Vgl. Seibt, Karl, Die Theologie des Markell von Ankyra (AKG; 59), Berlin u.a. 1994, 246 [Fragmente] 47-50.

¹⁰⁵⁰ Vgl. Dreccoll, Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea, 332.

Gruppe von Theologen und Bischöfe, die immer schon die homöousianische Position vertreten hatten und nicht bereit waren, das Nizänum zu akzeptieren, und in eine zweite Gruppe, die, wie aus einem Synodalschreiben aus Antiochien 363 hervorgeht,¹⁰⁵¹ das Bekenntnis des "ὁμοούσιος" für erklärungsbedürftig hielt und es deshalb mit "ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς" näher definierte, um diese Formel mit der Wendung "ὅμοιος κατ'οὐσίαν τῷ Πατρὶ" gleichzusetzen.¹⁰⁵² Diese zweite Gruppierung der Homöousianer um Meletius von Antiochien, dem ab 362/363 auch Basileios aus Kappadokien nahe stand, orientierte sich damit zwar an der Intention des nizänischen Bekenntnisses von 325, einen einzigen Gott zu bekennen, hatte jedoch noch keine eigene Trinitätslehre entwickelt. Diese Gruppe lehnte sich deshalb, als sie in einem Synodalschreiben dem neuen Kaiser und *pontifex maximus* Jovian vorschlägt, sich im Interesse der Einheit der Kirche auf das Nizänum zu besinnen,¹⁰⁵³ angesichts der unklaren Position Jovians an die Position der Westbischöfe und an den *Tomus ad Antiochenos* an, den Athanasios - wie erläutert - schon 362 als eine weitere, auf das Nötigste beschränkte Kompromissformel zustande gebracht hatte. Beide Kompromisse, sowohl das homöische Reichsbekenntnis Constantius' II. als auch der *Tomus ad Antiochenos* hatten es aber wohlweislich vermieden, das heftig diskutierte "ὁμοούσιος" aufzugreifen, mit dem beim Konzil von Nizäa 325 das Verhältnis zwischen Gottvater und Sohn festgehalten worden war.

Das mit Unterstützung des Kaisers Theodosius 381 beim Zweiten Ökumenischen Konzil von Konstantinopel festgehaltene Bekenntnis der jung- bzw. neuzinänischen Theologie, das dann aber doch den altnizänischen Begriff "ὁμοούσιος" wieder aufnahm, sollte sich, wie aus dem von dem Kirchenhistoriker Theodoret in seiner *Historia ecclesiastica* zitierten *Tomus* der Synode von Konstantinopel¹⁰⁵⁴ hervorgeht, vom nizänischen Bekenntnis von 325 dahingehend unterscheiden, dass es diesen ursprünglich gegen die Theologie des Presbyters Areios gesetzten Begriff inhaltlich zu füllen suchte. Neu war u.a., dass den beiden Begriffen "οὐσία" und "ὑπόστασις", die beim Konzil von Nizäa 325 gemäß des damals üblichen philosophischen Sprachgebrauchs noch identifizierend gemeint waren, im Bekenntnis von Konstantinopel 381 bzw. im 382 verfassten Synodalbrief an den römischen Bischof Damasus und die Bischöfe des Westens unterschiedliche Bedeutungen

¹⁰⁵¹ Vgl. Socr., HE III 25; Soz., HE VI 4.

¹⁰⁵² Vgl. Drecoll, Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea, 16.

¹⁰⁵³ Vgl. Socr., HE III 25,13.

¹⁰⁵⁴ Vgl. Thdt., HE IX 10f.

zugeschrieben wurden: so bezeichnete nun "οὐσία" die trinitarische Einheit, während der Begriff "ὑπόστασις" für die charakteristische Differenzierung der sich aus der Dreiheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist konstituierenden Gottheit herangezogen wurde.¹⁰⁵⁵ Wie aber war es nach heutigem Forschungsstand im Vorfeld des Konzils von Konstantinopel zu diesem neunizänischen Bekenntnis gekommen?

Schon Adolf von Harnack¹⁰⁵⁶ - und jüngst Jürgen Hammerstaedt¹⁰⁵⁷ - führte die Entwicklung hin zum Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum von 381/82 bzw. zu dem nach dem Konzil von Nizäa 325 erneut betonten "ὁμοούσιος" nicht auf Athanasios zurück, sondern auf Basilio von Ancyra, der für Kaiser Constantius II. im Sommer 358 am Kaiserhof in Sirmium die Reichssynode von 359/360 mit vorbereitet hatte. Zwar setzte sich damals weder die Formel "ὅμοιος κατ'οὐσίαν" noch der Begriff "ὁμοούσιος" durch, weil auf Druck Constantius' II. für die innertrinitarische Beschreibung der Relation zwischen Gottvater und Sohn die allgemeinen Formulierungen "ὅμοιος κατὰ τὰς γραφάς" und "ὅμοιος κατὰ πάντα" als Basis eines Arianismus homöischer Prägung zunächst für verbindlich erklärt wurden, aber nach Meinung Harnacks war mit dem "ὁμοούσιος" von 325 "wesensidentisch" (ταυτοούσιος) gemeint, während das spätere "ὁμοούσιος" von 381 gemäß der jung- bzw. neunizänischen Theologie dagegen "wesensgleich" im Sinne von "ὅμοιος κατ'οὐσίαν" bedeutet habe. Diese These Harnacks wurde von Ritter¹⁰⁵⁸ dahingehend kritisiert, dass näher zu prüfen sei, was man konkret unter den "Jung"- bzw. "Neunizänern" zu verstehen habe.

Später zeigte Brennecke¹⁰⁵⁹, dass die sogenannte "jung"- "neu"- oder auch als "neo"-nizänisch bezeichnete Theologie als Antwort auf den Neuarrianismus um Aetios und Eunomios zu verstehen sei, denen die Homöer theologisch nicht gewachsen waren, und dass die neunizänische Dogmatik in Bezug auf den im christlichen Verständnis dreifaltigen Gott v.a. auf die theologische Entwicklung der drei aus Kappadokien stammenden Bischöfe Gregor von Nazianz, Basileios der Große und Gregor von Nyssa zurückgeht, die das "ὁμοούσιος" zunächst im Sinne des "ὅμοιος κατ'οὐσίαν" interpretierten, wie es bereits 358 im Vorfeld des Konzils von

¹⁰⁵⁵ Vgl. Abramowski, Trinitarische und christologische Hypostasenformeln, 41.

¹⁰⁵⁶ Vgl. Harnack, Adolf von, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. II, 278.

¹⁰⁵⁷ Vgl. Hammerstaedt, Art. Hypostasis, 1017-1020.

¹⁰⁵⁸ Vgl. Ritter, Martin A., Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils (FKDG; 15), Göttingen 1965.

¹⁰⁵⁹ Vgl. Brennecke, Hanns C., Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche (BHTh; 73), Tübingen 1988.

Konstantinopel formuliert worden war. Schließlich hat Drecoll¹⁰⁶⁰ basierend auf ep. 9 und ep. 361 des Basileios von Caesarea auf die Nähe dieses kappadokischen Bischofs zur homöousianischen Theologie hingewiesen, und dass bei der Diskussion, auf welche trinitarischen Thesen sich die Position der Neunizäner bezieht, vor allem nach der theologischen Entwicklung dieser homöousianischen "Mittelpartei" zwischen den Extrempositionen der Anhomöer bzw. Neuarierner einerseits und den Altnizänern andererseits in den Jahren 359 bis 364 zu fragen ist, zu der außer den bereits genannten Kappadokiern Gregor von Nazianz, Basileios von Caesarea und seinem jüngeren Bruder Gregor von Nyssa wie erwähnt auch Meletius von Antiochien gehörte. Für diese letzte These spricht, dass noch während der kurzen, nur wenige Monate dauernden Regierungszeit Jovians¹⁰⁶¹ in Antiochien auch die Meletianer mit ihrem später als Athanasios aus der Verbannung zurückgekehrten Bischof Meletius eine Synode abhielten. Sie sprachen sich ausdrücklich in dem bereits erwähnten Synodalbrief¹⁰⁶² für das nizänischen Bekenntnis aus:¹⁰⁶³ die Teilnehmer dieser Synode interpretierten in ihrem Bestreben, sich deutlich gegen die Anhomöer abzugrenzen, das "ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ" des nizänischen Bekenntnis im Sinne der von Basilios von Ancyra stammenden Formel "ὅμοιος κατ'οὐσίαν". Meletius, ihr Wortführer, wurde durch das Edikt Kaiser Valens', den sein Bruder Valentinian I. - am 25. Februar 364 vom Heer unter der Bedingung, die Herrschaft über das Römische Gesamtreich mit einem Mitregenten zu teilen, selbst zum Augustus erhoben - Ende März 364 zum Herrscher des Ostens eingesetzt hatte,¹⁰⁶⁴ zusammen mit den bereits unter Constantius II. verbannten Bischöfen im Mai 365 allerdings erneut ins Exil geschickt. Dasselbe Schicksal wurde nach einiger Verzögerung im Oktober einmal mehr auch Athanasios zu teil, dem es jedoch gelang, bereits im Februar 366 wieder zu seinem Bischofssitz nach Alexandrien zurückzukehren, um von da ab die Fäden der Kirchenpolitik nicht mehr aus der Hand zu geben, während Meletius erst 379 aufgrund eines Ediktes des neuen Herrschers Gratian zurückkehren konnte. Gegen die Mehrheit der homöischen Ostbischöfe sollte Meletius zu einer weiteren Schlüsselfigur im Beharren bezüglich der (neu-)nizänische Fassung des christlichen Bekenntnisses werden, allerdings erst, nachdem der übermächtige

¹⁰⁶⁰ Vgl. Drecoll, Volker H., Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilios von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner (FKDG; 66), Göttingen 1996.

¹⁰⁶¹ Der erst 32jährige Jovian starb am 17. Februar 364 in Dadastana in Bythinien unter nicht geklärten Umständen.

¹⁰⁶² Der Text wurde überliefert bei Socr., HE III 25,10-17; Soz., HE VI 4,7-10.

¹⁰⁶³ Vgl. Brennecke, Studien zur Geschichte der Homöer, 173-178.

¹⁰⁶⁴ Vgl. zu den politischen Vorgängen Demandt, Die Spätantike, 110f.

Athanasios von Alexandrien am 2./3. Mai 373 gestorben war. Dieser hatte wohl aus eigenem machtpolitischen Interesse den Versuch des 370 zum kappadokischen Metropoliten geweihten Basileios von Caesarea vereitelt, in Annäherung an die athanasianische Position aus homöousianischer Perspektive die am nizänischen Glauben festhaltenden Bischöfe zu einen und die Anerkennung des Meletius als Metropoliten von Antiochien durch Alexandrien und Rom bestätigen zu lassen. Athanasios hatte nämlich entgegen seiner vormals diplomatischen Haltung beim Zustandekommen des *Tomus ad Antiochenos* lieber den von Lucifer von Calaris unkanonisch geweihten Gegenbischof Paulinos favorisiert, der kompromisslos an einer "Ein-Hypostasen-Lehre" festhielt. Deshalb gelang es Meletius erst nach dem Tode des Athanasios', 379 in Antiochia eine Synode mit der stattlichen Anzahl von 151 Teilnehmern abzuhalten. Ähnlich wie einst Athanasios dem Kaiser Jovian reiste nun auch Meletius einem neuen Herrscher, diesmal dem aus Spanien stammenden Theodosius, entgegen - und wurde von diesem mit der Vorbereitung des Zweiten Ökumenischen Konzils von Konstantinopel für das Jahr 381 beauftragt.

Als allerdings Meletius noch ehe die Delegation der westlichen und ägyptischen Bischöfe eingetroffen war schon zu Beginn des Konzils starb, war es der kappadokische Bischof Gregor von Nazianz, der unter der Schirmherrschaft Kaiser Theodosius' 381 das für die verbindliche Fassung des trinitarisch christlichen Gottes so wichtige Konzil in Konstantinopel präsidieren sollte¹⁰⁶⁵. Wie zuvor schon sein Freund Bischof Basileios von Caesarea, der am 1. Januar 379 gestorben war, nahm damit nun entgültig auch Gregor von Nazianz in Bezug auf die Entwicklung hin zu einem spezifisch christlichen Gottesbegriff beim Konzil von Konstantinopel 381/382 eine herausragende Rolle ein. Von den drei Kappadokiern war er es nämlich gewesen, der die Gefahr, die von den arianischen Varianten für den christlichen Monotheismus ausging, zuerst erkannt hatte, und zwar spätestens, als er um 363/364 seine beiden Invektiven gegen Kaiser Iulianus I. schrieb. Darüber hinaus hatte Gregor sicher einen großen Anteil daran, dass sich sein Freund Basileios, der spätere Metropolit von Kappadokien, der sich gegen Ende seines Lebens in mehreren Schriften gegen die von Kaiser Iulianus begünstigte neuarianische Theologie des Aetios bzw. des

¹⁰⁶⁵ Der konfliktscheue Gregor trat allerdings frustriert zurück, als der zusammen mit den anderen ägyptischen Delegierten verspätet eingetroffene Bischof Timotheus von Alexandrien seine Wahl gemäß Kanon 15 des Konzils von Nizäa anfocht, wonach Gregor nicht zugleich Bischof von Sasima und Konstantinopel sein konnte; vgl. Greg. v. Naz., or. XLII.

Eunomios wandte, von der Notwendigkeit überzeugen ließ, am Dogma des nizänischen Glaubens unbedingt festzuhalten.¹⁰⁶⁶

Wenn Gregor von Nazianz am Ende seiner zweiten Invektive die Konversion des Philosophenkaisers zu einem philosophisch-religiös verbrämten Neuplatonismus aus christlicher Perspektive völlig unmöglich machen wollte und dabei gegen den Kaiser Iulianus die Konkurrenzsituation zur Sprache bringt, die er und Basileios und, wie er behauptet, der Kaiser selbst in Bezug auf seine philosophisch fundierte Bildungspolitik seit ihrer gemeinsamen Studienzeit in Athen empfunden hatten,¹⁰⁶⁷ wird besonders deutlich, dass sich die aufstrebende Kirche mit ihren Bischöfen im Osten des Römischen Reiches noch in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts zu den traditionellen philosophischen Traditionen in einem Spannungsverhältnis befand, das Flavius Claudius Iulianus während seiner Regierungszeit als Kaiser mit seiner zunehmend christenfeindlichen Bildungs- und Religionspolitik bewusst verstärkte, denn auch wenn vor allem Basileios und Gregor von Nazianz früh begonnen hatten, das "ὁμοούσιος" zu verteidigen, vertraten sie nicht von Anfang an die spätere neunizänische Differenzierung der drei göttlichen Personen in Vater, Sohn und Geist, sondern befanden sich auf dem Weg dorthin. Gerade die philosophische Theologien dieser kappadokischen Denker, insbesondere die trinitarische Gotteslehre Basileios' von Caesarea und die Entwicklung seines jüngeren Bruders Gregor von Nyssa vom Rhetoriker zum Vermittler des Bekenntnisses von 381/82 spiegeln die Tatsache wider, dass die verbindliche christliche Auffassung vom Göttlichen in der zweiten Hälfte des vierten nachchristlichen Jahrhunderts erst allmählich bzw. seit der Regierungszeit Kaiser Iulianus' I. entwickelt werden konnte.

Am Anfang dieses Weges zum Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum, das seinen Abschluss fand in der Auseinandersetzung mit der Lehre der Pneumatochen, die die Göttlichkeit des Heiligen Geistes leugneten, stand die vorsichtige Annäherung einiger Homöousianer, zu denen auch Basileios von Caesarea gehörte, an die Position des Athanasios und die Bischöfe des Westens mit der Intention, die anhomöische Theologie zurückzuweisen.¹⁰⁶⁸ Mittels einer verbindlichen christlichen Gotteslehre wollte man sich gegenüber der Theologie der Anhomöer bzw. der Anhängerschaft

¹⁰⁶⁶ Vgl. Greg. v. Naz., or. II 36-38, woraus deutlich hervorgeht, dass Gregor bereits 362 auf den Grundfesten des nizänischen Glaubens stand: Gregor erwähnt an dieser Stelle den dreifaltigen Gott und führt die Relationen zwischen den drei göttlichen Personen aus.

¹⁰⁶⁷ Vgl. Greg. v. Naz., or. V 39: "Basileios und Gregorios, deine Gegner und Rivalen, wofür du selber sie hieltest und wovon du andere überzeugtest [...], waren, wie du schon in Griechenland erfahren hattest, bekannt und berühmt durch ihre Lebensführung [...]."

¹⁰⁶⁸ Vgl. Drecoll, Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilios von Cäsarea, 340.

des in der Nachfolge Bischofs Aetios' stehenden Eunomios distanzieren - und damit die Religionspolitik Kaiser Iulianus' I. rückgängig machen, der ja die aus der Perspektive des nizänischen Christentums als extrem zu bezeichnende Position des Aetios und seines Schülers Eunomios bzw. dessen an Bedeutung gewinnende Gemeinschaft¹⁰⁶⁹ begünstigt hatte. Während nämlich Iulianus I. insbesondere die Stellung der von Constantius II. ins Leben gerufene homöische Reichskirche entschieden schwächte und mit der Exilierung Bischofs Athanasios von Alexandrien die nizänische Position des Christentums im Osten des Reiches ihres mächtigsten Fürsprechers beraubte, hatte tatsächlich die Regierungszeit Kaiser Iulianus' I. allein für die Kirche der Anhomöer um Aetios und Eunomios positive Auswirkungen.

Infolgedessen gewann insbesondere die Theologie des hochgelehrten Basileios in Auseinandersetzung mit der neuarianischen Position des Eunomios zunehmend an Profil, als der spätere Pneumatoche Bischof Eustathius von Sebaste, zu dieser Zeit noch einer der führenden Homöousianer, im Jahr 364 beschloß, eine Synode nach Lampsakus einzuberufen, um die Homöousianer gegen Kaiser Valens und dessen Vorhaben, dem immer noch gültigen arianisch-homöischen Bekenntnis Constantius' II. unumstößliche Autorität zu verschaffen, zu mobilisieren, und der rhetorisch versierte Basileios, der sich zu dieser Zeit zurückgezogen auf einem Landgut seinem asketischen Ideal widmete, beauftragt wurde, für diese Synode eine programmatische Stellungnahme zu schreiben, die der anhomöischen Gotteslehre des Eunomios und damit der extremsten Richtung der arianischen Theologie den Boden entziehen sollte.¹⁰⁷⁰ So entstand mit *Adversus Eunomium* das erste theologische Hauptwerk des Basileios aus Caesarea in Kappadokien, das sich einerseits gegen Eunomios, andererseits insgesamt gegen die neuarianische Theologie richtete, und das nach seinem Tode von seinem jüngeren Bruder Gregor von Nyssa weitergeführt werden sollte.

Welche Rolle also spielte die Abgrenzung der beiden kappadokischen Brüder Basileios von Caesarea und Gregor von Nyssa von der metaphysischen Gotteslehre des Aetiosschülers Eunomios, dem es begünstigt durch die Religionspolitik des Philosophenkaisers Iulianus I. gelungen war, eine eigene kirchliche Hierarchie in Kappadokien zu etablieren, für die Entwicklung des nicaeno-constantinopolitanischen

¹⁰⁶⁹ Vgl. Kopecek, Thomas A., A History of Neo-Arianism, Vol. I-II (Patristic Monograph Series; 8), Philadelphia 1979, 361-440, insbes. 440: "[...] the Neo-Arianism had established themselves as a force in eastern Christianity to be reckoned with."

¹⁰⁷⁰ Vgl. Drecoll, Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea, 333.

Bekenntnisses von 381/382 - und welche Rolle spielte damit paradoxerweise nach dem Zustandekommen des *Tomus ad Antiochenos* ein weiteres Mal indirekt die antichristliche Religionspolitik des Kaisers Flavius Claudius Iulianus?

4.2.3.1 Die Zurückweisung der Theologie des Eunomios von Kyzikos durch Basileios von Caesarea und Gregor von Nyssa

4.2.3.1.1 Die Bedeutung der anhomöischen Theologie seit der Regierungszeit Kaiser Iulianus' I. im Osten des Römischen Reiches¹⁰⁷¹

Eunomios, der Schüler des Aetios,¹⁰⁷² hatte den Aufstieg seiner Kirchengemeinschaft Kaiser Iulianus' I. zu verdanken. Nach der Aufhebung der Verbannungsmaßnahmen Constantius' II. gegenüber den christlichen Bischöfen und Theologen, die sich mit dem zum Staatsbekenntnis erhobenen homöischen Christentum nicht abfinden wollten, hatte Kaiser Iulianus den von Constantius II. verbannten Eunomios und seinen Lehrer Aetios nicht nur wie allen anderen Christen die Rückkehr aus dem Exil ermöglicht, sondern ihn sogar zu sich an den kaiserlichen Hof nach Konstantinopel eingeladen.¹⁰⁷³ Julian hatte nämlich Aetios bereits während seiner Studienzeit als kirchenpolitischen Berater seines frommen, christlichen Halbbruders Gallus kennengelernt, als dieser, von 351 bis 354 Caesar des Westreiches, besorgt um das Seelenheil seines jüngeren, sich für die pagane Philosophie begeisternden Bruders eben den Diakon Aetios zu Julian schickte. Aetios, der mit philosophischen Argumenten die Möglichkeit der Inkarnation des göttlichen Logos bestritt, kam Julians eigenen Überzeugungen vielleicht schon in dieser Zeit recht nahe.¹⁰⁷⁴ Jedenfalls wurde Aetios vermutlich im zweiten Halbjahr 362 zusammen mit anderen Vertretern der anhomöischen Glaubensrichtung in der zweiten Reichshauptstadt Konstantinopel zum Bischof geweiht. Während der Herrschaft Kaiser Jovians (Juni 363 bis Februar 364) begann dann Aetios mit seinem Gefolgsmann Eunomios von Konstantinopel aus eine eigene Kirche aufzubauen.¹⁰⁷⁵

¹⁰⁷¹ Vgl. zur Bedeutung der aetianischen bzw. eunomianischen Kirche Brennecke, Studien zur Geschichte der Homöer, 89; 111-114; speziell zur Theologie, Geschichte und Organisation der anhomöischen Kirche Albertz, Martin, Zur Geschichte der jung-arianischen Kirchengemeinschaft, in: ThStKr 82 (1909), 205-278.

¹⁰⁷² Vgl. zu Aetios Philostorg., HE III 27 u. VII 6; zum Leben des Eunomios Philostorg., HE IX 4.

¹⁰⁷³ Dabei erlaubte Kaiser Iulianus Aetios nicht nur, die Staatspost zu benutzen, sondern schenkte ihm auch ein Landgut bei Mytilene auf Lesbos; vgl. Iul., ep. 28 ed. Weis; Philostorg., HE VI 7, IX 4.

¹⁰⁷⁴ Vgl. den anekdotischen Bericht über den Beginn dieser Freundschaft zwischen Julian und Aetios bei Philostorg., HE III 27; vgl. dazu Soz., HE III 15,8; insgesamt zum Leben des Aetios Philostorg., HE III 15-27; VII 6.

¹⁰⁷⁵ Vgl. Philostorg., HE VIII 2. – Zum Verbreitungsgebiet der Kirche des Aetios und Eunomios vgl. Albertz, Zur Geschichte der jung-arianischen Kirchengemeinschaft, 232-236.

Der um 335 in Kappadokien geborene Eunomios hatte in Antiochien Rhetorik studiert, bevor er seit etwa 356 Schüler und Sekretär des Aetios wurde. Er gewann dann das Wohlwollen des 357/8 in Antiochien neu eingesetzten Bischofs Eudoxios, der ihn 358 zum Diakon weihte.¹⁰⁷⁶ Allerdings war der Diakon Eunomios mit der schlichten Lehre der homöischen Reichskirche Constantius' II. nicht einverstanden. Er blieb deshalb auch nach der Verbannung seines Lehrers Aetios nach Pepuza in Phrygien weiterhin mit diesem in Verbindung, um seinerseits nach Midaion, einem anderen phrygischen Ort, exiliert zu werden.¹⁰⁷⁷ Eudoxios von Antiochien, selbst 360 zum Metropolen von Konstantinopel erhoben, setzte sich jedoch dafür ein, dass der etwa erst fünfundzwanzigjährige Eunomios zum Bischof der Stadt Kyzikos geweiht wurde. Bischof Eunomios wurde jedoch bald von seinen eigenen Klerikern bei Eudoxios, dem Metropolen von Konstantinopel, und bei Kaiser Constantius verklagt, weil er gegen die offizielle Reichspolitik hartnäckig an der anhomöischen Gotteslehre festhielt. Er musste seinen Bischofssitz aufgeben und floh noch vor Amtsantritt Kaiser Iulianus' I. Ende 361 in seine Heimat Kappadokien. In dieser Provinz hatte das Christentum schon soweit Fuß gefasst, dass pagane Religionsformen kaum mehr gepflegt wurden. So klagte der neue Kaiser Iulianus im Sommer 362 in einem Brief an den Philosophen Aristoxenos, ihm in Kappadokien einen "echten Hellenen" zu zeigen – "δείξον ἡμῖν ἄνδρα ἐν Καππαδόκαις καταρῶς Ἑλληνα" – und zwar einen, der nicht nur zu opfern bereit sei, sondern dies auch noch kultisch korrekt vollziehen könne.¹⁰⁷⁸ In Kappadokien war jedenfalls Eunomios die intensive Diskussion seiner anhomöischen Gotteslehre gewiss, und er begann gemeinsam mit seinem sich inzwischen ebenfalls dort aufhaltenden Lehrer Aetios eine eigene Kirche aufzubauen, die sich theologisch von der Position der homöischen Reichskirche ebenso entfernt hatte wie von dem 325 gefaßten nizänischen Bekenntnis. Während der Regierungszeit Kaiser Iulianus' I. gewannen dann die neuarianischen bzw. anhomöischen Gemeinden mit der Rehabilitierung des Aetios und seiner Anhänger während einer Synode in Antiochien 362 sowie mit der Weihe eigener Bischöfe für die Reichshauptstadt Konstantinopel und für die so wichtige Stadt Antiochien,¹⁰⁷⁹ wo einst die Anhänger Jesu das erste Mal als "Christen"

¹⁰⁷⁶ Zu Leben und Werk des Eunomios vgl. Spanneut, Michel, Art. Eunomios de Cyzique, in: DGHE 15 (1963), 1399-1405.

¹⁰⁷⁷ Vgl. Greg. v. Nyssa, Contra Eunomium I / eingel., übers. u. komm. v. Jürgen-André Röder (Patrologia; 2), Bern u.a. 1993, I, 1-146, [Einleitung], 3-30, 19.

¹⁰⁷⁸ Vgl. Iul., ep. 11 ed. Weis.

¹⁰⁷⁹ Vgl. Philostorg., HE VI 6; VIII 2.

bezeichnet worden waren,¹⁰⁸⁰ zunehmend an Bedeutung. In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, dass die Bischöfe der anhomöischen Kirche nicht wie die homöischen Bischöfe für die staatlich organisierte Reichskirche unter Constantius II. für *civitates* eingesetzt wurden, sondern analog zu den von Kaiser Iulianus neu ernannten paganen Oberpriestern überregional als Provinzialbischöfe und damit in Konkurrenz zu den Metropolitane der Homöer.¹⁰⁸¹ Damit konnten sich Hierarchie und Lehre der Anhomöer jeweils für ganze Provinzen so nachhaltig etablieren, dass sie sowohl unter Kaiser Iulianus' I. unmittelbaren Nachfolgern Jovian und Valens als auch noch während der Regierungszeit des am nizänischen Christentum festhaltenden Spaniers Theodosius für die jeweils gültige Orthodoxie eine bleibende Herausforderung darstellten: so nahm auch der im Zusammenhang mit der von September 365 bis Mai 366 dauernden Usurpation des Prokopios verbannte Eunomios nicht nur 379 oder 380 an einer in Antiochia stattfindenden Synode der Anhomöer teil, sondern noch nach dem 381 beschlossenen Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum an einer im Juni 383 von Kaiser Theodosius zur Schlichtung weiterhin bestehender dogmatischer Differenzen erneut nach Konstantinopel einberufenen Kirchenversammlung, bei der Eunomios sogar sein eigenes Glaubensbekenntnis vorlegte. Der eunomianischen Theologie kam also eine so wichtige Bedeutung zu, dass diese Lehre auch noch nach dem 381 in Konstantinopel abgehaltenen Zweiten Ökumenischen Konzil, das für alle bischöflichen Teilkirchen die christliche Gotteslehre verbindlich festlegt hatte, als Häresie ernstgenommen und bekämpft werden mußte.¹⁰⁸²

Bereits im Vorfeld dieses Konzils von 381 hatten die lang anhaltenden Streitigkeiten um die anhomöische Gotteslehre des Eunomios, die auf der Lehre seines Mentors Aetios basierte,¹⁰⁸³ zu einer ausführlichen theologischen Debatte geführt, die zahlreiche polemische und apologetische Schriften hervorbrachte, von denen allerdings von vielen nur noch Fragmente erhalten oder die Namen der Verfasser bezeugt sind.¹⁰⁸⁴ In dieser Zeit formulierte Gregor von Nazianz noch deutlicher als sein berühmter Freund Bischof Basileios von Caesarea eine christliche

¹⁰⁸⁰ Vgl. Apg 11,26.

¹⁰⁸¹ Vgl. Brennecke, Studien zur Geschichte der Homöer, 114, Anm. 28.

¹⁰⁸² Vgl. Albertz, Zur Geschichte der jung-arianischen Kirchengemeinschaft, 253-257.

¹⁰⁸³ Vgl. Kopecek, A History of Neo-Arianism, II, 312-320.

¹⁰⁸⁴ Vgl. die vollständige Übersicht von Jürgen-André Röder in: Gregor von Nyssa, Contra Eunomium I 1-146 (Patrologia; 2), Bern u.a. 1993, [Einleitung], 30-39 (2. Die Kontroverse um den 'Neoarianismus' im Spiegel der kirchlichen und theologischen Literatur); Spanneut, Art. Eunomius de Cyzique, 1403-1405.

Trinitätslehre. Auf ihn geht in Bezug auf den Heiligen Geist der Begriff des "Hervorgangs"¹⁰⁸⁵ als Unterscheidungsmerkmal des Sohnes, der vom Vater gezeugt ist, zurück, sowie die Betonung der soteriologischen Grundlehre des Christentums¹⁰⁸⁶. Ob allerdings seine zwischen Juli und November 380 verfassten fünf theologischen Reden "Gegen Eunomios und die Makedonianer" (bzw. Pneumatochen) sich direkt gegen Eunomios richteten, ist umstritten.¹⁰⁸⁷ Jedenfalls sind die bedeutendsten noch erhaltenen Schriften dieses Streites um die anhomöische Theologie die im Zusammenhang mit dem im Januar/Februar 360 von Constantius II. verfügte homöischen Reichsbekenntnis von Eunomios verfasste erste Apologie zur Verteidigung seiner theologisch-philosophischen Position,¹⁰⁸⁸ auf die der Presbyter Basileios von Caesarea 363/64 in seinem drei Bücher umfassenden Werk *Adversus Eunomium* antwortete, sowie die darauf folgende Verteidigung des Eunomios zwischen 377 und 381 in seiner "Apologie der Apologie", zu der wiederum Gregor von Nyssa für seinen vermutlich am 1. Januar 379 verstorbenen Bruder Basileios¹⁰⁸⁹ eine grundlegende, ebenfalls drei Teile umfassende Entgegnung schrieb.¹⁰⁹⁰ Dabei unterschieden die rhetorisch und philosophisch bestens ausgebildeten Brüder Basileios und Gregor nicht im heute üblichen Sinne zwischen Philosophie und Theologie. Allerdings unterstrichen sie in Abgrenzung zur paganen zeitgenössischen Denkweise die Bedeutung des Glaubens gegenüber den Fähigkeiten der menschlichen Vernunft und betrieben zur philosophischen Fundierung ihrer Stellungnahme gegen Eunomios bezüglich der zum allgemeinen Bildungsgut der Spätantike gehörenden Schriften das Prinzip der Auswahl (χρήσις).¹⁰⁹¹ Darüber hinaus untermauerten sie ihre Argumente mit dem Rekurs auf die Schriften des Alten und Neuen Testaments und

¹⁰⁸⁵ Vgl. Joh 15,26; Greg. v. Naz., or. XXIX 2; XXXI 8.

¹⁰⁸⁶ Vgl. Greg. v. Naz., or. XXIX-XXXI; Wittig, Michael, in: Gregor von Nazianz, Briefe / eingel., übers. u. mit Anm. vers. v. Michael Wittig (BGrL; 13), Stuttgart 1981, [Einleitung 1-53] 27.

¹⁰⁸⁷ Vgl. Greg. v. Naz., or. XXVII-XXXI bzw. Röder [Einleitung] zu Gregor von Nyssa, *Contra Eunomium* I 1-146, 34 mit Anm. 98.

¹⁰⁸⁸ Vgl. Wickham, Lionel R., The Date of Eunomius' Apology. A Reconsideration, in: *JTS* 20 (1969), 231-240.

¹⁰⁸⁹ Der *communis opinio*, den Todestag des Basileios mit seinem Gedenktag am 1. Januar 379 gleichzusetzen, hat v.a. Maraval, Pierre, La date de la mort de Basile de Césarée, in: *REA* 34 (1988), 25-38, 26f., widersprochen, der den Tod des Basileios schon im August 377 für wahrscheinlich hält.

¹⁰⁹⁰ Vgl. die mit jeweils einer Einleitung und englischer Übersetzung versehenen Schriften des Eunomios bei Vaggione, Richard P., *Eunomius, The Extant Works*, Oxford 1987. Vollständig überliefert sind nur die Apologie des Eunomios und das 383 in Konstantinopel vorgelegte Glaubensbekenntnis (ἐκθεσις πίστεως), während die "Apologie der Apologie" lediglich aus der Gegenschrift *Contra Eunomium* Gregors von Nyssa rekonstruierbar ist.

¹⁰⁹¹ Vgl. Gnllka, Christian, Der Begriff des "rechten Gebrauchs" (XPHEIΣ. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur; 1), Basel u.a., 1984, 65-79.

betonten so die oberste Priorität der biblischen Überlieferung gegenüber dem Einfluss der zeitgenössischen Rhetorik und Philosophie.

Weil die Diskussion um die anhomöischen Gotteslehre bzw. deren Zurückweisung durch die beiden kappadokischen Brüder und Bischöfe Basileios und Gregor zur Abgrenzung der christlichen Theologie nicht nur gegenüber der philosophischen Lehre der Anhomöer, sondern gegen weitere, später vom Konzil von Konstantinopel 381 als Häresien bezeichneten Gotteslehren, wie insbesondere die der Arianer, der Pneumatochen, der Sabellianer, der Marcellianer und Photinianer sowie der Apollinaristen¹⁰⁹² und schließlich zur Neufassung der nizänischen Theologie führen sollte, und damit zur einzigen der zeitgenössischen christlichen Lehren, die den Gottesbegriff innertrinitarisch ohne Stufung unter Einbeziehung der Inkarnation des Logos im Sinne der "ἀσύγχυτος ἕνωσις" (unvermischte Einheit) zwischen Gottvater und Sohn und der Vorstellung von der bleibenden Immanenz des Heiligen Geistes fasste, sollte Kaiser Iulianus I., der mit Aetios, dem Lehrer des Eunomios, schon in seiner Zeit als Caesar des Westens einen freundschaftlichen Umgang gepflegt und später als Kaiser die anhomöische Kirche im Gegensatz zu anderen christlichen Bekenntnissen einseitig gefördert hatte, indirekt zum Konsolidierungsprozess des neunizänischen Christentums beitragen.

Darüber hinaus sollte diese intensive Auseinandersetzung mit Eunomios Gregor von Nyssa nicht nur zum Begriff von der Unendlichkeit Gottes und damit zur Abkehr von der bisherigen (neu-)platonisch-aristotelischen, metaphysischen Tradition führen,¹⁰⁹³ die Kaiser Iulianus gegen die zeitgenössischen christlichen Gotteslehren mit seiner an die kosmologischen Lehren Plotins und Jamblichos' anknüpfenden Religionsphilosophie wieder stark gemacht hatte, sondern ganz grundsätzlich zur Distanzierung von dem noch im vierten nachchristlichen Jahrhundert als allgemeines Bildungsgut viel diskutierten platonischen Dictum von der "ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν", also der "Angleichung an Gott so weit wie möglich", die - wie bereits erwähnt - in der neuplatonischen Interpretation entgegen der Notwendigkeit der Erlösung durch den christlichen Logos die grundsätzliche Möglichkeit individueller Gotteserkenntnis in Aussicht stellte.

¹⁰⁹² Vgl. DH 151.

¹⁰⁹³ Vgl. Mühlenberg, Ekkehard, Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik (FKDG; 16), Göttingen, 1966, 27, 92, 111-122.

Im Folgenden soll deshalb zunächst die Gotteslehre des Eunomios erörtert werden, bevor die Zurückweisung seiner Theologie durch die beiden Brüder Basileios von Caesarea und Gregor von Nyssa zu diskutieren ist.

4.2.3.1.1 Gotteserkenntnis und Gotteslehre bei Aetios bzw. Eunomios¹⁰⁹⁴

Um am philosophischen Postulat der absoluten Transzendenz Gottes festzuhalten, interpretierten die sog. Neuarianer oder Anhomöer um Aetios und Eunomios diese Transzendenz als Lehre von einem höchsten, intelligiblen Wesen, dem sie - ähnlich wie Flavius Claudius Iulianus, der sich in seiner Schrift *Contra Galilaeos* heftig gegen die Vorstellung im alttestamentlichen Schöpfungsbericht des Buches Genesis (Gen 1,1-17) gewandt hatte, Jahwe Gefühlsregungen einzuräumen - im Interesse des philosophischen Axioms von der ἀπαθεία θεοῦ jegliche Personalität und erst recht jede Aktivität absprachen. Charakteristisch für diese christliche Auffassung vom transzendenten obersten Prinzip war, dass damit Vaterschaft nicht mehr als göttliches Attribut gelten konnte, sondern der Begriff "Vater" nun lediglich die *Energie* (ἐνέργεια) bezeichnete, die den "Sohn" hervorbringt.¹⁰⁹⁵ Dabei hatte schon Aetios die Ansicht vertreten, dass es möglich sei, durch logische Schlussfolgerungen eine erschöpfende und zutreffende Gotteserkenntnis zu gewinnen. Er unterschied grundsätzlich zwei Möglichkeiten der Gotteserkenntnis: zum einen die eher unsichere Schlussfolgerung aus den (offensichtlichen) Wirkungen auf die (verborgene) Wirksamkeit und damit auf das Wesen Gottes, und zum anderen die Untersuchung des göttlichen Wesens selbst durch bestimmte Begriffe, die mit Hilfe der menschlichen Rationalität definiert werden konnten und mit denen dann eine logische Argumentation hinsichtlich der Erkenntnis des Göttlichen möglich war.

Diese beiden Wege zur Gotteserkenntnis übernahm Eunomios, der Schüler des Aetios. Seine Theologie lässt sich aus zwei Quellen erschließen, nämlich aus seiner bei Basileios vollständig überlieferten, siebenundzwanzig bzw. achtundzwanzig

¹⁰⁹⁴ Vgl. mit zahlreichen Verweisen auf Basileios und Gregor v. Nyssa Uthemann, Karl-Heinz, Die Sprache der Theologie nach Eunomius von Cyzicus, in: ZKG 104 (1993), 143-175, 152, 163-165; Mühlberg, Ekkehard, Die philosophische Bildung Gregors von Nyssa in den Büchern *Contra Eunomium*, in: Harl, Marguerite [Hrsg.], *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nyssa* (Actes du Colloque de Chevetogne, 22-26 Septembre 1969), Leiden 1971, 230-244.

¹⁰⁹⁵ Vgl. zum ges. Absatz Ritter, Adolf M., *Dogma und Lehre in der Alten Kirche*, 192.

Kapitel umfassenden Apologie¹⁰⁹⁶, sowie aus der "Apologie der Apologie", die aus Gregors Schrift gegen Eunomios rekonstruierbar ist.¹⁰⁹⁷

Nach Meinung des Eunomios war nämlich mittels menschlicher Vernunft auf das Wesen Gottes einerseits durch die Betrachtung der Wesenheiten Gottes selbst (οὐσίαι) und andererseits mittels Schlussfolgerungen von den Wirkungen (ἐνέργειαι) auf diese Wesenheiten zu schließen.¹⁰⁹⁸ Dabei ging Eunomios bei der ersten Möglichkeit der Gotteserkenntnis in Anlehnung an Aetios von der οὐσία des Absoluten aus, über der es keine übergeordnete Herrschaft gibt und von der keine γένεσις angenommen werden kann. Diese ontologische Betrachtungsweise des transzendenten Absoluten legte logischerweise nahe, νόμῳ φύσεως eine σύγκρισις πρὸς ἕτερον gänzlich auszuschließen und lediglich mittels Deduktion die ἀξίωμα (Würde) mit der Rangstufe der οὐσία übereinstimmend anzunehmen, die von der ἐνέργεια (Wirkung) der betreffenden οὐσία ausgeht.¹⁰⁹⁹ Diese erste Möglichkeit der Erkenntnis des Göttlichen nahm also bezüglich der οὐσίαι Rangabstufungen (ἀξιώματα) an, die auf die ἐνέργειαι übertragen wurden.

Die zweite Möglichkeit, zu Erkenntnissen bezüglich der Wesenheiten des Göttlichen zu gelangen, bestand für Eunomios darin, von den Geschöpfen auf die οὐσίαι zu schließen, indem von den Unterschieden des Geschaffenen (zu dem Eunomios offensichtlich auch den Gottessohn und den Geist zählte), die sich in unterschiedlichen ἐνέργειαι ausdrücken, auf das innertrinitarische Verhältnis der οὐσία Gottes zu schließen. Dabei ging Eunomios aber im Grunde genommen entgegen der von ihm angedeuteten anagogischen Betrachtungsweise ganz ähnlich wie in seiner ersten Untersuchung zunächst deduktiv vor: er setzte den Sohn als ποίημα des absoluten göttlichen ἀγένητος voraus und verstand wiederum den Geist aufgrund der ὑπεροχή (Überlegenheit) des Sohnes als von diesem in die Existenz gerufen. Aufgrund dieser ὑπεροχή des Sohnes, der den Geist ins Sein führt, ergab sich eine Differenz bezüglich der ἐνέργειαι, die Eunomios zunächst auf die Wesenheiten von Sohn und Geist (οὐσίαι) übertrug, und anschließend auf die Relation zwischen ἀγένητος und γενητός.

¹⁰⁹⁶ Das 28. Kapitel der Apologie gilt als spätere Einfügung zweier ihrer Tendenz nach eunomianischer Glaubensbekenntnisse; vgl. Röder, Gregor von Nyssa, *Contra Eunomium* I 1-146, [Einleitung] 41f.

¹⁰⁹⁷ Vgl. Mühlberg, Ekkehard, *Die philosophische Bildung Gregors von Nyssa in den Büchern Contra Eunomium*, 230f.

¹⁰⁹⁸ Vgl. Eun., Apol 7; Apol 20,5-9.

¹⁰⁹⁹ Vgl. Eun., Apol 20,10-15.

Eunomios nahm also bezüglich der Welt des Geschaffenen ein Wertgefälle der ἐνέργειαι an, mit denen er ontologisch auf eine Rangstufung der οὐσίαι schloss. Dabei identifizierte er zwar die οὐσίαι und die ἐνέργειαι nicht miteinander, jedoch waren diese so aufeinander verwiesen, dass eine logische Schlussfolgerung, ein κρίνειν mittels menschlicher Vernunft möglich war. Nach Meinung des Eunomios war diese Vernunft grundsätzlich in der Lage, das zwischen den ἐνέργειαι und den οὐσίαι jeweils wirksame vermittelnde Kriterium, nämlich die ἀξίωμα (Würde, Machtstellung) einerseits und die ὑπεροχή (Überlegenheit) andererseits, zu identifizieren und daraus die richtigen Schlüsse zu ziehen, um gedanklich die hierarchisch gestufte Immanenz, an deren Spitze der Sohn als Schöpfer der Welt zu vermuten war, mit dem ungewordenen, transzendenten, völlig abstrakten Gott in eins zu bringen.

An die Tradition seines Lehrers Aetios anknüpfend,¹¹⁰⁰ ging Eunomios außerdem davon aus, dass der *Begriff* dem *Wesen* des zu diskutierenden Gegenstandes *naturhaft* zugeordnet sei, d.h. dass die menschliche Sprache und somit auch der Gottesbegriff weder eine menschliche Erfindung noch inhaltlich von den geschaffenen Dingen abzuleiten, sondern schon *vor* der Existenz des Menschen nach Maßgabe des göttlichen Willens gesetzt sei.¹¹⁰¹ Daraus folgte für Eunomios, dass der Begriff der Ungezeugtheit (ἀγεννησία) das *Wesen* Gottes erfasste, und umgekehrt auch, dass dieser *Begriff* selbst ungezeugt, d.h. ewig und göttlich sei.

Weil wiederum das Göttliche nach traditioneller philosophischer Auffassung seinem *Wesen* nach *einfach* zu denken war, das *Einfache* aber jede quantitative Zusammensetzung ausschloß, bezeichnete der *Begriff der Ungezeugtheit* (ἀγεννησία) nach Ansicht des Eunomios das *Wesen Gottes* selbst, das demzufolge in nichts anderem als in der *Ungezeugtheit* bestand. Daraus ergab sich letztendlich die Unvergleichbarkeit des in der *Gezeugtheit* bestehenden *Wesens* des *Sohnes* mit dem *Ungezeugtsein* des *Vaters*, womit der christliche Logos "*unähnlich dem Vater auch hinsichtlich des Wesens*" ("ἀνόμοιος τῷ πατρὶ καὶ κατ' οὐσίαν") erschien.¹¹⁰² In diesem Sinne hatte Eunomios im Bestreben, die absolute Transzendenz Gottes zu wahren, v.a. im zwanzigsten Kapitel seiner Apologie festgehalten, dass es nach seiner

¹¹⁰⁰ Vgl. zu den großen inhaltlichen, z.T. sogar wörtlichen Übereinstimmungen der Lehre beider Anhomöer Kopecek, A History of Neo-Arianism, II, 312-320.

¹¹⁰¹ Vgl. Greg. v. Nyssa, CE II 398.

¹¹⁰² Vgl. Greg. v. Nyssa, CE II 23.

Methode zweier Möglichkeiten der Gotteserkenntnis in Bezug auf die christliche Gottesvorstellung keine ὁμοιότης κατ'οὐσίαν geben könne.¹¹⁰³

Wie viele zeitgenössische Denker nahm Eunomios im Gegensatz zur späteren christlichen Gotteslehre terminologisch noch keine scharfe Trennung zwischen "ungeworden" (ἀγέννητος) und "ungezeugt" (ἀγγένητος)¹¹⁰⁴ vor. Wichtiger erschien es ihm zu betonen, dass der Begriff der ἀγεννησία nicht in einem sprachlich-rhetorischen Sinne als Privation zu verstehen sei, die ja implizieren würde, dass Gott zuerst ein "γέννητος" und erst danach ein "ἀγέννητος" zukäme, sondern dass der Begriff ἀγγένητος als gegeben aufgefasst werden mußte, d.h. aus dem Bereich der φυσική ἔννοια stamme.¹¹⁰⁵ Dies begründete Eunomios damit, dass der Begriff, mit dem Gott zu preisen war, kein menschlicher Gedanke sein konnte, da es mit einem solchen unmöglich sei, das absolute Wesen Gottes zur Sprache zu bringen.¹¹⁰⁶ Vielmehr war die Gottesgewissheit der menschlichen Sprache immer schon voraus, so dass der Gottesbegriff nach Ansicht des Eunomios' nicht durch Menschen erdacht sein konnte, und zwar "weder durch Negation [...] eines der Phänomene der geschaffenen Welt, weil dann nicht das, was das Wesen in sich selbst ist, im Begriff gefasst wird, noch durch Vergleich, weil der Begriff dann nicht wie das Wesen, dessen Begriff er ist, Absolutheit hat, da die zu vergleichenden Dinge ja dem Vergehen unterliegen"¹¹⁰⁷.

Eunomios verwendete somit den Begriff der ἀγεννησία als positive bzw. affirmative Beschreibung der οὐσία Gottes.¹¹⁰⁸ Seiner Meinung nach konnte die ἀγεννησία weder lediglich einem Teil Gottes zugeordnet werden noch etwas bezeichnen, das neben Gott existiert.¹¹⁰⁹ Aus dieser Ungezeugtheit, die demnach das Wesen Gottes vollständig charakterisierte, folgte für Eunomios, dass der von Gott gezeugte Sohn nicht ὁμοούσιος oder ὁμοιούσιος sein könne, denn allein der Vater ist ἀγέννητος, nicht aber der Sohn.¹¹¹⁰ Daraus folgte wiederum, dass allein dem Vater die ἀρχή, d.h. der Ursprung, das unverursachte erste Prinzip vor allem anderen zukam, während der Sohn diesem unverursachten Erstprinzip nachgeordnet, eben als "gezeugt" zu verstehen war.

¹¹⁰³ Vgl. Eun., Apol. 20,9f.

¹¹⁰⁴ Vgl. zur unscharfen Trennung der beiden Begriffe "ἀγέννητος" und "ἀγγένητος" vom antiken Griechen- bis zum frühen Christentum Kopecek, A History of Neo-Arianism, I, 242-266.

¹¹⁰⁵ Vgl. Eun., Apol. 7,1.

¹¹⁰⁶ Vgl. Greg. v. Nyssa, CE II 171.

¹¹⁰⁷ Mühlhberg, Die philosophische Bildung Gregors von Nyssa in den Büchern Contra Eunomium, 232; vgl. Greg. v. Nyssa, CE II 565, 596.

¹¹⁰⁸ Vgl. Eun., Apol. 8.

¹¹⁰⁹ Vgl. Eun., Apol. 8.

¹¹¹⁰ Vgl. Eun., Apol. 26.

Diese "Zeugung" des "Sohnes" fasste nun Eunomios als energetischen Prozess auf und deutete ihn als *Wille* des "Vaters",¹¹¹¹ wobei er gleichzeitig die in manchen Spekulationen der zeitgenössischen Philosophie übliche In-Eins-Setzung von οὐσία (Wesen) und ἐνέργεια (Wirksamkeit) bzw. die Gleichursprünglichkeit von Kosmos und Gott zurückwies:¹¹¹² die Wirksamkeit ist zwar nach Eunomios aus dem Gewirkten, d.h. der Schöpfung, zu erkennen, aber nicht mit dem Wesen Gottes gleichzusetzen, eben weil dieses anfangslos, einfach und endlos ist, diese Wirksamkeit aber nichts hervorbringt, was ohne Anfang oder Ende wäre. Daraus ergab sich nach Ansicht des Eunomios, dass die Wirksamkeit (ἐνέργεια) nicht dem absoluten *Wesen* Gottes entsprach, sondern seinem *Willen*.¹¹¹³ Sie hatte zwar als *willentlicher* Entschluss Gottes einen Anfang, aber dies bedeutete nach Eunomios nicht zugleich eine Teilung oder Bewegung der οὐσία Gottes. Somit hatte Eunomios ausgesagt, dass der "Sohn" nicht aus dem *Wesen* des "Vaters" gezeugt war oder hervorging, und damit nicht wie bei den Nizänern und Arianern als wesensgleich bzw. wesensähnlich bezeichnet werden konnte. Vielmehr war die historische Person des Jesus von Nazareth seiner Meinung nach lediglich im Sinne eines Adaptionismus aufgrund seiner besonderen Verdienste als "göttlich" zu begreifen, keinesfalls aber als die vollständige Inkarnation des göttlichen Logos. Mit der Glaubensformel "ὁμοίως κατὰ βούλησιν καὶ ἐνέργειαν" konnte Eunomios darüber hinaus sogar die traditionellen philosophischen Vorstellungen der gebildeten Griechen von der Einfachheit Gottes und der ἀπαθεία des Göttlichen bewahren.¹¹¹⁴

Stellt man nun die Frage nach den zeitgenössischen philosophischen Implikationen, die dem Ansatz des Eunomios zugrunde liegen, so verweist die Theologie dieses begabten Aetiosschülers, der die Begriffe der menschlichen Sprache als ganz konkrete Wesensbezeichnungen auffasste, einerseits auf die aristotelische Kategorienlehre,¹¹¹⁵ andererseits ging Eunomios wie alle Beteiligten des arianischen Streites grundsätzlich von der Identität des absolut Göttlichen mit der Ungewordenheit bzw. Ungezeugtheit (ἀγεννησία) aus, die, wie er wohl in Anlehnung

¹¹¹¹ Vgl. Eun., Apol. 23,19f..

¹¹¹² Vgl. Eun., Apol. 22.

¹¹¹³ Vgl. Eun., Apol. 23f., Greg. v. Nyssa, CE III 7,3.

¹¹¹⁴ Vgl. Brennecke, Studien zur Geschichte der Homöer, 19.

¹¹¹⁵ Vgl. zur aristotelischen Kategorienlehre Tugendhat, Ernst, TI KATA TINOS. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe, Freiburg u.a. 41988.

an den platonischen Parmenides¹¹¹⁶ nachzuweisen suchte, von jeder Veränderung ausgeschlossen war. Allein diesem "ἀγέννητον" oder dieser "ἀγέννητος οὐσία" kam bei Eunomios vor allen anderen Seinsweisen die ontologische Priorität zu.¹¹¹⁷

Darüber hinaus folgte Eunomios platonischen Gedankengängen, wie sie schon der bereits erwähnte Mittelplatoniker Numenios von Apamea (um 180 n. Chr.) vertreten hatte, der sowohl mit dem Judentum als auch mit der alexandrinischen Theologie des Origenes vertraut gewesen war und zwischen dem Alten Testament und Platon so große Parallelen gezogen hatte, dass er die Meinung vertreten konnte, Platon habe dasselbe gesagt wie Mose, nur eben in attischer Sprache.¹¹¹⁸ Numenios hatte nämlich das Göttliche in einen transzendenten ersten Gott, der ἀγέννητος und frei von aller materiellen Immanenz war sowie absolut unerkennbar blieb,¹¹¹⁹ und in einen weiteren zweiten, erkennbaren Gott differenziert, der als Schöpfungsmittler das Leben, d.h. die materielle Existenzweise verlieh. Während nach Meinung des Numenios der erste Gott von Werken und Materie also nicht berührt wird und sich allein dem Geistigen widmet, ist der zweite Gott sowohl mit diesem geistigen als auch mit dem materiellen Bereich befasst, indem er zwischen dem ersten transzendenten Gott und der Materie vermittelt und so bezüglich der Materie das ordnende Weltprinzip darstellt.¹¹²⁰

Eunomios' Reflexionen lehnen sich aber auch an die Metaphysik Plotins an, der die δύναμις als die absolute Mächtigkeit des ἕν zu all dem betrachtet hatte, was von diesem Einen verschieden und aus dem Überfluss seiner δύναμις begründet ist.¹¹²¹ Weil das in sich verharrende Eine die δύναμις zu allem ist, entsteht das ἕν des Geistes,¹¹²² das schon Plotin in ähnlicher Weise wie später Eunomios mit dem *Willen* verbunden hatte. Weil sich dieses Eine selbst *will* und schafft, ist dieser eine Geist *willentlich* zunächst auf sich selbst gerichtet, d.h. das ἕν ist das ἐνέργημα ἑαυτοῦ; der

¹¹¹⁶ Vgl. zum Folgenden Platon, Parm., 137c – 141d: im platonischen Dialog Parmenides wird unter der Hypothese "wenn *Eines* ist" die Fragen diskutiert, ob das Eine vom gleichen Alter mit sich selbst, jünger und/oder älter als es selbst und ein anderes als es selbst sein kann. Beide Fragen werden letztendlich verneint, und damit zugleich auch das Sein des Einen in der Zeit.

¹¹¹⁷ Vgl. Eun., Apol 7.

¹¹¹⁸ Vgl. Numenios, fr. 1; Ziebritzki, Heiliger Geist und Weltseele, 67-89.

¹¹¹⁹ Vgl. Numenius, fr. 11, 12, 17,7,17.

¹¹²⁰ Numenios' Philosophie kam in Athen v.a. in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts n. Chr. die dominierende Bedeutung zu, die sich bis ins vierte Jahrhundert in Athen und Alexandrien behaupten konnte; vgl. Frede, Michael, Numenius, in: ANRW 36,2, Berlin u.a. 1987, 1034-1075.

¹¹²¹ Vgl. Plotin, Enn. VI 7,32.

¹¹²² Vgl. Plotin, Enn. V 4,2,33-40.

Wille des $\epsilon\nu$ ist aber gleichzeitig aufgrund seiner freien Mitteilung außerhalb seiner selbst der Urgrund all dessen, was von diesem $\epsilon\nu$ verschieden ist.¹¹²³

Der Ansatz des Eunomios, der diesem bei Plotin noch absolut transzendenten $\epsilon\nu$ gemäß Ex 3,14 LXX bzw. dem Einen Gott eine Seinsweise zusprach,¹¹²⁴ entspricht hinsichtlich der Annahme des Hervorgangs aus bzw. der freien Teilgabe des Einen an alle von diesem Einen verschiedenen Wesenheiten aber auch prinzipiell der Denkweise des Flavius Claudius Iulianus, der wie Eunomios davon ausging, dass alle Menschen *von Natur aus* zur Gotteserkenntnis befähigt sind¹¹²⁵. Wie erläutert, hatte ja Julian in ähnlicher Weise wie zuvor der von ihm hoch verehrte Jamblichos ein absolut intelligibles, jegliche menschliche Vorstellungskraft übersteigendes Hyperion angenommen, an dem alle nachgeordneten Gottheiten mittelbar beteiligt waren, indem sie am Wesen des auf allen drei neuplatonisch-kosmologischen Ebenen angesiedelten Sonnengottes Helios, des unmittelbaren " $\tau\acute{o}\kappa\omicron\nu\nu\ \acute{\alpha}\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\tau\omicron\nu\nu$ " dieses Hyperion,¹¹²⁶ teilhaben und damit indirekt eben auch an dem über alle Seinsweisen Erhabenen. Darüber hinaus deckt sich die Ansicht des Eunomios hinsichtlich des christlich-trinitarischen Gottes, der "Heilige Geist" sei aufgrund der Anordnung des "Vaters" durch das *Wirken* dieses "Sohnes" zwar geschaffen, aber weder mit dem Sohn noch mit dem Vater wesensgleich, und Eunomios' Auffassung in Anlehnung an die Theologie des Areios, Christus, der Sohn Gottes, sei zwar gemäß Prov. 8,22f.25 aus dem *Willen* des einzig *Ungezeugten* als erstes Werk vor aller Schöpfung hervorgegangen, aber nicht aus dem transzendenten göttlichen *Wesen* des Schöpfers, in etwa mit der metaphysischen Vorstellung Julians, der die Idee des Logos zwar in verschiedenen Sinnbildern variieren konnte, den Logos aber grundsätzlich göttlich beließ.

Es verwundert deshalb nicht, dass der an der griechisch-paganen Tradition festhaltende Philosoph Flavius Claudius Iulianus gegenüber der neuarianischen Variante christlicher Metaphysik bzw. der Auffassung von der $\acute{\alpha}\gamma\epsilon\nu\nu\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$ des Absoluten, wie sie Eunomios vertrat, nicht nur tolerant blieb, sondern sie entgegen der Mehrheitsposition der christlichen Gotteslehre, die zumindest auf der *Wesensähnlichkeit* des Sohnes mit dem transzendenten Gott, wenn nicht gar auf der vollständigen Inkarnation des Göttlichen beharrte, sogar begünstigte. Was der Kaiser

¹¹²³ Vgl. Plotin, Enn. VI 8,18,41-53.

¹¹²⁴ Vgl. Eun., Apol. 7f.

¹¹²⁵ Vgl. Iul., c. Gal., 52 B; c. Herac., 40 C.

¹¹²⁶ Vgl. Iul., Rede auf den König Helios, 145 B.

aus pagan-philosophischer Sicht gegen den Gedankengang des Eunomios, dessen logische Herleitung - wenn auch nicht dessen Konsequenz - nicht einmal von seinen entschiedensten Gegnern, nämlich von den beiden kappadokischen Brüdern und späteren Bischöfen Basileios von Caesarea und Gregor von Nyssa widerlegt wurde, hätte einwenden können, wäre lediglich die Entwicklung einer spezifisch christlichen Gotteslehre gewesen, die sogar über die soteriologische Verfremdung des berühmten platonischen Dictums im Timaios von der Teilhabe des schöpferischen Demiurgen am apersonalen Guten hinausging, wie sie Athanasios in *De incarnatione Verbi* vorgenommen hatte, sowie der Rekurs der eunomianischen Position auf die Schriften des Alten und insbesondere des Neuen Testaments, dessen Ethik Flavius Claudius Iulianus allerdings nie bezweifelte. Ansonsten basierte die Gottesvorstellung des Eunomios wie die des Flavius Claudius Iulianus eben im Wesentlichen auf den bereits genannten Axiomen der platonischen Philosophie.

Um einen ähnlich fließenden Übergang von der noch jungen christlichen zur längst ausgereiften philosophischen Metaphysik zu verhindern, wie ihn Kaiser Iulianus I. souverän vorgeführt hatte, musste aus Sicht der christlichen Bischöfe im Interesse eines spezifisch christlichen Bekenntnisses und in Abkehr von der platonischen Denkweise die philosophische Gotteslehre des Aetios bzw. seines Schülers Eunomios entschieden zurückgewiesen werden. In diesem Prozess übernahmen zunächst der in ähnlicher Weise wie Kaiser Iulianus ausgebildete und wie dieser dem philosophischen Ideal einer asketischen Lebensweise nachstrebende Kappadokier Basileios und später sein jüngerer Bruder Gregor von Nyssa die herausragenden Rollen. Im Folgenden soll deshalb als erstes das Lebenswerk des Basileios und seine Berührungspunkte mit Flavius Claudius Iulianus skizziert werden, um im Hinblick auf den Konsolidierungsprozess des neunizänischen Christentums dann seine Widerlegung der Gotteslehre des Eunomios von Kyzikos zu diskutieren. Danach ist mit der Verteidigung fortzufahren, die Gregor von Nyssa seinem verstorbenen Bruder bzw. dem nizänischen ὁμοούσιος in Bezug auf das Verhältnis zwischen Gottvater und Sohn gegen die anhomöische Position des Eunomios in dessen "Apologie der Apologie" zu Teil werden ließ.

4.2.3.1.1.2 Christliche Praxis und Lehre bei Basileios aus Kappadokien

4.2.3.1.1.2.1 Praktische Reformen des Presbyters und Bischofs Basileios

Wie aus der zweiten Invektive Gregors von Nazianz gegen die Religionspolitik und -philosophie des im Juni 363 beim Feldzug gegen die Perser ums Leben gekommenen Kaisers Iulianus hervorgeht, hatte Basileios wie sein Freund Gregor den zukünftigen Kaiser schon in der gemeinsamen Studienzeit in Athen kennengelernt.¹¹²⁷ Basileios, der 370 wegen seines asketischen Lebensideals gegen den Willen der Oberschicht der kappadokischen Hauptstadt Caesarea zu deren Bischof und damit gleichzeitig zum Metropoliten für die Provinz Kappadokien geweiht worden war, hatte schon vor der Übernahme des Bischofsamtes mit der Reform des Mönchtums in Kappadokien begonnen. Darüber hinaus bemühte sich Basileios aus homöousianischer Perspektive frühzeitig darum, mit einer im Osten des Römischen Reiches konsensfähigen Theologie einen spezifisch christlichen Gottesbegriff von der zeitgenössischen philosophischen Denkweise abzugrenzen. Zuvor hatte sich Basileios während seiner Studienzeit wie wohl kaum ein anderer der späteren Bischöfe des Ostens ganz ähnlich wie Flavius Claudius Iulianus mit der philosophischen Bildungstradition auseinandergesetzt, vermutlich zunächst während seiner Ausbildungszeit in Nikomedien, dann mit Sicherheit in Konstantinopel, wo u.a. der Rhetor Libanios sein Lehrer war, der später nicht nur zu Kaiser Iulianus I. Kontakte pflegen sollte, sondern etwa gleichzeitig auch mit seinem ehemaligen Schüler Basileios einen Briefwechsel unterhielt.¹¹²⁸ Basileios setzte seine Studien vermutlich schon seit 351 in Athen fort. Dort traf er nicht nur seinen Schulfreund Gregor von Nazianz wieder, der später gegen den zum Apostaten gereiften Kaiser Iulianus I. und seine Anhänger Kampfschriften in Form von Reden verfassen sollte, sondern im Sommer 355 auch den Prinzen Flavius Claudius Iulianus, der wie er selbst bei den christlichen Rhetoren Prohairesios und Himerios studierte¹¹²⁹. Wahrscheinlicher ist, dass Basileios Flavius Claudius Iulianus bereits während seiner Schulzeit in Caesarea kennengelernt hatte, als sich der im Vergleich zu Basileios vermutlich etwas ältere Iulianus von 345-351 auf der kaiserlichen Domäne in Marcellum in der Nähe der kappadokischen Stadt Caesarea auf Befehl Constantius II.

¹¹²⁷ Vgl. Greg. v. Naz., or. V 39.

¹¹²⁸ Vgl. Basilius, epp. 335-359 (BGrL; 37), 164-175.

¹¹²⁹ Vgl. Socr., HE IV 26; Greg. v. Naz. or. XLIII 13,4f.14,1-8: Gregor berichtet in seiner zweiten Invektive gegen Julian, dass er den späteren Kaiser, der im Hochsommer 355 in Athen eintraf und im Herbst desselben Jahres von Constantius II. nach Mailand gerufen wurde, aus seiner Studienzeit in Athen kannte.

wie Basileios selbst mit schulischen und rhetorischen Grundstudien beschäftigte. Wenn auch die Authentizität des aus späterer Zeit stammenden Einladungsschreibens Kaiser Iulianus' I. an Basileios, seinen früheren Studienkollegen, umstritten sein mag,¹¹³⁰ so kannten doch Basileios und sein Freund Gregor von Nazianz den späteren Kaiser Iulianus I. mehr oder weniger gut persönlich.

Um das Jahr 356 aus Athen zurückgekehrt, wirkte Basileios zunächst als Lehrer der Rhetorik in Caesarea im heimatlichen Kappadokien. Später unternahm er einige Reisen, um sich in Syrien, Mesopotamien und Ägypten mit asketischen Lebensformen vertraut zu machen. Die kirchenpolitisch wichtigen Ereignisse in den Jahren 358-360 während der Regierungszeit Constantius' II. scheinen Basileios theologisch nicht aus der Reserve gelockt zu haben, und es ist fraglich, ob er tatsächlich im Jahr 360 als Begleiter seines Bischofs Dianios an der Synode von Konstantinopel teilnahm, als die Wortführer der Homöousianer, nämlich Basilios von Ancyra und v.a. Eustathius von Sebaste, entschieden gegen Homöer und Neuarianer Stellung bezogen.¹¹³¹ Vermutlich wurde Basileios tatsächlich erst von Dianios 361/362 getauft¹¹³² und von diesem wohl später auch zum Diakon geweiht.

Aus der Erkenntnis heraus, dass die homöische Theologie nicht genüge, um den an der griechisch-philosophischen Bildungstradition anknüpfenden Neuarianismus eines Aetios oder eines Eunomios abzuwenden, hatte sich zu dieser Zeit die bereits erwähnte "mittlere" theologische Gruppe der Homöousianer gebildet, die nach einer theologischen Orientierung suchte. Eine Synode in Antiochien von 363, die von dieser homöousianischen "Mittelgruppe" abgehalten wurde, beschloss deshalb, Kaiser Iulianus' unmittelbarem Nachfolger Jovian, der von Juni 363 bis Februar 364 das Römische Gesamtreich regieren sollte, vorzuschlagen, im Interesse der Einheit der bischöflichen Teilkirchen an dem in Nizäa 325 einmal gewonnenen Bekenntnis festzuhalten und damit an die Religionspolitik Kaiser Konstantins' I. anzuknüpfen.¹¹³³ Durch die Interpretation des nizänischen "ὁμοούσιος" im Sinne des "ὅμοιος κατ'οὐσίαν" hatten die Homöousianer darüber hinaus die taktischen Weichen gestellt,

¹¹³⁰ Vgl. ep. 27 ed. Weis, 381 D-382 A bzw. Anm. 27; die Echtheit dieses Briefes nahm zuerst Geffcken, Johannes, Kaiser Julianus, Leipzig 1914, 161 an, zuletzt Rosen, Julian, 491, Anm. 32.

¹¹³¹ Vgl. Drecoll, Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea, 3f., mit Anm. 11.

¹¹³² Vgl. Drecoll, Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea, 2f.; davon abweichend Sieben, Hermann J., Basilius von Cäsarea. *De Spiritu Sancto* = Über den Heiligen Geist (FC; 12), Freiburg u.a. 1993, [Einleitung] 12, der Taufe und Lektorenamt bzw. die Diakonatsweihe in die Jahre 359/360 datiert und die Presbyterweihe auf 364.

¹¹³³ Vgl. das bei Sokrates (HE III 25) und Sozomenos (HE VI 4) überlieferte Synodalschreiben aus Antiochien 363.

um sich an die Theologie des Athanasios und damit auch der Westbischöfe anzunähern,¹¹³⁴ denn diese Formulierung entsprach ja der Intention des *Tomus ad Antiochenos* von 362, als Athanasios willens gewesen war, den Hypostasenbegriff sowohl als Gleichsetzung mit der göttlichen οὐσία, wie es dem altnizänischen Bekenntnis bzw. der Position der Westbischöfe entsprach, zu akzeptieren, als auch im Sinne von "ὑποστάσεις", wie es im Osten im allgemeinen griechischen Sprachgebrauch üblich war.¹¹³⁵ Außerdem kam der Rekurs auf das nizänische Bekenntnis auch der Theologie des Basileios entgegen, der die Unterschrift seines Bischofs Dianios unter das von Constantius II. protegierte homöische Bekenntnis missbilligt hatte.¹¹³⁶ Als 362 nach dem Tod dieses Bischofs zunächst Eusebios Metropolit von Caesarea wurde, kam es zu Meinungsverschiedenheiten,¹¹³⁷ die Basileios, um einen offenen Konflikt zu vermeiden, veranlassten, sich nach Annisi am Irisfluss in der Nähe Caesareas zurückzuziehen, wo er sich zum zweiten Mal in seinem Leben dem asketischen Ideal widmete und eine koinobitische Mönchsgemeinschaft aufbaute. Dabei blieb er in Kontakt mit seinem Studienfreund Gregor von Nazianz und seinem aufgrund des allgemeinen Amnestieerlasses Kaiser Iulianus' 361 aus der Verbannung nach Sebaste zurückgekehrten Mentors Eustathius, den er zu Synoden und anderen wichtigen Treffen begleitete.¹¹³⁸

Die rhetorisch geschulte Argumentationsfähigkeit des Basileios war bei seinem Bischof Eusebios allerdings dringend erwünscht, als Kaiser Valens ab April 364 eine einheitliche Reichskirche auf der Basis des homöischen Bekenntnisses, wie es schon Constantius II. hatte etablieren wollen, erneut durchzusetzen suchte und Eusebios, Metropolit der Provinz Kappadokien, den hochgebildeten Basileios um Hilfe bat.¹¹³⁹ Basileios, der daraufhin seine Mönchsgemeinde in Annisi verließ, versöhnte sich mit

¹¹³⁴ Vgl. Brennecke, Hanns C., Erwägungen zu den Anfängen des Neunizänismus, in: Papandreou, Damaskinos – Wolfgang A. Bienert – Knut Schäferdiek [Hgg.], *Oeconomica et Patristica. FS für Wilhelm Schneemelcher*, 241-257, 253; vgl. hierzu Drecoll, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea*, 17.

¹¹³⁵ Auf die Verwirrung der Theologen in der Westhälfte des Römischen Reiches, die gewohnt waren, von "*una substantia – tres personae*" zu sprechen (so schon Tertullian in *Adv. Prax.* 2) und dabei "Hypostase" mit "Substanz" übersetzten, soll hier nicht näher eingegangen werden.

¹¹³⁶ Vgl. Basilius, ep. 51 (BGrL; 32)

¹¹³⁷ Vermutlich empfand Eusebios die von Basileios aufgebaute monastische Gemeinschaft in der Nähe von Caesarea als Störfaktor für seine städtische Bischofsgemeinde; vgl. Hauschild (BGrL; 32), [Einleitung] 13-15.

¹¹³⁸ Vgl. Basilius, epp. 244,1 u. 223,5 (BGrL; 37).

¹¹³⁹ Vgl. Drecoll, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea*, 4f.

seinem Bischof, der ihn vermutlich 364 oder 365 zum Presbyter¹¹⁴⁰ weihte, und unterstützte ihn von nun an bei der Ausübung seines Amtes. So half Basileios nicht nur bei Verhandlungen mit städtischen und staatlichen Behörden, sondern kümmerte sich auch um eine einheitliche Liturgie. Darüber hinaus versah er im Auftrag seines Bischofs das Predigeramt und organisierte die Versorgung der Armen. In diesem Zusammenhang ist vor allem seine Einrichtung zahlreicher Ptochotrophien in Kappadokien, die bisherige Fürsorgeeinrichtungen der Christen bei weitem übertrafen, bemerkenswert: der Presbyter sorgte nicht nur für Pilgerherbergen, Hospize und Speisung der Bedürftigen, sondern verpflichtete Mitglieder seiner koinobitischen Mönchsgemeinschaft zum Dienst in diesen nach ihm selbst benannten Fürsorgeeinrichtungen, nämlich in der sogenannten "Basileia", die dem späteren Bischof von Caesarea zu hohem Ansehen verhelfen sollte. Dies berichtet jedenfalls Gregor von Nazianz in Zusammenhang mit einem Besuch Kaiser Valens' im Jahr 365: als nämlich Valens versucht, der für die Provinz Kappadokien so wichtigen Stadt Caesarea das homöische Bekenntnis aufzuzwingen, ist Basileios nicht nur in der Lage, dem neuen Kaiser in dieser Frage zu widerstehen,¹¹⁴¹ sondern Valens gewährt dem organisatorisch äußerst begabten christlichen Presbyter sogar alle Freiheiten in Bezug auf die Kirchenverwaltung.

Dass Basileios aufgrund seiner beeindruckenden Sozialmaßnahmen in der Gunst Kaiser Valens' stand, geht aber nicht nur aus dem Bericht seines Freundes Gregor hervor, sondern auch aus einem Brief an Elias, den neu eingesetzten Statthalter der Provinz Kappadokien,¹¹⁴² der als einziger Brief des Basileios über das von ihm begonnene kirchliche Sozialwerk Auskunft gibt. In diesem Schreiben an Elias lässt der selbstbewusste Presbyter angesichts der gegen ihn erhobenen Vorwürfe, er mische sich in staatliche Angelegenheiten ein, einfließen, der Kaiser habe ihm in Kenntnis seiner sozialen Ambitionen freie Hand gewährt, und zwar auch in Bezug auf den Bau einer repräsentativen Kirche und die Einrichtung eines umfangreichen kirchlichen Sozialwerkes, um derentwillen er nun der Kritik von "Verleumdern" und "gewissen Leuten" ausgesetzt sei.

Basileios musste sich also bei seinem neuen Statthalter rechtfertigen, weil er, wie er selbst sagt, "in prachtvoller Ausstattung ein Gebetshaus" errichtet hatte, zu

¹¹⁴⁰ Zur Datierung der Presbyterweihe des Basileios vgl. Bardy, Gustave, Art. Basilius, RAC, Bd. 1, Stuttgart 1950, 1261-1265, 1262; Kannengiesser, Charles, Art. Basilius v. Caesarea (der Große), LThK, Bd. 2, Freiburg i. Br. ³1994, 67-69, Hauschild (BGrL; 32), [Einleitung] 13-15.

¹¹⁴¹ Vgl. Greg. v. Naz., or. XLIII 30-33.

¹¹⁴² Vgl. Basilius, ep. 94 (BGrL; 32), 157-159.

dem angemessene Unterkünfte für den christlichen Klerus gehörten - und wohl auch, weil er sich nach landläufiger Meinung in *staatliche* Aufgaben einmischte. Basileios plante nämlich nicht nur die Bündelung und Straffung bestehender Sozialmaßnahmen wie z.B. staatlicher Geldspenden sowie Annonen und Frumentationen, die Kaiser Konstantin in Form von Brotspenden bereits für Konstantinopel eingeführt hatte,¹¹⁴³ sondern seine Idee der christlicher Fürsorgeeinrichtungen entsprach in etwa auch den Forderungen, wie sie zwei Jahre vor ihm Kaiser Iulianus im Zusammenhang mit der Reaktivierung paganer Kulte und der Neuzuweisung sozialer Aufgaben an die paganen Tempel in mehreren Briefen an Priester und Oberpriester gefordert hatte.¹¹⁴⁴ Jedenfalls hatte Basileios offensichtlich den Neid und das Misstrauen paganer Mitbürger erregt, die sicherlich nicht vergessen hatten, dass Kaiser Iulianus die Metropole Caesarea in Kappadokien aus der Liste der zu fördernden Städte gestrichen hatte, weil die christlichen Einwohner sowohl die Tempel des Zeus und des Apollo als auch ein Tycheheiligtum zerstört hatten.¹¹⁴⁵ Gleichzeitig aber war es Basileios gelungen, auf die Attraktivität des christlichen Glaubens durch einen repräsentativen Kirchenbau und mittels seiner umfangreichen Sozialmaßnahmen auf die konsequente Umsetzung des Gebotes der christlichen Nächstenliebe hinzuweisen. Infolgedessen klagten nun pagane Bürger den Presbyter an, christlicherseits *staatliche* Angelegenheiten an sich zu reißen.¹¹⁴⁶ Tatsächlich konnten die Aufmerksamkeit erregenden Fürsorgeeinrichtungen des Basileios auch als christliche Umsetzung der paganen, zur Staatsräson erhobenen Forderung Kaiser Iulianus', dem griechischen Prinzip der φιλανθρωπία zu entsprechen, ausgelegt werden, schließlich hatte ja Iulianus I. im Brief an Asarkios, den Oberpriester von Galatien, mit Rekurs auf Homer gefordert, Fremde und Bettler zu bewirten, da sie ja von Zeus gesandt seien.¹¹⁴⁷ Dabei hatte Kaiser Iulianus, dessen Ansichten auch nach seinem Tode im Juni 363 in paganen Kreisen immer noch diskutiert wurden, diese Forderung der Menschenfreundlichkeit mit der Annahme einer allgemeinen Verwandtschaft und

¹¹⁴³ Vgl. Pfeffer, Marina E., Einrichtungen der sozialen Sicherung in der griechischen und römischen Antike unter besonderer Berücksichtigung der Sicherung bei Krankheit (Versicherungsforschung; 5), Berlin 1969, 121-140.

¹¹⁴⁴ Vgl. Kap. 3.3.3.2.2 dieser Arbeit.

¹¹⁴⁵ Vgl. Soz., HE 4,4; Frateantonio, Religiöse Autonomie der Stadt im Imperium Romanum, 203f.

¹¹⁴⁶ So schon Knorr, Walter U., Basilius der Große. Sein Beitrag zur christlichen Durchdringung Kleinasiens (Diss.), Tübingen 1968, 99-105; vgl. auch May, Gerhard, Basilius der Große und der Römische Staat, in: Möeller, Bernd – Gerhard Ruhbach [Hgg.], Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte. Kirchenhistorische Studien, Tübingen 1973, 47-70.

¹¹⁴⁷ Julian spielt hier an auf Homer, Odyssee XIV, 56f. u. VI, 207f.; vgl. Iul., ep. 39, 431 A-C u. ep. 48, 291 D ed. Weis.

Geselligkeit unter den Menschen begründet, die es rechtfertige, die Habe mit den Bedürftigen zu teilen, sogar mit Gefängnisinsassen und Feinden, weil die Fürsorge dem einzelnen Mitmenschen unabhängig von seiner gesellschaftlichen Stellung zu gelten habe.¹¹⁴⁸

Vielleicht hatte der zum "ἑλληνισμός" konvertierte Kaiser, dem die Sozialpolitik der christlichen Bischöfe nicht entgangen war, auf diese Weise in die althergebrachte Tradition der Orthopraxie kultischer Götterverehrung ein fremdes Element eingetragen, nämlich die Verbindung der Pflege der traditionellen Gottheiten mit der Menschenliebe, und damit eigentlich eine Forderung jüdisch-christlichen Ursprungs,¹¹⁴⁹ wie sie vor allem im neutestamentlichen Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe zum Ausdruck kommt.¹¹⁵⁰ Mit diesem Gebot war Flavius Claudius Iulianus seit seiner Jugendzeit als Lektor der christlichen Schriften¹¹⁵¹ offensichtlich so sehr vertraut, dass er es unwillkürlich in seine Weisungen an pagane Priester einfließen ließ: er forderte nämlich, diese müssten "vor allem große Liebe zu den Göttern und dann zu den Menschen zeigen"¹¹⁵². Aber auch wenn später der Kirchenhistoriker Sozomenos behauptete, Kaiser Iulianus I. sei bemüht gewesen, die Christen nachzuahmen,¹¹⁵³ war es dennoch kurze Zeit vor dem Aufbau des imposanten Sozialwerks des bis dahin unbedeutenden christlichen Presbyters Basileios eben zuerst der pagane Kaiser Iulianus gewesen, der - vielleicht mit Ausnahme der von Pachomios gegründeten Mönchssiedlungen im fruchtbaren Lauf des Nils in Unterägypten - über den Umfang und die Qualität bestehender christlicher Fürsorgeeinrichtungen hinaus¹¹⁵⁴ systematisch allgemeine Kriterien für die Einrichtung *staatlicher* Institutionen der Sozialfürsorge formuliert hatte, und zwar im Zusammenhang mit der Restauration traditioneller Kulte bzw. der Zuweisungen neuer Aufgaben an die paganen Tempel und ihre Priesterschaften. Aus der Perspektive des Kaisers war es selbstverständlich, dass der angemessene kultische Dienst an den Göttern nicht von staatlichen Aufgaben getrennt werden konnte,

¹¹⁴⁸ Vgl. Iul., ep. 48, 290 D-292 D ed. Weis.

¹¹⁴⁹ Vgl. zur Genese dieses Doppelgebotes bzw. "wichtigste[n] Gebot[es] von allen" (Mk 12,31). aus in unterschiedlichen Büchern des Alten Testaments verzeichneten Forderungen (Dtn 6,4f. mit Lev 19,18) Schelkle, Karl H., *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. III., *Ethos* (Kommentare und Beiträge zum Alten und zum Neuen Testament), Düsseldorf² 1997, 128-130.

¹¹⁵⁰ Vgl. Mk 12,29-31 par.: "Du sollst den Herrn, deinen Gott lieben aus ganzem Herzen [...]. Du sollst den, der dir nahe ist, lieben wie dich selbst".

¹¹⁵¹ Vgl. Socr., HE III 1,10f; Thdt., HE III, 2 u. Gregr. v. Naz., or. IV 23.

¹¹⁵² Iul., ep. 48, 305 A ed. Weis.

¹¹⁵³ Vgl. Soz., HE V 16,1-4.

¹¹⁵⁴ Von deren Existenz der Kaiser offensichtlich Kenntnis hatte; vgl. Iul., ep. 48, 305 CD ed. Weis.

sondern im Gegenteil zum Erhalt der *salus publica* im Römischen Imperium schlicht notwendig war. Die aus dieser Perspektive selbstverständliche, aber eigentlich pagane Sichtweise, dass die Götter - bzw. Gott - durch ein prächtiges, ihr zur Ehre errichtetes Bauwerk im Interesse des allgemeinen Staatswohles freundlich zu stimmen seien, teilte offenbar auch der Presbyter Basileios selbst und mit ihm der neue christliche Statthalter Elias, wenn im Schreiben an ihn Basileios in Bezug auf seine "Verleumder" äußert:¹¹⁵⁵

Ich wünsche, das jene, die Deine unbestechlichen Ohren belästigen, gefragt werden, welchen Schaden der Staat erfahre, oder worin, sei es nun etwas Geringes oder Großes, dem Gemeinwohl Nachteil aus unserer Verwaltung der Kirchen erwachsen sei? Es sei denn, jemand sage, es bringe den Staatsverhältnissen Schaden, wenn unserem Gott in prachtvoller Ausstattung ein Gebetshaus gebaut werde [...].

Der ähnlich wie Kaiser Iulianus organisatorisch hoch begabte, bestens ausgebildete und ebenso wie dieser dem asketisch-philosophischen Lebensideal nachstrebende Basileios, der sich im Gegensatz zu Flavius Claudius Iulianus nach seinen Studien für die sich seit Beginn des vierten Jahrhunderts in einem intensiven Konsolidierungsprozess befindliche Neuerung der christlichen Metaphysik und Soteriologie entschieden hatte, schickte sich also nach Meinung "gewisser Leute" an, schon als Presbyter traditionell *staatliche* Aufgaben an sich zu ziehen. Tatsächlich hatten die christlichen Bischöfe, die seit Ende des zweiten Jahrhunderts mit der Etablierung des Monepiskopats, der im Laufe des dritten Jahrhunderts die kollegiale Organisation der christlichen Gemeinden entgültig ablösen sollte,¹¹⁵⁶ ihre städtischen Gemeinden hierarchisch organisiert und - begünstigt durch die christenfreundliche Gesetzgebung der Kaiser Konstantin des Großen und Constantius II. - bereits zur Regierungszeit Kaiser Iulianus' I. im Osten des Römischen Reiches brachliegende administrative und soziale Aufgaben übernommen, weil sie auf die politischen und gesellschaftlichen Veränderungen flexibler reagieren konnten als die traditionellen politischen und militärischen Institutionen, deren Strukturen Mitte des vierten Jahrhunderts in vielen Städten des Reiches aus vielfältigen Gründen unterminiert waren.¹¹⁵⁷ Damit gelang es den christlichen Bischofskirchen mit ihren hierarchischen

¹¹⁵⁵ Vgl. Knorr, Basilius der Große, 99f. (Übers. von Basilius, ep. 94 ebenda, 98).

¹¹⁵⁶ Vgl. Dassmann, Ernst, Zur Entstehung des Monepiskopats, in: JbAC 17 (1974), 74-90; Kraft, Heinrich, Die Anfänge des geistlichen Amtes, in: ThLZ 100 (1975), 81-98; Lohse, Eduard, Die Entstehung des Bischofsamtes in der frühen Christenheit, in: ZNW 71 (1980), 58-73.

¹¹⁵⁷ Vgl. Momigliano, Arnaldo, Das Christentum und der Niedergang des Römischen Reiches, in: Christ, Karl [Hrsg.], Der Untergang des Römischen Reiches (WdF; 269), Darmstadt 1970, 404-424, 412-415, der folgende Gründe nennt: eine instabile Geldwirtschaft, die Demoralisierung und Verarmung des Mittelstandes, die geringere Besoldung der Soldaten und Beamten gegenüber der des 3. Jahrhunderts, die zur Annahme von Bestechungsgeldern führte, den Mangel an Arbeitskräften, die

Strukturen, talentierten und ehrgeizigen jungen Männern Perspektiven zu eröffnen und immer mehr gut ausgebildete junge Leute anzuziehen, "die in der Vergangenheit hervorragende Generäle, Gouverneure in den Provinzen, Berater des Kaisers geworden wären"¹¹⁵⁸, so auch nicht zuletzt die aus Kappadokien stammenden Rhetoren, Philosophen und späteren Bischöfe Basileios und Gregor sowie ihren Freund Gregor von Nazianz. Da die christlichen Bewohner Kappadokiens ja von Basileios' regem Organisationstalent profitierten und deshalb sicherlich keinen Grund zur "Verleumdung" hatten, spiegelt der Brief des Basileios an den zwar christlichen, aber primär dem Staatswohl aller Bürger verpflichteten Statthalter Elias das Bestreben der paganen Bevölkerung wider, in der Provinzhauptstadt Caesarea den sozialen Aktivitäten bzw. dem politischen Durchsetzungsvermögen des christlichen Klerus Einhalt zu gebieten, dessen zu jener Zeit vielleicht hervorragendster Exponent der Presbyter Basileios war.

Basileios sollte erneut eine wichtige Rolle spielen, als unter dem Vorsitz seines Bischofs Eusebios in Tyana eine Synode der Homöousianer tagte, um die Gemeinschaft mit der Westkirche und damit die Akzeptanz des nizänischen "ὁμοούσιος" unter Beibehaltung verschiedener Hypostasen in Bezug auf die göttliche Trinität zu diskutieren. Aus seiner zunächst homöousianischen Position heraus beteuerte dabei Basileios im Bestreben, die nizänischen Bischöfe zu einen und so ihre Position gegen die Mehrheit der Homöer stark zu machen,¹¹⁵⁹ die Suffizienz des Nizänischen Bekenntnisses, so v.a. in Briefen an die Bischöfe des Westens und an Athanasios in Alexandrien. Darüber hinaus bemühte er sich später als Bischof von Caesarea um die Beilegung des Schismas in Antiochien, wo sich die bereits erwähnten drei Bischöfe unterschiedlicher theologischer Richtungen, nämlich der Altnizäner Paulinos, der Homöousianer Meletius und der Arianer Euzoius die bischöfliche Kathedra streitig machten.

Nachdem Bischof Eusebios von Caesarea gestorben war, stieg Basileios 370 zu seinem Nachfolger und damit gleichzeitig zum Metropoliten von Kappadokien auf, dem wichtigsten Bischofssitz der Diözese Pontus. Dort wurde er Anfang der 70iger Jahre mit großen kirchenpolitischen Problemen konfrontiert: die Diözese Pontus, zu

Zerstörung des Reichtums durch Bürgerkriege und Barbareneinfälle, die Abwanderung der Führungsschichten aus der Stadt auf das Land bzw. den Verlust des Einflusses der Senatorenfamilien auf die Verwaltung des Heeres und der Provinzen sowie die Unterwanderung des Heeres durch Germanen und Sarpaten.

¹¹⁵⁸ Momigliano, Das Christentum und der Niedergang des Römischen Reiches, 415.

¹¹⁵⁹ Vgl. Just, Imperator et Episcopus, 120.

der ursprünglich Bythinien, Paphlagonien, Helenopontus und Pontus Polemoniacus sowie Galatien, Kappadokien und ein großer Teil von *Armenia minor* gehörten,¹¹⁶⁰ war staatlicherseits (wohl aus Gründen der Administration) geteilt worden, so dass die neue Provinzhauptstadt Sebaste an Bedeutung gewann, wo sein früherer Mentor und Freund Eustathius Bischof war. Sebaste lag in der zu Beginn des vierten Jahrhunderts erheblich vergrößerten Provinz *Armenia minor*, zu der nun der östlich des Antitauros gelegene Teil Kappadokiens hinzugefügt worden war. Damit begann Basileios' Einfluss auf die Diözese Pontus insgesamt zu schwinden, insbesondere, als er sich gegen die Mehrheit der Homöer um die Einigung der Homöousianer bemühte.

Dennoch setzte der neue Bischof seine Vorstellungen engagiert in die Tat um. Seine Bemühungen, die eigene Kirchenprovinz Kappadokien zu reformieren und zu reorganisieren, war eine Aufgabe, die er sich ja schon als Presbyter gestellt hatte. Dabei erscheinen Basileios' Anstrengungen, Mönchtum und Klerus auf eine neue Basis zu stellen, genau wie zuvor die Einrichtung von Fürsorgeeinrichtungen wie ein Spiegelbild zu Kaiser Iulianus' Bemühungen, der die pagane Bildung mittels Unterrichts- und Rhetorenedikt verteidigt, die Tempel wiederbelebt und ihre Priesterschaften neu organisiert hatte: Basileios begann als Metropolit von Kappadokien ganz ähnlich wie Flavius Claudius Iulianus zuvor als kaiserlicher *pontifex maximus* die Aufgaben des ihm anvertrauten christlichen Kultpersonals neu zu ordnen, indem er u.a. sein Regelwerk für das koinobitische monastische Leben ausbaute bzw. für die zahlreichen Neugründungen von asketischen Männer- und Frauengemeinschaften Lebens- und Frömmigkeitsregeln aufstellte, Aufgaben für Priester und Bischöfe formulierte und darüber hinaus bestrebt war, in Konkurrenz zu den paganen Festen den christlichen Festkalender auszubauen.¹¹⁶¹ Die von ihm eingerichteten christlichen Elementarschulen, die eng mit den neu gegründeten oder reformierten Klostersgemeinschaften verbunden waren, sollten den Missstand fehlender Ausbildungsstätten für den christlichen Nachwuchs beheben, eine Maßnahme, die wie eine Antwort auf die Häme Kaiser Iulianus' erscheint, die christlichen Lehrer sollten, da sie ja der Meinung seien, ihre eigenen Schriften würden genügen, besser in den Kirchen Matthäus und Lukas auslegen als die

¹¹⁶⁰ Vgl. die Übersicht zu allen Diözesen und Provinzen zu Beginn des vierten Jahrhunderts bei Jones, *The Later Roman Empire*, Bd. I, Appendix III, 1451-1461, 1458.

¹¹⁶¹ Vgl. Greg. v. Naz., or. V 35; IXL 1.3-7.20; XII 1.18; VL 2.2.

traditionellen Stoffe griechisch-römischer Göttermythen in den weiterführenden Schulen des Römischen Reiches zu unterrichten.¹¹⁶²

Als der am homöischen Reichsbekenntnis festhaltende Kaiser Valens 371/72 erneut Caesarea besuchte und die nizänischen Bischöfe und Gefolgsleute des Basileios, Gregor von Nyssa und Eusebios von Samosata, ihre Ämter verloren, war der Kaiser ein zweites Mal so sehr vom überragenden Talent des Basileios beeindruckt, dass er den dem nizänischen Bekenntnis zugetanen homöousianischen Bischof nicht nur gewähren ließ, sondern ihn sogar beauftragte, in Armenien Bischofssitze einzurichten, um die Vorrangstellung des Römischen Reiches gegenüber den Parthern zu sichern.¹¹⁶³ In diese Zeit der Behauptung seiner eigenen theologischen Position gegenüber dem Homöer Kaiser Valens fällt auch die Abfassung von Basileios' berühmten Traktat *De Spiritu Sancto*, und damit die Verteidigung des um die Göttlichkeit des Geistes erweiterten nizänischen Bekenntnisses¹¹⁶⁴ durch den Bischof Basileios von Caesarea.

4.2.3.1.1.2 Von der homöousianischen Gotteslehre zur Verteidigung des nizänischen Bekenntnisses von 325

Anlass für die Schrift *De Spiritu Sancto* war der Streit des Basileios' mit seinem ehemaligen Mentor und Freund Eustathius von Sebaste, als dieser zwar als Abgesandter der Homöousianer 365/66 bei einer Synode in Rom das nizänische Bekenntnis unterschrieben und seine Position gegenüber den Ostbischöfen während der Synode von Tyana 366 zunächst verteidigt hatte, dann aber unter dem Einfluss der Homöer seiner Umgebung eine unklare Meinung hinsichtlich der Göttlichkeit und Wesensgleichheit des Heiligen Geistes mit Gottvater und Sohn entwickelte und sich auf diese Weise schnell den Unmut führender Jungnizäner zuzog, wie etwa den des Meletius, während sein langjähriger Schüler und Freund Basileios ihn zunächst in Gesprächen von der Bedeutung des nizänischen Glaubens zu überzeugen suchte. Dabei sah sich Basileios veranlasst, immer wieder zu betonen, dass im Grunde das Nizänum genüge, um die eine Wesenheit des trinitarischen Gottes in den drei Hypostasen Vater, Sohn und Geist auszusagen.¹¹⁶⁵ Seiner Meinung nach führten alle

¹¹⁶² Vgl. Iul., ep. 55, 423 D ed. Weis.

¹¹⁶³ Vgl. Sieben, Basilius von Caesarea, *De Spiritu Sancto*, [Einleitung] 14f.

¹¹⁶⁴ Im Bekenntnis von Nizäa von 325 war nämlich, nachdem das "ὁμοούσιος" bzw. Verhältnis von Gottvater und Sohn ausführlich erläutert worden war, der Geist nur im "Nachklapp" genannt worden, es hieß lapidar "πιστεύομεν [...] εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα"; vgl. DH 125.

¹¹⁶⁵ Vgl. Basilius, epp. 159,1; 113, 114; 125,1 (BGrL; 3).

weiteren philosophisch-gelehrten Diskussionen nur in die Irre, ob es sich nun um das unklare Bekenntnis von Eustathius oder das "ἀνόμοιος" des Neuarianers Eunomios handelte. Dabei rückte Basileios erst von seinem ehemaligen Mentor Eustathius, der sich immer mehr vom Homöousianer zum Pneumatochen wandelte und damit die Göttlichkeit des Heiligen Geistes bestritt,¹¹⁶⁶ ab, als dieser einen der frühen Briefe, die Basileios an Apollinaris von Laodicea geschrieben hatte, zusammen mit einer anonymen Schrift des Apollinaris in Umlauf brachte, um Basileios' zunehmend nizänische Position unglaubwürdig zu machen, sich selbst aber zu rechtfertigen. Von da ab sah sich Basileios gezwungen, zu seiner eigenen Verteidigung zunächst einen offenen Brief an Eustathius zu verfassen,¹¹⁶⁷ dann ein Zirkularschreiben an Mönche und Asketen,¹¹⁶⁸ weitere Schreiben an Kleriker¹¹⁶⁹ und schließlich zusammen mit Meletius einen Hilferuf an die Westbischöfe,¹¹⁷⁰ in welchem Basileios beteuerte, dass er das Bekenntnis des "ὁμοούσιος" von Nizäa allen späteren Bekenntnissen vorzog. Mit seiner Schrift *De Spiritu*, einer kleinen Abhandlung, welche die Ausführungen Plotins über die Weltseele (Enn. V 1) in Bezug auf die christliche Vorstellung vom Heiligen Geist modifiziert,¹¹⁷¹ versuchte Basileios schließlich, die Konsequenzen des Bekenntnisses von Nizäa im Hinblick auf die Doxologie, d.h. der Gruß- und Segensformeln im christlichen Gottesdienst, darzulegen, in dem er sich über die christliche Gotteslehre bzw. die theoretische Erkenntnis Gottes hinaus bemühte, auch in praktisch-liturgischer Hinsicht für die rechte Gottesverehrung seitens der Gläubigen im Gottesdienst zu sorgen.

Dem Kappadokier Basileios war nämlich die Bedeutung des Begriffes "ὁμοούσιος" spätestens klar geworden, als ihm zwischen 362 und Ende 363 im Briefwechsel mit dem bereits erwähnten Bischof Apollinaris von Laodicea,¹¹⁷² einem Freund des Nizäners Athanasios, die aus Sicht des nizänischen Glaubens gefährliche Dehnbarkeit seiner eigenen, homöousianischen Position deutlich wurde: Basileios hatte Apollinaris, den er in dieser Zeit wohl für einen bedeutenden Ausleger der

¹¹⁶⁶ Vgl. Basilius, ep. 125,3 (BGrL; 3).

¹¹⁶⁷ Vgl. Basilius, ep. 223 (BGrL; 37).

¹¹⁶⁸ Vgl. Basilius, ep. 226 (BGrL; 37).

¹¹⁶⁹ Vgl. Basilius, epp. 224; 253-255 (BGrL; 37); ep. 131 (BGrL; 3); ep. 244 (BGrL; 37).

¹¹⁷⁰ Vgl. Basilius, ep. 263 (BGrL; 37).

¹¹⁷¹ Vgl. Drecoll, Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea, 335.

¹¹⁷² Vgl. zur Theologie des Apollinaris immer noch grundlegend Mühlenberg, Ekkehard, Apollinaris von Laodicea (FKDG; 23), Göttingen 1969. - Um sich der Mittler- bzw. Sühnefunktion Christi unabhängig von der menschlichen Fehlbarkeit Jesu sicher zu sein, sollte Apollinaris offen aussprechen, was lange Zeit nur gedacht worden war, nämlich dass der göttliche Logos die Stelle der menschlichen und damit fehlbaren Vernunftseele Jesu einnehme, sich der göttliche Logos also in einem Menschen ohne eigene Vernunft inkarniert habe.

christlichen Schriften hielt, in einem Brief über die Bedeutung der Begriffe "οὐσία" und "ὁμοούσιος" befragt.¹¹⁷³ Er wurde von diesem darüber belehrt, dass sich das "ὁμοούσιος" auf den Ursprung (ἀρχή) beziehe und "οὐσία" nicht für eine Wesensgleichheit oder Verschiedenheit stehe,¹¹⁷⁴ weil der Sohn nicht das Urbild, sondern das Abbild des Vaters sei. In einem weiteren Brief klärte Apollinaris Basileios darüber auf, dass der Sohn als echtes Gezeugtes dasselbe Wesen (οὐσία) wie der Erzeuger habe; außerdem wies er die homöousianische Formel "ὅμοιος κατ'οὐσίαν" als "schlecht formuliert und arglistig erdacht" zurück, da dieser Ausdruck zwei Wesen als gleich bezeichne.¹¹⁷⁵

Vom Briefwechsel mit Apollinaris¹¹⁷⁶ an begann jedenfalls Basileios, der zunächst weiterhin an der homöousianischen Tradition festhielt, das nizänische Bekenntnis im Sinne der Einheit des trinitarisch-christlichen Gottes zu vertreten: hatte er in seiner Anfrage an Apollinaris (ep. 361), als er um Rat für seine Auseinandersetzung mit der homöischen Theologie fragte, noch auf die Begriffe "οὐσία" und "ὁμοούσιος" verzichtet, weil diese Termini zwar schon zuvor von den Kirchenvätern gebraucht worden waren, sich jedoch nicht in den biblischen Schriften finden ließen, und hielt er deshalb zunächst das homöousianische "ὅμοιος κατ'οὐσίαν", ergänzt um die Wendung "ἀκριβῶς καὶ ἀπαραλλάκτως" für passender,¹¹⁷⁷ so wurde in einem Schreiben nach dieser Korrespondenz mit Apollinaris an einen nicht näher bezeichneten Adressaten namens Maximus (ep. 9) deutlich, dass Basileios im Bestreben, die Einheit der Trinität zu erklären, sich nun das nizänische "ὁμοούσιος" nicht nur zu eigen gemacht hatte, sondern darüber hinaus auch die bei den Homöousianern gebräuchliche Wendung "τρῆς ὑποστάσεις" vermied, weil noch in der Zeit nach 358 im griechischen Sprachraum die Begriffe "οὐσία" und "ὑπόστασις" synonym zu verstehen waren, und weil er sich den Vorwurf des Sabellianismus eines Markells oder Photins nicht zuziehen wollte.¹¹⁷⁸ Jedenfalls fasste Basileios in seinem Brief an Maximus (ep. 9), der im Kontext seiner Stellungnahme *Adversus Eunomium* entstand, zu der er offiziell von der Synode von Lampsakus aufgefordert worden war, erstmals das "ὁμοούσιος" prinzipiell nicht anders auf als Athanasios, der etwa

¹¹⁷³ Vgl. Basilius, ep. 361 (BGrL; 37).

¹¹⁷⁴ Vgl. Basilius, ep. 362 (BGrL; 37), 177f.

¹¹⁷⁵ Vgl. Basilius, ep. 364 (BGrL; 37), 179f.

¹¹⁷⁶ Vgl. zu Inhalt, Umfang und zur Datierung dieses Briefwechsels Drecoll, Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea, 21-37, 332f.

¹¹⁷⁷ Vgl. ep. 361 (221,34; BGrL; 37).

¹¹⁷⁸ Vgl. Basilius, ep. 9 (BGrL; 32), sowie Drecoll, Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea, 38-42, 101f.

zeitgleich das ursprünglich in Nizäa mit diesem Terminus kurzgefasste christliche Glaubensbekenntnis hartnäckig zu verteidigen suchte,¹¹⁷⁹ selbst wenn Basileios diesen Begriff später in seiner mit dem Wortlaut der Bibel begründeten Gotteslehre zumindest in den ersten beiden Teilen seiner Schrift *Adversus Eunomium* weitgehend vermied, weil er dabei auf Vorarbeiten zurückgriff, die er bereits vor den Briefen an Apollinaris (ep. 361) und Maximos (ep. 9) verfasst hatte; ein weiterer Grund mag gewesen sein, dass im Hinblick auf die erste Einigung der Homöousianer Mitte des Jahres 364 angesichts der homöischen Kirchenpolitik Kaiser Valens' eine Ausführung des nizänischen "ὁμοούσιος" eher hinderlich gewesen wäre.¹¹⁸⁰ Jedenfalls ergibt sich aus dem Briefwechsel mit Apollinaris, dass Basileios mit Rekurs auf das nizänische Bekenntnis von 325¹¹⁸¹ bereits in ep. 361 zwischen der οὐσία und dem ἀγέννητον unterscheidet, weil für ihn die οὐσία des Vaters, dem das Prädikat ἀγέννητος zukam, "geistiges, ewiges, *ungezeugtes* Licht" ist, die οὐσία des Sohnes aber, der γεννητός ist, "geistiges, ewiges, *gezeugtes* Licht"¹¹⁸². Damit widersprach Basileios der Gotteslehre des Eunomios, der die οὐσία des transzendenten Gottes in der ἀγεννησία zu fassen suchte.¹¹⁸³

Dass tatsächlich die Initialzündung für Basileios' biblisch begründete Gotteslehre bzw. die dogmatische Neufassung der nizänischen Entscheidung von der Nichtgeschöpflichkeit des Gottessohnes durch die scharfsinnigen Einwendungen des Eunomios herausgefordert wurde, der die aus dem nizänischen Dogma resultierende Problematik der Einheit der drei göttlichen Personen Vater, Sohn und Geist für unlösbar hielt, bzw. dass die Lehre der von Kaiser Iulianus' begünstigten Anhomöer die beiden kappadokischen Brüder Basileios und Gregor veranlasste, sich von der vorausgegangenen christlichen Tradition homöousianischer Prägung zu distanzieren, die im hellenisierten Umfeld des Oströmischen Reiches für die Erklärung der biblischen Botschaft vom einen Gott und der Sendung des Gottessohnes in die Welt philosophische Ideen herangezogen hatte,¹¹⁸⁴ um stattdessen mittels Reflexion über biblische Aussagen zur Abgrenzung gegenüber der anhomöische Theologie und zur

¹¹⁷⁹ Vgl. Drecoll, Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea, 333.

¹¹⁸⁰ Vgl. Drecoll, Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea, 100.

¹¹⁸¹ Vgl. DH 125.

¹¹⁸² Vgl. Basilius, ep. 361 (221,27-29; BGrL; 37).

¹¹⁸³ Vgl. Marksches, "Gibt es eine einheitliche "kappadozische Trinitätstheologie"?", 54f, mit Anm. 17.

¹¹⁸⁴ Vgl. Studer, Basil, Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche, Düsseldorf 1985, 179-181.

Neuinterpretation der 325 einmal gefassten Konzilsentscheidung von Nizäa zu gelangen, soll im folgenden Kapitel erörtert werden.

4.2.3.1.1.2.3 Zur Erkenntnis- und Gotteslehre in *Adversus Eunomium*

In der drei Teile umfassenden Schrift *Adversus Eunomium*, von der die ersten beiden Teile vor 365¹¹⁸⁵ geschrieben wurden, finden sich außer Textabschnitten, in denen Basileios explizit auf die Verteidigungsschrift des Eunomios eingeht, auch allgemeiner gehaltene Passagen, die sich insgesamt auf die Widerlegung der arianischen Häresie beziehen. Die Schrift *Adversus Eunomium* sollte auf diese Weise zu einer Gesamtdarstellung der homöousianischen Theologie in Abgrenzung zum homöischen Bekenntnis und zur Häresie der Anhomöer werden. Für Basileios, der Aetios für den Urheber der Lehre, der Sohn sei in Bezug auf Gottvater "ἀνόμοιος κατὰ τὴν οὐσίαν"¹¹⁸⁶ hielt und zugleich der Meinung war, es genüge, Eunomios, den Schüler des Aetios zu widerlegen, um damit zugleich auch den Lehrer des Irrglaubens zu überführen,¹¹⁸⁷ ging es also in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts nicht nur um die Widerlegung einzelner Repräsentanten der anhomöischen Lehre, sondern insgesamt um eine umfassende Auseinandersetzung mit der seit über vierzig Jahren bestehenden arianischen bzw. anhomöischen Theologie¹¹⁸⁸ - und damit um die Zurückweisung einer Lehre, für welche die Infragestellung der Inkarnation des göttlichen Logos zentral war.

Das erste Buch der Schrift *Adversus Eunomium* beschäftigt sich mit der Lehre des Eunomios über Gottvater, das zweite mit dessen theologischen Ausführungen bezüglich des Sohnes, und das dritte, im Vergleich zu den ersten beiden wesentlich kürzere Buch mit den Aussagen des Eunomios über den Heiligen Geist. Dabei beziehen sich die ersten beiden Bücher, die im Zusammenhang mit der Synode von Lampsakus entstanden sind, in Auseinandersetzung mit dem auf hohem philosophischen Niveau argumentierenden Eunomios zunächst auf die menschliche Erkenntnisfähigkeit.

Dem dritten, kürzeren Teil von *Adversus Eunomium*, der kurz nach 365 entstanden ist und der sich erheblich von den ersten beiden Teilen unterscheidet, lag wohl ursprünglich ein pneumatologischer Traktat zugrunde. Erst dieser Teil macht

¹¹⁸⁵ Vgl. zu Abfassung, Echtheitsfragen bzw. zur Verfasserschaft von *Adversus Eunomium* Drecoll, Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea, 48 bzw. 43f., 143-146.

¹¹⁸⁶ Basilius, AE I 1,26f.

¹¹⁸⁷ Vgl. Basilius, AE I 1,40-53.

¹¹⁸⁸ Vgl. Drecoll, Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea, 46, 48f.

deutlich, dass sich Basileios über die Widerlegung der pneumatologischen Argumentation im zwanzigsten Kapitel der Apologie des Eunomios in den Kapiteln 30-34 seines zweiten Buches von *Adversus Eunomium* hinaus schließlich über die Bedeutung der Lehre vom Heiligen Geist für den christlich-trinitarischen Gottesgedanken voll bewusst wurde, so dass, als zu Beginn der 70iger Jahre die Einigungsbemühungen in Bezug auf die Homöousianer mit dem Bruch zwischen Basileios und Eustathius gescheitert waren und Basileios zunehmend auf dem nizanischen Bekenntnis, erweitert um pneumatologische Reflexionen, insistierte, sein zweites theologisches Hauptwerk *De Spiritu Sancto* entstand.¹¹⁸⁹

Für Basileios war aber zunächst das Hauptanliegen in den ersten beiden Büchern von *Adversus Eunomium* die Gotteslehre in Bezug auf Gottvater und Sohn, die er aus der Perspektive der Transzendenz des Absoluten, d.h. der Unerkennbarkeit der οὐσία Gottes, verbunden mit einer Lehre von den erkennbaren Gottesprädikaten, konzipierte:¹¹⁹⁰ Basileios erklärte, dass die Gotteslehre bzw. -erkenntnis lediglich in der Lehre von den rechten Gottesbezeichnungen bestehen könne, weil seiner Meinung nach die menschliche Erkenntnisfähigkeit begrenzt und grundsätzlich nicht in der Lage sei, mit Hilfe von *Begriffen* oder *Bezeichnungen* (ὀνόματα) zum Wesen von etwas Bestimmten, d.h. zur οὐσία als dem Kern einer spezifischen Existenzweise, vorzudringen. Lediglich aufgrund von Eigenschaften, Prädikaten oder Attributen, die bei mehreren Erscheinungsweisen der zugrundeliegenden Seinsweise (οὐσία) übereinstimmen, lässt sich seiner Meinung nach schließen, dass diese auf einer bestimmten, für den Menschen rational nicht fassbaren οὐσία basieren. Folglich bleibt auch die οὐσία Gottes an sich unbegreiflich, denn die menschliche Seele ist lediglich in der Lage, bestimmte positive oder negative Gottesprädikate zu erkennen, die in Bezug auf die nicht erforschbare Existenzweise Gottes einen Eindruck (χαρακτήρ) vermitteln und dann als Gottesprädikate mit Bezeichnungen und Namen benannt werden können. Weil auf diese Weise das Wesen Gottes dem Menschen uneinsichtig bleibt und lediglich über die Vermittlung Christi zugänglich ist, können zwar Gottesbezeichnungen nicht bis zur οὐσία Gottes vordringen, jedoch auch nicht willkürlich gesetzt werden. Vielmehr ist für ihre Benennung die vom Geist Gottes inspirierte Heilige Schrift maßgeblich, und zwar sowohl in Bezug auf den genauen Wortlaut als auch den korrekten Sprachgebrauch, so Basileios.

¹¹⁸⁹ Vgl. zum ges. Absatz Drecoll, Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea, 336.

¹¹⁹⁰ Vgl. zum Folgenden Basilius, AE I 10,1-35; AE I 12-15 (gegen die Arianer) und AE II 4,3-33.35-41 (allgemeine Ausführungen zur Gotteslehre).

Im Gegensatz zu Eunomios, der aufgrund der Verschiedenheit der Namen (ὀνόματα) von Gottvater und Sohn auf die Verschiedenheit der οὐσία geschlossen hatte, erläuterte Basileios seine These von der begrenzten menschlichen Erkenntnisfähigkeit mit Hilfe der Seinsweise der Apostel Petrus und Paulus: der Bereich der οὐσία, nämlich die stofflichen Übereinstimmung in Bezug auf die Existenzweise Mensch, unterscheidet sich von dem Bereich der ιδιώματα, also dem der jeweils individuellen Persönlichkeit, deren Eigentümlichkeiten mit ὀνόματα oder mit (den gleichbedeutenden) προσηγορία bezeichnet werden können.¹¹⁹¹ Während nun Basileios den Rückschluss auf die einzigartige, nicht erfassbare οὐσία Gottes mit der mehrheitlichen Übereinstimmung der Gottesprädikate erklärt, die mittels der ὀνόματα sprachlich gefasst werden können, kann umgekehrt nicht aus den Unterschieden dieser Prädikate gefolgert werden, dass auch verschiedene οὐσία zugrunde liegen, wie es, so Basileios, Eunomios angenommen hatte, indem er aus unterschiedlichen Bezeichnungen biblischer Schriftstellen (ὀνόματα) auf einen Unterschied der οὐσία geschlossen hatte.¹¹⁹² Dagegen erläutert Basileios, dass die ὀνόματα bzw. προσηγορία nicht direkt die ιδιώματα der οὐσία bezeichnen, sich also nicht unmittelbar auf die Individualität von etwas beziehen, sondern lediglich unterschiedliche *Bezeichnungen* der Individualität gegeneinander *abgrenzen*.¹¹⁹³ Wenn auch aus mehrheitlich übereinstimmenden Eigenschaften geschlossen werden kann, dass es sich bei mehreren Dingen um ein und dieselbe οὐσία handeln müsste, bleibt diese οὐσία an sich prinzipiell unerkennbar, denn, so Basileios, nur etwas, das gedanklich und sprachlich genau ausgedrückt werden kann, ist überhaupt in seiner Existenzweise für die menschliche Vernunft zu erkennen. Gegen Eunomios versucht deshalb Basileios zu belegen, dass die unterschiedlichen Prädikate "ἀγεννησία" für Gottvater und "γέννητος" in Bezug auf den Sohn sich auf "τὸν τρόπον τῆς ὑποστάσεως" beziehen, also auf die ganz besondere Seinsweise eines bestimmten Wesens,¹¹⁹⁴ womit Basileios bereits um das Jahr 365 ganz beiläufig und in Abgrenzung von der anhomöischen Theologie zwischen dem Begriff der "οὐσία" und den "ὑποστάσεις" unterscheidet.¹¹⁹⁵

¹¹⁹¹ Vgl. Basilius, AE II 4.

¹¹⁹² Vgl. Basilius, AE II 3,28-30 bzw. AE II 1,7-9; Drecoll, Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea, 63, Anm. 54.

¹¹⁹³ Vgl. AE II 4,19.26.

¹¹⁹⁴ Vgl. Basilius, AE I 15.

¹¹⁹⁵ Vgl. Marksches, "Gibt es eine einheitliche "kappadozische Trinitätstheologie"?", 57f.

Damit hatte Basileios die Behauptung der Anhomöer um Aetios und Eunomios, das *Wesen* Gottvaters bestünde in der *Ungezeugtheit*, sei also im Gegensatz zum Sohn mit "ἀγέννητος" zu bezeichnen, als schlechthinnige Überheblichkeit zurückgewiesen. Dabei ging er mittels Belegen aus den christlichen Schriften über die übliche philosophische Argumentation hinaus: die οὐσία Gottes bleibt, wie Basileios mit Jes 14,13 und insbesondere mit der alttestamentlichen Unaussprechlichkeit des Gottesnamens (Ex 3,13-15; 6,2f.) belegt, transzendent, denn wenn schon der *Name* Gottes für das menschliche Fassungsvermögen unerreichbar ist,¹¹⁹⁶ dann erst recht das *Wesen* Gottes, d.h. seine οὐσία.¹¹⁹⁷ Nach Meinung Basileios' waren nämlich alle Stellen der Bibel, die sich scheinbar auf die οὐσία Gottes beziehen, lediglich tropologisch oder allegorisch zu verstehen, womit die eigentliche οὐσία Gottes in ihrem Kern für die menschliche Natur und Vernunft undenkbar und völlig unaussprechlich (ἄρρητος) blieb.¹¹⁹⁸ Darüber hinaus widerspricht, so Basileios, die von Eunomios vorausgesetzte Möglichkeit, mittels *menschlicher Vernunft*, d.h. aufgrund eines Naturgesetzes, von einer ontologischen Trennung von Vater und Sohn zu sprechen, der göttlichen Freiheit, weil diese dann durch einen Zwang, eben "νομῶ φύσεως", aufgehoben würde.¹¹⁹⁹ Seiner Meinung nach übersteigt aber der transzendente Gott jegliche κατάληψις; er ist bezüglich seiner οὐσία lediglich für den Sohn Gottes und den Heiligen Geist zu erkennen, während sich das, was für die Menschen von Gott erkennbar ist, ausschließlich auf die ἐνέργεια Gottes bezieht, aus denen mittels Abstraktion auf die Güte Gottes und seine Weisheit als wesentliche göttliche Eigenschaften geschlossen werden kann.¹²⁰⁰

Damit hatte Basileios auch die beiden von Eunomios im zwanzigsten Kapitel seiner Apologie skizzierten Methoden der Gotteserkenntnis mittels *menschlicher Vernunft*¹²⁰¹ zurückgewiesen: hatte Eunomios' erste Möglichkeit der Gotteserkenntnis einen Zusammenhang zwischen der ἐνέργεια und der ἀξίωμα der jeweiligen οὐσία hergestellt und diesen Zusammenhang mit den Prädikaten "ἀκολουθεῖν" und "προσῆκειν" näher beschrieben, und hatten die Arianer bzw. Anhomöer den Sohn als "εἰκὼν ἐνεργείας" bezeichnet, was nach Meinung Basileios die enge Korrelation von ἀγέννησις bzw. οὐσία, ἀξίωμα und ἐνέργεια implizierte, so deutete dieser das

¹¹⁹⁶ Vgl. Basilius, AE I 10,1f.

¹¹⁹⁷ Vgl. Basilius, AE I 12,1-7 u. AE I 13,35f.42-44.

¹¹⁹⁸ Vgl. Basilius, AE I 14,20-23.46.

¹¹⁹⁹ Vgl. Basilius, AE II 30f.

¹²⁰⁰ Vgl. Basilius, AE I 14,1-8.16-19.

¹²⁰¹ Vgl. Eun., Apol. 20,5-9.

"ἀκολουθεῖν" des Eunomios mittels des Begriffes "εἰκὼν" kurzer Hand um: für Basileios erstreckte sich das Abbildungsverhältnis des Sohnes auch auf die οὐσία des Vaters, so dass er den Sohn als "εἰκὼν τῆς οὐσίας" bezeichnen konnte.¹²⁰² Den zweiten Erkenntnisweg, bei dem Eunomios vom Bereich der geschaffenen Werke ausgehend auf die οὐσία geschlossen hatte, erklärte Basileios in Bezug auf die Grundannahmen schlicht für unmöglich, denn seiner Meinung nach weisen die Werke des Schöpfers nicht auf die οὐσία Gottes hin, sondern lediglich auf die göttliche δύναμις.¹²⁰³ Selbst wenn man davon ausgehen würde, dass die δύναμις auf die φύσις bzw. die οὐσία des Göttlichen verweise, und damit die γέννησις des Sohnes die vollständige δύναμις des Vaters fassen würde, und wiederum die ὑπόστασις des Geistes die gesamte δύναμις des Sohnes, dann könne man gerade noch mittels der im Geist aufscheinenden δύναμις die οὐσία des Vaters erfassen, so dass man auf eine ὁμοιότης bezüglich der οὐσία schließen, aber keinesfalls zur Schlussfolgerung der Anhomöer in Bezug auf ein ἀνόμοιος der οὐσία von Gottvater und Sohn gelangen, so Basileios.¹²⁰⁴

Gotteslehre blieb somit für Basileios, da keine Bezeichnung ausreichend war, die Natur Gottes umfassend zu benennen, lediglich eine Lehre von den positiven oder negativen Gottesprädikaten.¹²⁰⁵ Der Begriff "ἀγέννητος" ist deshalb für Basileios nur als negatives Gottesprädikat zu verstehen und gibt nicht, wie Eunomios meinte,¹²⁰⁶ an, worin die οὐσία Gottes besteht, sondern lediglich, *wie* Gott ist bzw. *wie* er im Hinblick auf einen bestimmten Aspekt *nicht* ist, nämlich eben nicht geworden. Folglich kann auch die ἀγέννησις die οὐσία Gottes nicht bezeichnen,¹²⁰⁷ weil nämlich das negative Prädikat "ἀγέννητος" das "τὸ τί εἶναι", also das, worin die Existenz Gottes besteht, nicht ausdrücken kann. Um Missverständnisse zu vermeiden, wollte deshalb Basileios bezüglich der *Eigenschaften* Gottes den selbstverständlichen Begriff "ἀγέννητος" besser fallen lassen, eben weil dieser für die anhomöische Irrlehre in Bezug auf das *Wesen*, die οὐσία Gottes von zentraler Bedeutung war.

¹²⁰² Vgl. Basilius, AE II 31,41-57.

¹²⁰³ Vgl. Basilius, AE II 32,8-11.

¹²⁰⁴ Vgl. Basilius, AE II 32,18-28,31,35.

¹²⁰⁵ Vgl. Basilius, AE I 10,1-33.

¹²⁰⁶ Vgl. Eun., Apol 7,1-7.

¹²⁰⁷ Vgl. Basilius, AE I 11,12f.

4.2.3.1.1.2.4 Der biblische Rekurs der Gotteslehre des Basileios

Wie erwähnt wurde, spielte für Basileios über die philosophische Argumentation hinaus v.a. der biblische Bezug eine wesentliche Rolle, wenn es darum ging, die Lehre der Anhomöer zurückzuweisen. So waren für Basileios bezüglich der Bestimmung der Relation von Gottvater und seinem Sohn in den ersten beiden Teilen seiner Schrift von *Adversus Eunomium* v.a. drei Grundverständnisse relevant, nämlich erstens die Konzeption des Sohnes als Abbild des Vaters gemäß Kol 1,15 und Hebr 1,3, außerdem Joh 14,28 in Bezug auf den Vater als Urgrund des Sohnes, und schließlich die grundsätzliche Übereinstimmung von Gottvater und Sohn in der οὐσία bei gleichzeitiger jeweiliger Individualität mittels der Metapher des Lichts, wobei die ersten beiden Grundannahmen sich auf die Übereinstimmung von Gottvater und Sohn beziehen, während das dritte Grundverständnis dazu dient, auf begrifflich-abstrakter Ebene die gemeinsame οὐσία von der christlichen Trinität mit den spezifischen Eigenschaften der drei göttlichen Personen Vater, Sohn und Geist zu vereinbaren.¹²⁰⁸

Im Gegensatz zu der Gotteslehre der Anhomöer entwickelte Basileios demnach nicht in erster Linie eine weitere philosophische Gotteslehre, vielmehr ist seine Vorstellung vom trinitarischen Gott primär biblisch begründet: so findet Basileios die Bezeichnung "ὁ ὄντως Πατήρ" für Gott passend, weil damit die Relation (σχέσις) zwischen Vater und Sohn ausgesprochen wird.¹²⁰⁹ Wie in entgegengesetzter Intention Flavius Claudius Iulianus verfahren war, zieht auch Basileios zur Begründung seiner Gotteslehre dabei v.a. das Johannesevangelium heran, dessen Verfasser die Erkenntnis der anderen Evangelisten überragt: nach Meinung des Basileios kommt nämlich unter den vom Heiligen Geist inspirierten Schriften der Bibel diesem Evangelium die wichtigste Bedeutung zu, denn schon der erste Vers seines Prologs, der mit der ἀρχή selbst beginnt,¹²¹⁰ beinhaltet seiner Meinung nach alles, was notwendig ist, um die zentrale These der arianischen Häresie, die die Anhomöer weiterentwickelt hatten, also die Behauptung, der Sohn sei nicht gleich ursprünglich mit dem Vater ("ἦν ἀρχῆ οὐκ ἦν")¹²¹¹, widerlegen zu können. Basileios leitet nämlich aus dem Wortlaut des ersten Verses im Johannesprolog das Verhältnis von Gottvater und Sohn aus dem Begriff der ἀρχή her: allein Gottvater hat keine ἀρχή, während dem

¹²⁰⁸ Vgl. Drecoll, Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea, 334.

¹²⁰⁹ Vgl. Basilius, AE I 5,67-69.

¹²¹⁰ Vgl. Basilius, AE II 15,24-28.

¹²¹¹ Vgl. Basilius, AE II 15,49-51.

Sohn zwar die αἰτία des Vaters vorgeordnet ist, jedoch ohne Abstand zu ihm, dem Sohn selbst.¹²¹² Die ἀρχή, auf die sich in Joh 1,1 das "ἦν" des λόγος bezieht, schließt nämlich aus, dass etwas als existierend angenommen werden kann, das zeitlich *vor* dem Sohn liegen könnte,¹²¹³ denn dieses "ἦν" bezeichnet wie die ἀρχή die ewige und zeitlose Existenz als Urgrund von Vater und Sohn, das "ὁ ὦν καὶ ὁ ἦν", von dem nach Meinung Basileios' auch in Offb 1,8 die Rede ist.¹²¹⁴ Das "ἦν" verweist aber auch auf den ersten, zweiten, den vierten und den neunten Vers des Johannesprologs, die den Sohn als "ζωή" und "τὸ φῶς τὸ ἀλητινόν" bezeichnen.¹²¹⁵ Joh 1,1 "Ἐν' ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος" hält also die Existenz des Sohnes von Anbeginn fest, so dass die γέννησις des Sohnes, des göttlichen Logos, von Ewigkeit her mit dem Vater verknüpft ist.¹²¹⁶

Ausgehend von Joh 1,1 bzw. vom Prolog des Johannesevangeliums entwarf Basileios darüber hinaus eine Lehre von Christus, der als Mitte der Heiligen Schriften den menschlichen Erkenntnisweg in Bezug auf Gott ermöglicht, weil er sich selbst als Licht (φῶς) zu erkennen gibt, über dessen Erkenntnis jedoch der menschliche Verstand nicht hinausreicht. Damit blieb für ihn der Mittler zu Gottvater allein Christus, und der Weg zur Gotteserkenntnis ausschließlich der Weg, den Christus in den neutestamentlichen Schriften weist.¹²¹⁷

Um nochmals gegen die (neu-)arianische Gotteslehre zu beweisen, dass der Sohn von Anfang an bei Gott war, erläuterte Basileios aus der Perspektive seines typischen einheitlichen Schriftverständnisses, das sich seiner Meinung nach durch die Inspiration des Heiligen Geistes für die gesamte alt- und neutestamentliche Literatur ergibt,¹²¹⁸ noch einen weiteren Begriff des Johannesprologs, nämlich das εἶναι aus Joh 1,1, das er mit der alttestamentlichen Schriftstelle Ex 3,14 LXX "ἐγὼ γὰρ εἰμι ὁ ὦν" in Verbindung bringt. Um das "ὁ ὦν" dieser Schriftstelle in wörtlichen Widerspruch zum "οὐκ ὦν" der Arianer zu setzen, identifizierte Basileios nicht Jahwe, der in der Septuaginta "κύριος" genannt wird, sondern mittels Ex 3,2.6 in Verbindung mit Jes 9,5, Gen 31,11.13 und Gen 28,13 Christus, den κύριος des Neuen Testaments, als den Sprecher dieser für die monotheistische Gottesvorstellung des Juden- wie des

¹²¹² Vgl. Basilius, AE II 12,23-27.

¹²¹³ Vgl. Basilius, AE II 12,27-31.

¹²¹⁴ Vgl. Basilius, AE II 14,51-58.

¹²¹⁵ Vgl. Basilius, AE II 15,41-43.

¹²¹⁶ Vgl. Basilius, AE II 15,10ff.

¹²¹⁷ Vgl. Basilius, AE II 16, dazu Drecoll, Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea, 87f., 333f.

¹²¹⁸ Vgl. Basilius, AE II 19,19f.

Christentums fundamentalen Selbstaussage Jahwes bzw. Gottes, denn seiner Meinung nach kann Christus gemäß Ex 3,2 als Engel und nach Ex 3,6 auch als Gott bezeichnet werden, weil er sich selbst den Menschen offenbart.¹²¹⁹

Zusammenfassend ist in Bezug auf die ersten beiden Bücher *Adversus Eunomium* festzuhalten, dass sich Basileios mittels biblischer Belege gegen die eunomianische Konzeption der Gotteslehre, die auf die Differenz zwischen Gottvater und Sohn abhob, verwahrte, um die Idee des Ungezeugten als alleinige ἀρχή aufrecht erhalten zu können.¹²²⁰ Dabei wies er gleichzeitig mittels des neutestamentlichen Johannesevangeliums die an die platonische Tradition anknüpfende Vorstellung des Aetios und Eunomios, dass die *Bezeichnungen* mit dem *Wesen* der Dinge übereinstimmen,¹²²¹ zurück, die zur These des Eunomios' geführt hatte, dass die Bezeichnung Gottes als "ἀγέννητος" bzw. der *Begriff* der ἀγεννησία zugleich zur Erkenntnis über das *Wesen* Gottes überleitet. In diesem Kontext wird deutlich, dass Basileios, um jeglichen Anklang an die philosophisch (neu-)platonische Spekulation über den christlichen Logos im Hinblick auf die Transzendenz des obersten göttlichen Prinzips bzw. eine mittelplatonische Stufung des Göttlichen zu vermeiden, den für den Johannesprolog zentralen Begriff "λόγος" weitgehend umging. Dennoch war der nicht nur biblisch versierte, sondern ebenso philosophisch bestens ausgebildete Basileios bemüht, die zentrale und traditionell wichtigste Eigenschaft des göttlichen Absoluten, nämlich die ἀπάθεια θεοῦ bzw. die Unveränderlichkeit Gottes zu wahren, indem er die Zeugung des Sohnes als γέννησις ἀπαθής dachte und damit einen bestimmten Zeitpunkt der Zeugung bzw. Entstehung des Logos ausschloss.¹²²² Ein solcher Zeitpunkt hätte nämlich eine Zu- oder Abnahme der Wirkmächtigkeit des Absoluten bedeutet, und eine solche Veränderung Gottes zum Besseren oder Schlechteren wäre im Widerspruch gestanden zum klassisch-platonischen ἀπάθεια-Axiom bezüglich des transzendenten höchsten Prinzips, das selbstverständlich in keiner philosophisch-metaphysischen Schrift, und damit weder bei Basileios noch in "Περὶ θεῶν καὶ κόσμου" des Salustius¹²²³ oder sinngemäß in Julians *Contra*

¹²¹⁹ Vgl. Basilius, AE II 18,20-45; Drecoll, Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea, 90f.

¹²²⁰ Vgl. Eun., Apol. 22,6f.

¹²²¹ Vgl. Platon, Crat. 423 b u. 424 a, wonach die Namen der Dinge Abbilder sind, die ihre tatsächliche Wahrheit, also ihr Wesen erkennen lassen.

¹²²² Wobei er die Unveränderlichkeit Gottes mit dem Gedanken an dessen Gutsein verbindet.; vgl. Basilius, AE II 12,3-8 bzw. 16,31.

¹²²³ Vgl. Salust., De diis, I 2.

*Galilaeos*¹²²⁴ fehlen durfte, schließlich ließ sich diese Grundbedingung aller metaphysischen Spekulation direkt auf die auch für christliche Denker in der Mitte des vierten Jahrhunderts unbestrittene Autorität Platons zurückverfolgen, der in der Absicht, junge Menschen zu guten, gottesfürchtigen Bürgern zu erziehen, im zweiten Buch seiner *Politeia* bestimmte Grundsätze für Göttererzählungen, nämlich "τύποι περὶ θεολογίας"¹²²⁵ formuliert hatte, wonach nur Wahres über die Götter zur Sprache gebracht werden durfte. In diesem Zusammenhang hatte Platon anhand konkreter Beispiele den Grundsatz der Einfachheit und Unveränderlichkeit Gottes aufgestellt: der in sich selbst vollkommene, einfache Gott ist ohne πάθος bzw. ἀπαθής, d.h. keinen äußeren Einflüssen unterworfen und somit unveränderlich.¹²²⁶

4.2.3.1.1.2.5 Der Geist als Bestandteil der christlichen Trinität

Wie erwähnt, ist in den ersten beiden Teilen der Schrift *Adversus Eunomium*, mit denen Basileios die arianische bzw. die anhomöische Gotteslehre zu widerlegen suchte, der Geist lediglich Bestandteil von Basileios' Schriftverständnis bzw. Teil der mit der Christologie verbundenen Inspirationslehre. Selbständig thematisierte Basileios den Geist Gottes als dritten Bestandteil der Trinität erst in Auseinandersetzung mit dem zwanzigsten Kapitel der Apologie des Eunomios, als dieser eine Stufung der Welt annahm, an dessen Spitze der Sohn Gottes als Schöpfer steht, der zugleich der Mittler zum transzendenten Gott ist,¹²²⁷ und Eunomios den absolut transzendenten Bereich, in dem das unveränderlich Göttliche zu vermuten war, in gut platonischer Tradition strikt vom Bereich des Geschaffenen unterschied.

Diese Vorgehensweise des Eunomios hatte nach Meinung Basileios' bezüglich der göttlichen Wesenheit des Heiligen Geistes jedoch weitreichende Konsequenzen: die Trennung der Wirkmächtigkeit des Sohnes in Bezug auf die Schöpfung von der absoluten Transzendenz Gottvaters führte nämlich logisch zu zwei ἀρχαί,¹²²⁸ was erneut dem Johannesevangelium widersprach, genauer gesagt einerseits Joh 14,28, wonach die *eine* ἀρχή des Vaters anzunehmen war, und andererseits Joh 17,10 bzw. der neutestamentlichen Aussage, die mit "alles was mein ist, ist dein, und alles was

¹²²⁴ Vgl. Iul, c. Gal. 82 A-94 AB, 115 C.

¹²²⁵ Platon, Pol. 379a, bzw. 380c: "νόμοι περὶ θεούς".

¹²²⁶ Vgl. Platon, Pol. 379bc, 381bc, 382e; vgl. aber auch Aristoteles, Met. A, 7; 1073a4f.

¹²²⁷ Vgl. Eun., Apol. 20,15-19.

¹²²⁸ Vgl. Basilius, AE II 34,10f.16-18.

dein ist, ist mein" die Einheit von Vater und Sohn ausdrücklich betonte.¹²²⁹ Damit konnte der Geist nicht allein vom Sohn hervorgebracht worden sein. Darüber hinaus wäre, falls allein der Sohn als ποιητής des Geistes angenommen würde, die Ehrwürdigkeit des Sohnes herabgesetzt, weil dieser dann nicht zur σύγκρισις mit dem Vater fähig wäre, womit logischerweise der Geist der engen Gemeinschaft von Vater und Sohn entgegen stünde, so Basileios,¹²³⁰ der Eunomios' Zuordnung des Geistes zum Bereich des Geschaffenen, den "δημιουργήματα", zurück wies. Dazu bediente sich Basileios wiederum eines biblischen Arguments: der Geist kann nicht zum nachgeordneten Bereich des Geschaffenen gehören, weil dies der Aussage Jesu in Mt 12,31f. widerspricht, die die Lästerung des Heiligen Geistes als unverzeihliche Sünde, eben als Blasphemie, bezeichnet, wogegen die Lästerung des Sohnes als letztendlich verzeihbare Sünde eingestuft wird.¹²³¹ Auch das biblische Zeugnis des Apostels Paulus, der in zwei von seinen Briefen vom Geist als Geist Christi und als Geist Gottes spricht,¹²³² und das Johannesevangelium, das Christus als Geist der Wahrheit bezeichnet, der vom Vater ausgeht,¹²³³ widerlegt, so Basileios, die Gotteslehre des Eunomios, der nicht allein den Heiligen Geist zum "δημιούργημα" erklärt habe, sondern damit zugleich auch den Sohn herabwürdigte.

Für Basileios stand also schon zum Zeitpunkt der Abfassung seiner ersten beiden Teile von *Adversus Eunomium* fest, dass der Geist zur christlich-trinitarischen Gottheit gehört.¹²³⁴ Jedoch führte er nicht weiter aus, wie diese Zugehörigkeit zu denken sei. Er äußerte sich nämlich zur Zeit der Abfassung dieser ersten beiden Teile von *Adversus Eunomium*, die sich hauptsächlich auf die Kapitel 1-20 der Apologie des Eunomios beziehen, nicht über die Zuordnung des Geistes zu Gott Vater und Sohn, sondern betonte lediglich ihre gemeinsamen Wirksamkeiten in Bezug auf die Schöpfung.¹²³⁵ Wie erwähnt, beschäftigte sich Basileios erst im letzten und dritten Teil seiner Schrift *Adversus Eunomium* in der Zeit zwischen 365 und 372, also noch bevor er sein Werk *De Spiritu Sancto* abfasste,¹²³⁶ mit der Pneumatologie, und zwar wiederum in erster Linie nicht aus zeitgenössischer philosophischer, sondern aus

¹²²⁹ Vgl. Basilius, AE II 34,12f.

¹²³⁰ Vgl. Basilius, AE II 33,1-36.

¹²³¹ Vgl. Basilius, AE II 33,6-12.

¹²³² Vgl. Röm 8,9 bzw. 1 Kor 2,12.

¹²³³ Vgl. Joh 15,26.

¹²³⁴ Vgl. Basilius, AE II 33f.

¹²³⁵ Vgl. Basilius, AE II 34,18-22.

¹²³⁶ Zur Abfassungszeit von *De Spiritu Sancto* vgl. Sieben, Basilius von Cäsarea, *De Spiritu Sancto*, [Einleitung] 33.

biblischer Perspektive, wobei er allerdings nicht auf die entscheidende ontologische Frage, inwiefern der Geist auf einer Ebene mit Gottvater und Sohn gedacht werden kann, einging.

Dass die Auseinandersetzung mit der anhomöischen Theologie Basileios somit zunächst zu einer primär *binitarischen* Diskussion um den christlichen Gottesbegriff geführt hatte, sollte sich allerdings schlagartig ändern, als sich Basileios gegen die Kritik "gewisser Leute", d.h. gegen Einwände nicht näher genannter Personen um seinen früheren Gönner und Freund, Bischof Eustathius von Sebaste, verteidigen musste,¹²³⁷ weil diese an zwei Doxologien, wie sie Bischof Basileios beim öffentlichen Morgengebet nebeneinander verwendet hatte, Anstoß genommen hatten: sie hatten die beiden Lobpreisungen "Ehre sei Gott dem Vater *mit* dem Sohn und *mit* dem Geist" und "Ehre sei Gott dem Vater *durch* den Sohn *im* Geist" hinsichtlich der Präpositionen, mit denen der Geist mit Gottvater und Sohn (bzw. der Sohn mit Gottvater und dem Geist) in Verbindung gebracht wurde, unterschieden. Dabei mag kirchen- bzw. machtpolitisch eine Rolle gespielt haben, dass in der Diözese Pontus, zu der auch die Kirchenprovinz Kappadokien gehörte, v.a. die Homöer das Sagen hatten. Ihre Dominanz hatte nach der verwaltungstechnischen Teilung der Provinz Kappadokien ab 371/372 noch zugenommen, so dass Basileios sich einerseits genötigt sah, gegen den Versuch der Homöer, Tyana als zweite kappadokische Metropole zu etablieren bzw. zur Behauptung seiner eigenen homöousianischen Position in Sasima seinen Freund Gregor von Nazianz und in Nyssa seinen jüngeren Bruder Gregor als Bischöfe einzusetzen,¹²³⁸ und andererseits gleichzeitig auf eine Einigung der Homöousianer gegen diesen zunehmenden Einfluss der Homöer hinzuarbeiten. Dabei nahm Basileios die schwankende Position seines ehemaligen Gönners Eustathius in Sebaste bezüglich des nizänischen Bekenntnisses zunächst in Schutz, bis dieser selbst im Herbst 373 seine Zustimmung zu einem Brief des Basileios (ep. 125) - und damit inhaltlich zum Bekenntnis von Nizäa – zurücknahm und darüber hinaus nun seinerseits eine Kampagne gegen Basileios, der das homöousianische Bekenntnis zusammen mit dem *Tomus ad Antiochenos* verteidigte, in Gang setzte. Ab 375 begann deshalb Basileios, die gegen ihn gerichteten Vorwürfe

¹²³⁷ Vgl. Basilius, DSS I 3.

¹²³⁸ Vgl. Van Dam, Raymond, Emperor, Bishops, and Friends in Late Antique Cappadocia, in: JThS 37 (1986), 53-77, 65f, 69f.

in einer Reihe von Briefen zurückzuweisen.¹²³⁹ Ihr zentrales Thema war die Akzeptanz des nizänischen Bekenntnisses, ergänzt um einige pneumatologische Aussagen. Etwa zu dieser Zeit der Auseinandersetzung mit Eustathius, einem der führenden Köpfe der später sog. "Pneumatochen", der einerseits die Aufteilung der einen göttlichen Wesenheit (μία οὐσία) in zwei ebenbürtige "Brüder"¹²⁴⁰ befürchtete und deshalb in Anlehnung an die eusebianische Theologie in Bezug auf Gottvater und Sohn lieber eine Subordinationslehre vertrat, andererseits dem Heiligen Geist zwischen der absoluten Gottheit des Vaters und der Schöpfung bzw. bezüglich des Schöpfungsmittlers eine unklare Position zuwies, schrieb Basileios sein zweites theologisches Hauptwerk "Περὶ τοῦ Πνεύματος" (*De Spiritu Sancto*)¹²⁴¹, mit dem er nach der Fertigstellung von *Adversus Eunomium* erneut zunächst seine eigene Christologie ausführlich erläuterte und dabei entschiedener als in einer ersten Hauptschrift die Subordination des Sohnes zurückwies,¹²⁴² um dann die Bedeutung des Heiligen Geistes für die christliche Trinitätslehre zu betonen.

Weil die Pneumatochen die Subordination des Sohnes unter Gottvater und die des Geistes unter Vater und Sohn mittels Präpositionen zum Ausdruck gebracht hatten, die im liturgischen Lobpreis dem Gottessohn und dem Geist im Verhältnis zum Vater unterschiedliche Funktionen zuwiesen, sind der Ausgangspunkt von Basileios' Schrift *De Spiritu Sancto* die beiden bereits erwähnten Doxologien. Da es ganz entschieden darum ging, sich gegen den Einfluss der zeitgenössischen Philosophie zu verwahren, mittels fester Zuordnung von Präpositionen bzw. Funktionen die Inhalte der platonischen Sichtweise auf die biblischen Schriften zu übertragen, wählte Basileios den in der Antike traditionell üblichen rhetorischen Schrifttyp der *θέσις*, mit der ein Autor seine eigene Position anhand der Widerlegung der Einwände anonym bleibender Diskussionspartner Geltung verschaffen konnte.¹²⁴³ Dabei diffamierte Basileios, um den Vorwurf seiner Gegner zu entkräften, er habe

¹²³⁹ Vgl. Basilius, epp. 8; 38 (BGrL; 32); ep.125 (BGrL; 3); epp. 189; 204; 214; 236; 251; 258 (BGrL; 37).

¹²⁴⁰ Vgl. Basilius, ep. 226,3 (BGrL; 37), in dem sich Basileios auf die Formulierung "φῶς ἐκ φωτός" auf den Johannesprolog beruft und darauf hinweist, dass Eustathius während der Synode von Tyana 367 das nizänische Bekenntnis bekräftigt hatte, das ja gerade das "ὁμοούσιος" beinhaltet.

¹²⁴¹ Vgl. zum Zeitpunkt der Fertigstellung von *De Spiritu Sancto* Basilius, ep. 231,32 (BGrL; 32), bzw. zum Bruch zwischen Basileios und Eustathius Drecoll, Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea, 195-212.

¹²⁴² In den ersten beiden Teilen von *Adversus Eunomium* hatte Basileios zwar eine zeitliche und räumliche Subordination zurückgewiesen, eine *logische* Unterordnung des Sohnes unter den Vater jedoch bestehen lassen; vgl. Drecoll, Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea, 334.

¹²⁴³ Vgl. Drecoll, Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea, 336f.

während des öffentlichen Morgengebets in seinen beiden Doxologien "τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ - μετὰ τοῦ Υἱοῦ - σὺν τῷ Πνεύματι" und τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ - διὰ τοῦ Υἱοῦ - ἐν τῷ Πνεύματι"¹²⁴⁴ "fremde Wörter" (gemeint sind Präpositionen) gebraucht und mittels dieser "Wörter" eine unterschiedliche Zuordnung in Bezug auf den Sohn und den Geist vorgenommen, so dass sich beide Lobpreisungen des dreifaltigen Gottes inhaltlich widersprüchen,¹²⁴⁵ auch in seinem zweiten theologischen Hauptwerk *De Spiritu Sancto* seine Gegner um Eustathius wie schon in *Adversus Eunomium* erneut als *Anhomöer*: weil es nämlich Aetios, der Lehrer des Eunomios gewesen war, der behauptet hatte, dass sich die (göttlichen) Naturen so wie die Präpositionen zueinander verhalten würden,¹²⁴⁶ hingenseine nicht näher bezeichneten Gegner nach Meinung des Basileios von der anhomöischen Theologie ab, wenn sie von der ungleichen Anrede von Sohn und Geist mittels der unterschiedlichen Präpositionen, wie er sie selbst in den strittigen Doxologien parallel gebracht hatte, auf innertrinitarische Wesensunterschiede schließen wollten.

Obwohl also der Schwerpunkt von Basileios' Darlegung "Περὶ τοῦ Πνεύματος" die Pneumatologie betraf und seine Argumentation auf der Übereinstimmung des trinitarisch formulierten Taufbefehls in Mt 28,19¹²⁴⁷ und dem Glaubensbekenntnis basierte und Basileios, bestrebt, die gegnerischen Theologen argumentativ zu überzeugen, die Begriffe "ὁμοούσιος" und "μία οὐσία" bzw. bewusst die für die damalige philosophische Terminologie unübliche Dissoziation dieser beiden Begriffe vermied, warf er seinen pneumatologischen Gegnern um Eustathius von Sebaste vor, im Grunde genommen nicht ihre eigene Position zu vertreten, sondern im Beharren auf die feste Zuordnung bestimmter Präpositionen zu bestimmten Funktionen die aus dem Platonismus stammende Präpositionenspekulation übernommen zu haben und damit willentlich die Theologie der Anhomöer zu stärken. Offensichtlich ging es Basileios darum, sich über die Zurückweisung der Lehre der Sebastianer um Eustathius hinaus gegen die Theologie der Anhomöer zu verwahren,¹²⁴⁸ welche die aus dem Mittelplatonismus stammende Zuordnung von Präpositionen und Funktionen übernommen hatten, diese auch auf christliche Bekenntnisformeln angewandt wissen wollten und außerdem durch die geschickte Unterscheidung bestimmter Zuordnungen

¹²⁴⁴ Vgl. Basilius, DSS I 3.

¹²⁴⁵ Vgl. Basilius, DSS I 3.

¹²⁴⁶ Vgl. Basilius, DSS I 3,2-4, II 4.

¹²⁴⁷ Mt 28,19: "Darum geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes".

¹²⁴⁸ Vgl. Drecoll, Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea, 214f.

bzw. Präpositionen die Ungleichheit des Wesens von Vater und Sohn lehrten, um damit die Vorstellung einer gestuften Immanenz mit dem Gottessohn als Schöpfer an der Spitze mit der Idee des völlig transzendenten und ungewordenen Gottes vermitteln zu können.¹²⁴⁹ Nach Meinung des Basileios wollten nämlich seine Kritiker nachweisen, dass Vater, Sohn und Geist *ihrer Natur nach* ("κατὰ τὴν φύσιν") verschieden seien,¹²⁵⁰ um zwei Ziele zu verfolgen, nämlich die Verringerung bzw. Herabsetzung des göttlichen Logos und die Aufhebung der Göttlichkeit des Heiligen Geistes.¹²⁵¹ Lege man nämlich der christlichen Doxologie die aus der mittelplatonischen Präpositionenspekulation übernommene feste Zuordnung von ἐξ οὐ zur Materie und δι' οὐ zum Werkzeug zugrunde, so bedeute dies, dass der Sohn lediglich ein Werkzeug und der Geist ein begleitender Umstand sei, der zu den seienden Dingen wie Raum und Zeit hinzukomme, und damit würde derjenige, der eigentlich der δημιουργός der gesamten Schöpfung sei (nämlich der Sohn), wie eine Säge oder ein Hammer, also lediglich instrumentell aufgefasst, so Basileios.¹²⁵²

Es kann also festgehalten werden, dass durch diese gezielte Diffamierung der Sebastianer um Bischof Eustathius als "Anhomöer" deutlich wird, *wen* Basileios - und vermutlich mit ihm andere Bischöfe des Ostens, die er auf diese Weise für sich zu gewinnen suchte - als eigentliche Gefahr für den dogmatischen Konsolidierungsprozess der überwiegend vom platonischen Einfluss geprägten Metaphysik des noch jungen Christentums betrachtete, nämlich die von Kaiser Iulianus I. geförderte, sich an der philosophischen Bildungstradition orientierende anhomöische Lehre, auf die sich nach Meinung des Basileios auch die Pneumatochen um Eustathius stützten. Die Theologie der Anhomöer war somit zu einem Machtfaktor geworden, der die schlichte homöische Reichstheologie der Kaiser Constantius II. und Valens intellektuell nichts entgegensetzen konnte. Infolgedessen bemühte sich – wenn auch am Ende seines Lebens letztendlich erfolglos - Basileios um die Verständigung der homöousianischen Bischöfe mit dem Nizäner Athanasios und den Bischöfen des Westens. Ein wesentlicher Schritt zur späteren Einigung war die Differenzierung der beiden in der östlichen Tradition üblicherweise synonym gebrauchten Begriffe οὐσία und ὑπόστασις, wie sie Basileios ja schon beiläufig bei der Zurückweisung der Lehre des Eunomios vorgenommen hatte.

¹²⁴⁹ Vgl. Wickham, Lionel R., Aetius and the Doctrine of Divine Ingeneracy (StPatr; 11) = TU 108, 1972, 259-263.

¹²⁵⁰ Vgl. Basilius, DSS II 4.

¹²⁵¹ Vgl. Basilius, DSS VI 5.

¹²⁵² Vgl. Basilius, DSS III 5, IV 6.

4.2.3.1.1.2.6 Die Differenzierung von οὐσία und ὑπόστασις

Mit den drei Teilen von *Adversus Eunomium* und mit *De Spiritu Sancto* war zwar die spätere, mit der Formel "μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις" schlagwortartig umrissene Gleichordnung von Vater, Sohn und Geist und der vorläufige Abschluss der trinitätstheologischen Debatte noch nicht in den Blick gekommen. Dennoch war es Basileios - wenn auch in anderer Weise als dem Alexandriner Athanasios mit dem *Tomus ad Antiochenos*, dessen Ansatz Basileios ebenso teilte wie die Rezeption der eusebianischen Theologie¹²⁵³ - schon Mitte der 60iger Jahre des vierten Jahrhunderts als erstem der maßgeblichen Bischöfe im Oströmischen Reich gelungen, sich mit *biblischen* Argumenten explizit vom anhomöischen Bekenntnis eines Aetios oder Eunomios bzw. von der arianischen Gotteslehre zu distanzieren und sich damit gleichzeitig vom platonischen Einfluss auf die christliche Lehre vom dreieinigen Gott abzuheben.¹²⁵⁴ Dabei bestritt Basileios durchaus nicht, dass philosophische Denkweisen in der Theologie zur Anwendung kommen können, aber er rekurierte in seiner Schrift *De Spiritu Sancto* wie schon zuvor in *Adversus Eunomium* immer wieder auf Bibelzitate mit *unterschiedlich* zugeordneten Präpositionen. Darüber hinaus gelang es Basileios, die Begriffe οὐσία und ὑπόστασις auf einer abstrakten Ebene als die Differenz von κοινόν und ἴδιον zu unterscheiden und so konkret unter der μία οὐσία Gottes die τρεῖς ὑποστάσεις von Gottvater, Sohn und Heiligem Geist zu verstehen.¹²⁵⁵ Außerdem definierte Basileios mit dem Stichwort "ἀσύγχυτος ἔνωσις" die drei göttlichen Hypostasen als "unvermischte Einheit", wobei er jedoch keinesfalls den Begriff der ἔνωσις mit drei Anfangszuständen im Sinne Plotins in Verbindung bringen wollte.¹²⁵⁶

Im Vorfeld des Konzils von Konstantinopel, das mit dem Nicaeno-Constantinopolitanum 381 entgültig die Abkehr von der homöischen Reichstheologie vollziehen sollte, war diese Rede von der "ἀσύγχυτος ἔνωσις" und die Unterscheidung von οὐσία und ὑπόστασις, also von im Osten des Römischen Reiches bisher synonym gebrauchten Begriffen, mit der sich Basileios vom bisher üblichen philosophischen

¹²⁵³ Zu Vergleichspunkten mit den *Arianerreden* des Athanasios vgl. Drecoll, Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea, 118-129, 334f.

¹²⁵⁴ Vgl. Brennecke, Hanns C., Erwägungen zu den Anfängen des Neunizänismus, 241; Drecoll, Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea, 17f.

¹²⁵⁵ Vgl. epp. 8 u. 38 (BGrL; 32); epp. 125; 189; 204; 236,6; 214,4; 251 u 258 (BGrL; 37).

¹²⁵⁶ Vgl. Basilius, DSS XVI 38, p. 186,6f.: "Καὶ μηδεὶς οἰέσθω με ἢ τρεῖς εἶναι λέγειν ἀρχικὰς ὑποστάσεις"; Porphyrios hatte nämlich Enneade V 1 seines Lehrers Plotin mit "Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων" überschreiben; vgl. Marksches, Gibt es eine einheitliche "kappadozische Trinitätstheologie"?, 59.

Sprachgebrauch dezidiert abhob, für die Ausgestaltung der christlichen Trinitätstheologie geradezu bahnbrechend. Ein entscheidender Schritt in diese Richtung belegt ep. 236 des Basileios bzw. der Briefaustausch des Basileios mit Amphilochios von Ikonion.¹²⁵⁷ Ausführlich erläutert wird diese terminologische Differenz zwischen οὐσία und ὑπόστασις in einer philosophischen Abhandlung, die sowohl als ep. 38 des Basileios als auch als Traktat seines jüngeren Bruders Gregor von Nyssa überliefert ist.¹²⁵⁸

Wem der beiden Brüder nun ep. 38 wirklich zuzuordnen ist, ist unerheblich. Wichtig bleibt, dass es der etwa um fünf Jahre jüngere Gregor ist, der das Lebenswerk seines Bruders Basileios weiterführt, als dieser im Januar 379 stirbt. Diese Weiterführung bezog sich auf die geschickte Anwendung stoischer und aristotelischer Argumente zur Zurückdrängung des zeitgenössischen, überwiegend platonisch geprägten Einflusses auf das Ringen um eine verbindliche christliche Trinitätslehre.¹²⁵⁹ Symptomatisch für die allmähliche Abwendung Gregors von der pagan-philosophischen Metaphysik war dabei die Fassung eines spezifisch christlichen Gottesbegriffes über die übermächtige philosophische Tradition hinaus, die den Gottesbegriff paganer und christlicher Denker mit den beiden scheinbar unumstößlichen Grundprinzipien von der Unveränderlichkeit und der Einfachheit des obersten göttlichen Prinzips bisher geprägt hatte. Dies wurde besonders deutlich, als Gregor das berühmte platonische Dictum von der "ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν" bzw. die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Gotteserkenntnis aus menschlichem Vermögen im christlichen Sinn umdeutete. Dafür war ein weiteres Mal zunächst die Widerlegung der durch Kaiser Iulianus I. begünstigten, von der (mittel-)platonischen Denkweise beeinflussten Theologie der Anhomöer Aetios und Eunomios maßgeblich.

¹²⁵⁷ Vgl. zur Reihenfolge und Datierung der epp. 231-236 des Basileios an Amphilochios Drecoll, Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea, 282f.

¹²⁵⁸ Vgl. Hammerstaedt, Jürgen, Zur Echtheit von Basiliusbrief 38, in: Dassmann, Erich – Klaus Thraede [Hgg.], Tesserae. FS für Josef Engemann (JbAC.E; 18), Münster 1991, 416-419; Drecoll, Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea, 297-331; Hübner, Reinhard, Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius. Zum unterschiedlichen Verständnis bei den kappadokischen Brüdern, in: Fontaine, Jacques – Charles Kannengiesser [Hgg.], Epektasis. Mélanges Patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou, Beauchesne/Paris 1972, 463-490.

¹²⁵⁹ Vgl. Stead, G. Christopher, Ontology and Terminology in Gregory of Nyssa, in: Dörrie, Heinrich – Margarete Altenburger – Uta Schramm [Hgg.], Gregor von Nyssa und die Philosophie, Leiden 1976, 107-119; Ritter, Adolf M., Art. Eunomius, in: TRE 10, Berlin 1982, 525-528.

4.2.3.1.1.3 Die Abkehr von der neuplatonischen ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν bei Gregor von Nyssa¹²⁶⁰

4.2.3.1.1.3.1 Leben und Werk Gregors von Nyssa¹²⁶¹

Gregor von Nyssa, der als junger Mann die kurze Periode der kaiserlichen Religionspolitik des Philosophen Flavius Claudius Iulianus miterlebte, übernahm in höherem Maße als sein Bruder Basileios und ihr gemeinsamer, ebenfalls aus Kappadokien stammender Freund Gregor von Nazianz zunächst Gedanken des synkretistischen Platonismus seiner Zeit. Zunächst als Rhetoriker ausgebildet,¹²⁶² stellt seine Philosophie vor und nach dem Zweiten Ökumenischen Konzil von Konstantinopel einen Übergang hinsichtlich der Reflexion über die Vielfalt der Seinsweisen und der daraus resultierenden gestuften Gottesvorstellung des zeitgenössischen Platonismus mit seiner Idee der Transzendenz des Göttlichen und der ursprünglich jüdisch-hebräischen, personalen Vorstellung vom Heilshandeln des Einen Gottes bzw. dem christlich-historischen Verständnis der Inkarnation des göttlichen Logos dar. Dabei entspricht Gregors "Mittelstellung" seinem Werdegang: Gregor von Nyssa war der zweitjüngste, vermutlich zwischen 330 und 335 geborene Bruder des später als Bischof in Kappadokien zunächst bedeutenderen Basileios. Ab dem fünften Lebensjahr Waise, wurde Gregor von seiner hochgebildeten Schwester Makrina¹²⁶³ erzogen und vermutlich 355/6 von seinem älteren Bruder Basileios, solange dieser noch in Caesarea als Lehrer wirkte, v.a. in Rhetorik unterrichtet.¹²⁶⁴ Obwohl Gregor getauft war und ähnlich wie Flavius Claudius Iulianus schon in jungen Jahren das christliche Lektorenamt versehen hatte, schied er, als das Unterrichts- und Rhetorenedikt Kaiser Iulianus' I. unter dessen Nachfolger Jovian nicht mehr relevant war,¹²⁶⁵ aus dem kirchlichen Dienst aus und wurde zunächst Rhetor, wie aus den ironischen Vorwürfen Gregors von Nazianz an seinen

¹²⁶⁰ Vgl. zum ges. Kapitel immer noch grundlegend Merki, Hubert, Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa (Paradosis; 7), Freiburg in der Schweiz, 1952.

¹²⁶¹ Vgl. zum ges. Kapitel May, Gerhard, Die Chronologie des Lebens und der Werke Gregors von Nyssa, in: *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nyssa* (Actes du Colloque de Chevetogne, 22-26 Septembre 1969), Leiden 1971, 51-67; Balás, David L., Art. Gregor von Nyssa, in: TRE 14, Berlin 1985, 173-181.

¹²⁶² Vgl. Klock, Untersuchungen zu Stil und Rhythmus bei Gregor von Nyssa, 135-145.

¹²⁶³ Makrina, die nach dem Tod der Eltern die Rolle eines spirituellen Familienoberhauptes inne hatte, verfügte über eine vorzügliche hellenistische Bildung. Sie orientierte sich aber nicht nur an traditionellen antiken Stoffen, sondern an den jüdisch-christlichen Schriften, insbesondere an der Weisheit Salomos und den Psalmen; vgl. Greg. v. Nyssa, Die heilige Makrina / übers. v. Walter Warnach, in: Schamoni, Wilhelm [Hrsg.], Heilige Frauen des Altertums, Düsseldorf, 59-93, 60-62.

¹²⁶⁴ Vgl. Greg. v. Nyssa, Opif. Hom. (PG 44, 125 B); ep. 13,4ff. (BGrL; 32).

¹²⁶⁵ Julians Rhetorenedikt findet sich allerdings noch im Codex Iustinianus (CTh XIII 3,5 wurde bis auf den letzten Satz in CI X 53,7 übernommen).

gleichnamigen Freund hervorgeht.¹²⁶⁶ Er trat erst wieder in den Dienst des sich in einer ganz entscheidenden Phase des dogmatischen Einigungsprozesses befindlichen Christentums, als ihn sein älterer Bruder Basileios, seit 370 Bischof von Caesarea und spätestens seit der staatlichen Teilung der Provinz Kappadokien auf loyale Mit Bischöfe angewiesen, 371/372 zum Bischof von Nyssa, einer kleinen Stadt zwischen Ankyra und Caesarea, weihen liess. Gregor wurde jedoch auf Betreiben der homöischen Mehrheitspartei bereits im Frühjahr 376 aus fadenscheinigen Gründen,¹²⁶⁷ eigentlich aber wegen seines Festhaltens am nizänischen "ὁμοούσιος", wieder abgesetzt. Er konnte erst nach dem Tode Kaiser Valens (am 9. August 378 bei der Schlacht von Adrianopel) in sein Bistum zurückkehren. Von da ab führte er die Religionspolitik seines im Januar 379 verstorbenen Bruders Basileios weiter, bekämpfte nun seinerseits die Lehren der Eunomianer, Apollinaristen und der Pneumatochen und wandelte sich so zum angesehenen und gewandten Kirchenpolitiker. Er hielt nicht nur bei den Konzilien von Konstantinopel 381 und 383 wichtige theologische Reden, sondern reiste, vermutlich von dem 381 tagenden Zweiten Ökumenischen Konzil beauftragt, auch als Vermittler in theologischen Streitigkeiten nach Arabien und Jerusalem,¹²⁶⁸ nachdem er auf die dogmatischen Entscheidungen dieses Konzils, auf dessen Teilnehmerliste er direkt nach dem Metropolit von Caesarea an äußerst wichtiger zweiter Stelle genannt wird, einen maßgeblichen Einfluss ausgeübt hatte, denn der dritte Glaubensartikel in Bezug auf die Homotimie des Heiligen Geistes dieses bis heute maßgeblichen nicaeno-constantinopolitanischen Bekenntnisses geht hauptsächlich auf Gregor von Nyssa zurück.¹²⁶⁹ Sein Name sollte ein letztes Mal 394 als Teilnehmer einer ebenfalls in Konstantinopel tagenden Synode genannt werden,¹²⁷⁰ als er sich für die Akzeptanz des nun verbindlichen christlichen Gottesbegriffes und dessen Verbreitung bemühte.

¹²⁶⁶ Vgl. Greg. v. Naz., ep. 11 (BGrL; 13)

¹²⁶⁷ Die Vorwürfe gegen Gregor betrafen die Verschwendung von Kirchengut und seine angeblich unkanonische Wahl zum Bischof; vgl. Basilius, ep. 225.

¹²⁶⁸ Vgl. May, Gerhard, Gregor von Nyssa in der Kirchenpolitik seiner Zeit, in: JÖBG 15 (1966), 105-132, 118-120.

¹²⁶⁹ Vgl. Dörrie, Heinrich, Art. Gregor III (Gregor von Nyssa), in: RAC, Bd. 12, Stuttgart 1983, 863-895, 867-869; Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel, 116. - Bereits im Vorfeld des Konzils von Konstantinopel wurde Gregor im kaiserlichen Dekret "*cunctos populos*" zu den Bischöfen gezählt, mit denen die anderen, christlichen Würdenträger, um als orthodox angesehen zu werden, volle Kirchengemeinschaft haben mußten; vgl. CTh XVI 1,2 (vom 30.07.381).

¹²⁷⁰ Vgl. zu den biographischen Daten Gregors von Nyssa Mühlenberg, Ekkehard, Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik (FKDG; 16), 89.

Für den Rhetoriker Gregor von Nyssa war die Philosophie v.a. eine Lebensform. Wie für seinen älteren Bruder Basileios und für Flavius Claudius Iulianus gehörten für ihn die theoretische Beschäftigung mit den philosophischen Lehren seiner Zeit und die entsprechende Lebenspraxis zusammen. Symptomatisch für seine Entwicklung vom paganen Rhetor zum christlichen Denker und für seinen Einfluss auf die dogmatischen Entscheidungen des Konzils von 381 war mitten im Streit um das ontologische Verhältnis von Gottvater und Sohn Gregors behutsamer Umgang mit den allgemeinen Bildungsgütern des Platonismus und der Stoa, auf der ja gerade der zeitgenössische Platonismus¹²⁷¹ aufbaute. Dabei unterschied der rhetorisch und philosophisch äußerst versierte Gregor bei seiner Wahrheitsfindung wie seine Zeitgenossen nicht zwischen Platon selbst und der zeitgenössischen platonischen, meist eklektischen Platonexegese.¹²⁷² Auch gewichtete er Erkenntnisse, die er aus der Beschäftigung mit der Rhetorik und der traditionellen Philosophie, und Einsichten, die er aus der Lektüre der christlichen Schriften gewonnen hatte, nicht unterschiedlich.¹²⁷³ Gregor war sich vielmehr mit anderen paganen wie christlichen Denkern darüber einig, dass man sich von den allgemeinen Bildungsgütern seiner Zeit so viel wie möglich aneignen sollte¹²⁷⁴ bzw. dass die christliche Sichtweise in Bezug auf Immanenz und Transzendenz nicht völlig antagonistisch zur bisherigen philosophischen Tradition formuliert werden konnte. Allerdings deutete Gregor, um mögliche Missverständnisse und Widersprüche zu den Grundsätzen der dogmatisch noch nicht unumstößlich formulierten christlichen Gotteslehre zu vermeiden, bei seiner behutsamen Rezeption gültiger philosophischer Grundsätze Gedankengut, das er nicht für geeignet hielt, einfach um oder ignorierte es, wie etwa die neuplatonische Philosophie des Jamblichos und des Porphyrios,¹²⁷⁵ auf die sich Flavius Claudius Iulianus gestützt hatte.

Unmöglich zu ignorieren war jedoch für Gregor von Nyssa wie schon für seinen älteren Bruder Basileios die philosophische Theologie des überwiegend von der

¹²⁷¹ Vgl. zur Bedeutung stoischer Grundsätze im Platonismus Mitte des vierten nachchristlichen Jahrhunderts Dörrie, Heinrich, Was ist "spätantiker Platonismus"?, in: *Platonica Minora (Studia et testimonia antiqua; VIII)*, München 1976, 508-523.

¹²⁷² Vgl. Dörrie, Heinrich, Gregors Theologie auf dem Hintergrund der neuplatonischen Metaphysik, in: Dörrie, Heinrich – Margarete Altenburger – Uta Schramm [Hgg.], *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Leiden 1976, 21-42, 28.

¹²⁷³ Vgl. Dörrie, Art. Gregor III (Gregor von Nyssa), 884f.; Meissner, Henriette M., *Rhetorik und Theologie. Der Dialog Gregors von Nyssa De Anima et Resurrectione*, Frankfurt a.M. u.a. 1991, 5-14.

¹²⁷⁴ Vgl. Greg. v. Nyssa, VM II 115 p. 68,8-18.

¹²⁷⁵ Vgl. Dörrie, Art. Gregor III (Gregor von Nyssa), 887f.

(mittel- bzw. neu-)platonischen Denkweise beeinflussten Anhomöers Eunomios. Deshalb schrieb Gregor wie schon sein Bruder eine dreiteilige Schrift *Contra Eunomium*, von der die ersten beiden Teile, mit denen er auf die beiden ersten Bücher der "Apologie der Apologie" des Eunomios im Herbst 380 antwortete,¹²⁷⁶ keine eigene Konzeption darstellen, sondern lediglich der Argumentation des Eunomios folgen.¹²⁷⁷ Zuvor war Eunomios durch die Gegenschrift *Adversus Eunomium* des Basileios auf seine erste Verteidigungsschrift, in der er seine anhomöische Position dargelegt hatte, veranlasst worden, mit der "Apologie der Apologie" seinerseits wiederum eine gründliche, mehrere Bücher umfassende Entgegnung zu schreiben, die vermutlich um das Jahr 379 veröffentlicht wurde.¹²⁷⁸ Gregors Gegenschrift *Contra Eunomium*, mit der er diese ausführliche Abhandlung der eunomianischen Theologie zurückwies, stellt v.a. ein nach den Künsten der Rhetorik geschriebenes Werk dar, weil sich der Rhetor Gregor als Kenner des Kanons der ἐγκύκλιος παιδεία, der von den Geistesgrößen der Zweiten Sophistik geprägt wurde, der Erkenntnisse verschiedener philosophischen Schulen Mitte des vierten Jahrhunderts bediente¹²⁷⁹ und seine Schrift sogar zur Begutachtung nicht nur seinem Freund und Mitbischof Gregor von Nazianz und dem christlichen Gelehrten Hieronymus vorlegte,¹²⁸⁰ sondern auch dem einflussreichen paganen Rhetoriklehrer Libanios¹²⁸¹, dem bedeutenden Vertreter der Sophistik in Antiochien. Insbesondere entsprechen die von Gregor häufig vorgenommenen Unterscheidungen zwischen den mittels menschlicher Rationalität gewonnenen Erkenntnissen und den unhintergehbaren Beweisen aus den christlichen heiligen Schriften der gängigen rhetorischen Unterscheidung zwischen den πιστεῖς ἐντεχνοί und den πιστεῖς ἀτεχνοί, wobei die ersteren aus dem Sachverhalt selbst, letztere aufgrund bestimmter Beispiele und unbestrittener Autoritäten von außen an den Text herangetragen wurden.¹²⁸²

¹²⁷⁶ Vgl. zur Datierung, zur Eigenart und Bedeutung dieser Schrift Basile de Césarée, *Contre Eunome suivi Eunome. Apologie / Introduction, tradition et notes de Bernard Sesboué*, Tome II (SC; 305), Paris 1983, 179-229; Kopecek, *A History of Neo-Arianism*, II, 303-346.

¹²⁷⁷ Vgl. die Aussage Gregors in CE I 147-150, wonach er Eunomios anhand seiner eigenen Gedankenführung des Irrglaubens überführen möchte.

¹²⁷⁸ Vgl. Röder, *Gregor von Nyssa, Contra Eunomium I* 1-146, [Einleitung] 58, Anm. 226, bzw. 44, Anm. 152; sowie 70f. (genaue Abfolge der Schriften während der eunomianischen Kontroverse); zur Datierung der eunomianischen "Apologie der Apologie" vgl. Vaggione, *Eunomius*, 82-89.

¹²⁷⁹ Vgl. Kopecek, *A History of Neo-Arianism*, II, 504f.;

¹²⁸⁰ Vgl. Studer, *Der geschichtliche Hintergrund des ersten Buches Contra Eunomium Gregors von Nyssa*, in: *El "Contra Eunomium I" en la producción literaria de Gregorio de Nisa. VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa*, Pamplona, 1988, 139-171, 146.

¹²⁸¹ Vgl. *Greg. v. Nyssa*, ep. 13 (BGrL; 43), [Einleitung] 13f.

¹²⁸² Vgl. Studer, *Der geschichtliche Hintergrund des ersten Buches Contra Eunomium Gregors von Nyssa*, 149f.

Gregor, der sich, vielleicht vermittelt durch die in der Spätantike so beliebten Epitomen oder Florilegiensammlungen, in seinen eigenen, christlich-philosophischen Texten sowohl auf die traditionelle aristotelische als auch auf die platonische Tradition stützte,¹²⁸³ identifizierte Gott in *Contra Eunomium*, obwohl er von der allgemeinen Bildungstradition einer Zeit und damit von ganz ähnlichen philosophischen Konzeptionen wie Aetios und dessen Schüler Eunomios ausging, über den Ansatz der Lehre von der Unerkennbarkeit des höchsten absoluten Prinzips hinaus als seienden Gott¹²⁸⁴ und außerdem als Unbegrenztheit, weil er gegen Eunomios nicht nur traditionsgemäß auf den Ansatz der negativen Theologie in Platons *Politeia* rekurrierte, sondern über eine *Begründung* für die Unerkennbarkeit Gottes nachdachte. Auf diese Weise gelangte Gregor zum Begriff der Unendlichkeit Gottes, wobei er sich in Abkehr von der platonischen Philosophie mit seinen Begriffen der Quantität und der Grenze auf die aristotelische Kategorienlehre bzw. auf die *Metaphysik* des Aristoteles, die das Teilbare vom Einen unterschieden hatte,¹²⁸⁵ stützte. Als einem der maßgeblichen christlichen Philosophen bei dem für die christliche Gotteslehre so wichtigen Ökumenischen Konzil von 381 gelang es Gregor auf diese Weise - mehr noch als mit der Identifizierung des einen, personal existierenden trinitarischen Gottes mit der absoluten Gutheit - insbesondere mit seiner Auffassung von der Unendlichkeit Gottes den neuplatonisch-metaphysischen Einfluss auf die christliche Gotteslehre zurückweisen.

4.2.3.1.1.3.2 Der Begriff der Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa

In einer langen Hinführung zu seinem ersten Buch seines dreiteiligen Werkes *Contra Eunomium* wies Gregor von Nyssa zunächst jegliche Kritik an seinem verstorbenen älteren Bruder entschieden zurück, indem er zum einen Eunomios in einer langen Vorrede äußerst polemisch angriff,¹²⁸⁶ und zum anderen dessen Gotteslehre in Zweifel zog. Wie erläutert, hatte Eunomios nicht nur in der um 360 geschriebenen Apologie prinzipiell zwei Methoden der Gotteserkenntnis unterschieden und mit dem Begriff der Einfachheit und der *ἀγεννησία* das Wesen

¹²⁸³ Vgl. zu den philosophischen Implikationen bei Gregor von Nyssa Böhm, *Theoria, Unendlichkeit, Aufstieg*, 4 (allgemein); 150-164 (in Bezug auf Platon, Aristoteles und Plotin).

¹²⁸⁴ Vgl. Meredith, Anthony, *Plotinus and the Cappadocians*, in: Bruns, Peter [Hrsg.], *Von Athen nach Bagdad. Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam* (Hereditas; 22), 63-75, 72.

¹²⁸⁵ Vgl. Böhm, *Theoria, Unendlichkeit, Aufstieg*, 39f., mit Anm. 29 (Hinweis auf die Synthese des platonisch-aristotelischen Ansatzes, wie sie schon der Mittelplatoniker Alkinoos eingeführt hatte).

¹²⁸⁶ Vgl. Röder, *Gregor von Nyssa, Contra Eunomium I* 1-146, [Einleitung] 75-98.

Gottes charakterisiert, woraus die Unvergleichlichkeit des in der Gezeugtheit bestehenden Wesens des Sohnes mit dem Ungezeugtsein des Vaters unmittelbar folgte, sondern noch 381 beim Konzil von Konstantinopel polemisch die Vorstellung von Gott als "ἐκ μίας οὐσίας εἰς ὑπόστασιν τρισσὴν σχιζόμενον", d.h. "aus einem Wesen in eine dreifache Hypostase gespalten"¹²⁸⁷ zurückgewiesen, weil er entgegen der Vorstellung von der "ἀσύγχυτος ἕνωσις", d.h. der unvermischten Einheit in Bezug auf die drei göttlichen Personen, wie sie Basileios formuliert hatte,¹²⁸⁸ darauf beharrte, dass die φύσις bzw. die οὐσία Gottes einfach und nicht zusammengesetzt sei und in der Ungezeugtheit bestünde. Für den Anhomöer Eunomios war nämlich mit dieser Formulierung jede der göttlichen Personen auch auf je eine οὐσία zurückzuführen bzw. die Wesensungleichheit der drei οὐσιαί impliziert. Weil Eunomios somit im Gegensatz zu Basileios an den plotinischen Hypostasenbegriff bzw. an Plotins Enneade V 1 anknüpfte, der die drei göttlichen Hypostasen, von denen dort die Rede ist, auf drei Anfänge zurückgeführt hatte,¹²⁸⁹ geriet er damit in direkten Widerspruch zum "ὁμοούσιος" des Konzils von Nizäa.

Gegen diese Behauptung einer dreifachen ontologischen Einfachheit Gottes bemühte sich nun Gregor, die Begriffe, Wendungen und Schlussfolgerungen des Anhomöers Eunomios Wort für Wort zu widerlegen. So betonte Gregor in seiner Schrift *Refutatio confessionis Eunomii* souverän, dass niemals von einer Spaltung oder Teilung des göttlichen Wesens die Rede gewesen sei.¹²⁹⁰ In seinem ersten Buch *Contra Eunomium* führte er aus, es sei grundsätzlich eine unvermischte und zugleich innertrinitarisch differenzierte Unterschiedenheit gelehrt worden, die in der Eigentümlichkeit jeder Hypostase bestünde, welche die Nicht-Geschaffenheit gemeinsam hätten, wobei der Vater als ἀγέννητος, der Sohn aber als γεννητός bezeichnet werden könne.¹²⁹¹

In seinem ersten Buch *Contra Eunomium* führte Gregor zunächst aus¹²⁹², dass der trinitarische Gott bzw. die Transzendenz nicht gestuft sein könne, denn Vater,

¹²⁸⁷ Eunomius, *confessio fidei* 2,6f.

¹²⁸⁸ Vgl. Basileios, DSS XVI 38, p. 186,6f.

¹²⁸⁹ Vgl. Rist, John M., Basil's "Neoplatonism". Its Background and Nature, in: Fedwick, Paul J. [Hrsg.], Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium, Vol. I, Toronto 1981, 137-220, 196.

¹²⁹⁰ Vgl. Greg. v. Nyssa, ref. conf. 36 (GNO II, 326,21-24).

¹²⁹¹ Vgl. Greg. v. Nyssa, CE I 277f. (GNO I ,107,17-22) bzw. Marksches, Gibt es eine einheitliche "kappadozische Trinitätstheologie"?, 75, mit Anm. 107f.

¹²⁹² Vgl. Greg. v. Nyssa, CE I 167-171; Mühlberg, Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa, 118-122 (Zusammenfassung bei Uthemann, Die Sprache der Theologie nach Eunomius von Cyzicus, 170).

Sohn und Geist würden sich hinsichtlich ihrer Macht und Güte nicht unterscheiden. So sei auch die δύναμις und die ἀγαθότης des Sohnes unbegrenzt bzw. durch keinen Gegensatz eingeschränkt und deshalb vollkommen, ebenso sei die φύσις bzw. οὐσία der drei Göttlichen im Guten unbegrenzt und damit nicht zum Schlechteren hin veränderlich. Der solchermaßen stufenlose Gott aber ist somit bei Gregor von Nyssa nicht nur unbegrenzt, sondern auch unendlich: Gregor fuhr im ersten seiner Bücher *Contra Eunomium* fort, dass ja gerade die Einfachheit Gottes, auf die Eunomios abhob, innertrinitarisch jede Zunahme oder Abnahme ausschließen würde, und zwar ebenso wie jede axiologische oder ontologische Differenz, die einen Vergleich von Vater, Sohn und Geist zuließe, denn die göttlichen Eigenschaften der Weisheit, Macht und Güte würden ja gerade durch das Wesen bzw. die vollkommene, unbegrenzte Natur Gottes begründet, kurz, durch die Unendlichkeit Gottes.¹²⁹³

In seinem zweiten Buch *Contra Eunomium* widerlegte Gregor darüber hinaus die im ersten Teil der Apologie des Eunomios vorausgesetzten sprachlich-philosophischen Bedingungen. Dabei betonte Gregor in Abgrenzung zur Theorie von den Begriffen als Wesensbezeichnungen, wie sie von Aetios und Eunomios vertreten worden war, dass die Sprachfähigkeit des Menschen, die der Kontingenz unterliegt, grundsätzlich lediglich eine *Differenz* ausdrückt. Sprache ist somit nicht in der Lage, zum eigentlichen *Wesen* von etwas vorzudringen, und folglich völlig unfähig, das absolute, unendliche *Wesen Gottes* zu beschreiben, welches sich somit der Erkenntnis des Menschen entzieht und grundsätzlich unaussprechlich und unfassbar bleibt.¹²⁹⁴

4.2.3.1.1.3.3 Zur plotinischen Interpretation des platonischen Dictums von der "ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν"

Diente *Contra Eunomium* v.a. zur Festlegung eines eigenen, christlichen Gottesbegriffes von der Unendlichkeit Gottes, so hob Gregor insbesondere in seiner Schrift *De vita Moysis*¹²⁹⁵ im Anschluss an die intensive Auseinandersetzung mit der Gotteslehre bzw. nach den ersten beiden Teilen von *Contra Eunomium* explizit die für die Möglichkeit menschlicher Gotteserkenntnis unerlässlich notwendige *Mittlerschaft Christi* hervor. Vor allem in dieser Schrift vollzog Gregor als einer der maßgeblichen christlichen Denker im Kontext des

¹²⁹³ Vgl. Greg. v. Nyssa, CE I 231-237; Mühlenberg, Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa, 122-126.133f. (Zusammenfassung bei Uthemann, Die Sprache der Theologie nach Eunomius von Cyzicus, 170).

¹²⁹⁴ Vgl. Greg. v. Nyssa, CE II 149.

¹²⁹⁵ Vgl. May, Die Chronologie des Lebens und der Werke Gregors von Nyssa, 64.

nicaeno-constantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses von 381/382 bzw. im Zusammenhang mit dieser für die christliche Gotteslehre bis heute grundlegenden Konzilsentscheidung den Bruch mit der *plotinischen* Interpretation des berühmten, zum allgemeinen Bildungsgut der Spätantike gehörenden platonischen Dictums von der "ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν", indem er von der neuplatonisch-metaphysischen Betrachtung aller Existenzweisen, welche die Möglichkeit der ἕνωσις mit dem transzendenten Grund alles Seienden in Aussicht gestellt hatte, Abstand nahm.

Ursprünglich hatte Platon in seinem berühmten Dictum von der "ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν"¹²⁹⁶ - d.h. der Angleichung an Gott so weit wie möglich – im Dialog *Theaitetos* in Bezug auf das menschliche Leben betont, dass man die Übel oder das Schlechte nicht ausrotten könne, weil es notwendigerweise immer ein dem Guten Entgegengesetztes gebe.¹²⁹⁷ Darüber hinaus hatte Platon, um dem Hin- und Hergerissensein zwischen dem Schlechten und dem Guten zu entgehen, empfohlen, sich dem Göttlichen, das er mit dem Guten – d.h. mit dem in jeder Hinsicht Vollkommenen – gleichsetzte, so weit wie möglich anzunähern ("ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν"), denn da Gott ja nie ungerecht sein könne, bedeute die Erkenntnis von Gottes Gerechtigkeit für den Philosophen wahre Weisheit und Tugend.¹²⁹⁸ Ein tugendhaftes, gutes Leben bestand also in der Nachfolge Platons und damit nach allgemeiner Meinung der Gebildeten zur Zeit der Antike darin, sich aus menschlichem Vermögen bzw. mittels eines tugendhaften Lebens dem vollkommenen göttlichen Ursprung von allem anzunähern. Diese Auffassung Platons vom gelungenen Leben sollte bis in die Zeit der Spätantike ein allgemeines und oft reflektiertes Bildungsgut bleiben.

Für Plotin hatte sich jedoch das metaphysische Erkennen im Gegensatz zum ursprünglichen platonischen Ansatz nicht in der dialektischen Erkenntnismethode erschöpft. Diese befähigte nach Meinung Plotins lediglich, die Fundamentalen der Wirklichkeit (ἀρχαί, κανόνες), d.h. die Ideen des νοῦς, zu erfassen. Gesah also bei Platon die Erkenntnis dieses göttlichen Ursprungs wegen des Syndesmos der Ideenwelt auf einem aufsteigenden, dialektischen Wege, der mittels menschlicher Rationalität von der jeweils höheren und abstrakteren Idee bis zur Idee des Einen, des Guten bzw. des höchsten πέρας führte, so bedeutete für Plotin, dem ersten maßgeblichen Neuinterpreten Platons, die Angleichung an Gott bzw. an die Tugend

¹²⁹⁶ Platon, *Theait.* 176 b.

¹²⁹⁷ Vgl. Platon, *Theait.* 176 a.

¹²⁹⁸ Vgl. Platon, *Theait.* 176 bc.

schlechthin eine mystische ἔνωσις mit der göttlichen μόνα, für die zunächst das Bestreben der menschlichen Seele notwendig war, sich von allem Bösen zu befreien, rein und dadurch mit sich selbst "eins" zu werden.¹²⁹⁹

Charakteristisch für den aus Seele und Körper, d.h. Materie, bestehenden Menschen ist bei Plotin, dass in ihm sowohl das Sinnliche (αἰσθητον), als auch das Seelische (ψυχικόν) und das Geistige (νοητικόν) zusammentreffen. Weil die Seele die höheren Prinzipien stiftet, nämlich Einheit, Ordnung und Form, soll sich der Mensch durch Verinnerlichung, durch die Rückwendung in sich selbst (ἐπιστροφή ἐν ἑαυτῷ) mittels Reinigung (κάθαρσις), Befreiung (λύεσθαι) und Abstraktion (ἀφαίρεσις) von seinem leiblichen Sein, der Materie (ὕλη) befreien, um so mehr Seele, mehr Geist zu werden und sich schließlich an das ἔν als das einzige Ursprungsprinzip der gesamten Wirklichkeit anzugleichen (ὁμοίωσις). Nach Plotin war die Vorbedingung für die ἔνωσις mit dem Göttlichen also in der menschlichen Seele selbst zu suchen, denn die Anschauung Gottes bedeutete die Rückwendung der Seele zu sich selbst,¹³⁰⁰ die "φυγή μόνου πρὸς μόνον", wie Plotin ganz am Ende seiner Enneaden betont. Indem sich die individuelle Seele in ihr innerstes Selbst wendet, weiß sie nämlich um ihren eigenen Ursprung, und damit zugleich um das sich in diesem Ursprung vermittelnde ἔν.¹³⁰¹ Ziel der sich in sich selbst rückwendenden Seele ist damit nach Plotin die innere Ruhe, die im Stand in diesem Einen als der einzigen Ursache alles Seienden ihre Erfüllung findet.¹³⁰²

In dieser Neu- und Uminterpretation Platons, wie sie Plotin vornahm, ist der Bereich der platonischen Ideen, der νοῦς, eine Emanation des ἔν, wobei sich allerdings nach der Lehre Plotins die Art und Weise der Emanation, d.h. das "Wie" des Hervorgangs, jeglicher menschlich-rationaler Möglichkeit der Erkenntnis entzieht. Außerdem führt bei Plotin die Kenntnis der Ideenwelt nicht mehr zur Erkenntnis des ἔν, das als etwas Vorgegebenes metaphysisch in eine nicht zu überbrückende Ferne rückte, weil Plotin erkenntnistheoretisch den alleinigen Ursprung allen Seins, der nach Platon mittels akribischer rational-dialektischer Anstrengung zu erreichen war, aus der Ideenwelt bzw. aus dem Bereich des νοῦς heraushob. In der Sichtweise Plotins blieb somit die alles begründende μόνα für den

¹²⁹⁹ Vgl. Plotin, Enn. I 6,9.

¹³⁰⁰ Vgl. Plotin, Enn. I 2,46,8; V, 3,17,38; VI 9,7.

¹³⁰¹ Vgl. Plotin, Enn. VI 9,7,33.

¹³⁰² Vgl. Plotin, Enn. III 8,6,12; VI 9,11,13-16; vgl. hierzu Beierwaltes, Werner, Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3, Frankfurt a.M. 1991, 207; Meijer, Peter A., Plotinus on the Good or the One (Enneads VI,9). An analytical Commentary, Amsterdam 1992, 278.

menschlichen Intellekt prinzipiell ἄπειρον, d.h. die Erkenntnis des ἕν war nur noch auf irrationalem Wege - und damit gerade entgegengesetzt zur vernunftmäßigen Erfassung der Ideen bei Platon - möglich. Nach Plotin ist die Erkenntnis des ἕν, das "formlos" (ἀνείδειον) ist, nämlich nur dann möglich, wenn nicht nur mittels Reinigung alles Sinnliche und Materielle, sondern auch in einem zweiten Schritt alle Ideen und Begriffe, mit denen sich die menschliche Vernunft bemüht, Sinnliches und Materielles zu erfassen, überwunden werden, bis die individuelle Seele zu dem vordringt, was sich logisch-rational nicht erfassen lässt und darum auch nicht ausgesprochen werden kann.¹³⁰³ Weil darüber hinaus nach der Lehre Plotins nur das Ähnliche das Ähnliche erkennen kann¹³⁰⁴, ist dabei die menschliche Seele nur dann zur Schau des Einen fähig, wenn sie selbst "ἀνείδειον" wird,¹³⁰⁵ und so das Eine, das ἕν nachahmt, in welchem das Prinzip der unbestimmten Vielheit (ἀόριστος δυνάς) aufgehoben ist. Auf diese Weise gelangt dann der Mensch zu seinem eigentlichen Ziel, wie es bereits um ca. 35 v. Chr. von dem frühen Vertreter des mittleren Platonismus, Eudoros von Alexandrien in Anlehnung an Platons berühmte Telosformel von der "ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν"¹³⁰⁶, dem "Gott-Ähnlich-Werden soweit wie möglich", formuliert worden war.¹³⁰⁷

Auf ganz andere Art und Weise als bei Platon war also aus menschlicher Anstrengung gemäß der Interpretation des Dictums von der "ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν" eine ἕνωσις mit der göttlichen μόνας möglich. Bedingung war allerdings, das menschliche Streben nach allem Vorstellbaren, nach jeglicher Erkenntnis aufzugeben: nach Plotin hatte sich die menschliche Seele für dieses Einswerden mit dem göttlichen Ursprungsprinzip nach innen zu wenden, sich völlig frei zu machen von allen äußeren Wahrnehmungen, seien sie nun sinnlicher oder begrifflicher Natur, und sich dabei sogar selbst zu vergessen.¹³⁰⁸

¹³⁰³ Vgl. Plotin, Enn. VI 9,3-4.

¹³⁰⁴ Vgl. Plotin, Enn. I 6,9.

¹³⁰⁵ Vgl. Plotin, Enn. VI 9,7.

¹³⁰⁶ Vgl. Platon, Theait. 176 b.

¹³⁰⁷ Vgl. zum Mittelplatonismus des Eudoros' von Alexandrien Dillon, John M., Eudoros und die Anfänge des Mittelplatonismus, in: Zintzen, Clemens [Hrsg.], Der Mittelplatonismus (WdF; 70), Darmstadt 1981, 3-32, (ND von Dillon, John M., The Middle Platonists, London 1977, 115-135).

¹³⁰⁸ Vgl. Plotin, Enn. I 2,46,8; V, 3,17,38; VI 9,7.

4.2.3.1.1.3.4 Zu Gregors Begriff der Teilhabe an der vollkommenen Tugend¹³⁰⁹

An diesen Erkenntnisweg Plotins schien Gregor von Nyssa zunächst anzuknüpfen: auch sein Versuch, auf christliche Weise von der "ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τό δυνατόν" zu sprechen, setzt systematisch den für die Entwicklung des Neuplatonismus entscheidenden Schritt voraus¹³¹⁰, nämlich die Dissoziierung der Erkenntnis des einen absoluten Prinzips von der Erkenntnis der Ideenwelt, des νοῦς.

Mit seiner Konzeption von der "ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τό δυνατόν" stand Gregor somit der plotinischen Interpretation näher als dem ursprünglichen Dictum bei Platon,¹³¹¹ denn wie für Plotin bedeutete auch für ihn der Weg zur Erkenntnis des Einen bzw. Gottes die Abwendung der Seele von allen äußeren Eindrücken und ihre Einkehr in sich selbst: gemäß der christlichen Philosophie Gregors muss sich die Seele vom "Schlamm der Sünde", vom "Schmutz" reinigen, um so die in ihr selbst verborgene Schönheit wieder aufleuchten zu lassen.¹³¹² Dies erläuterte Gregor in seiner frühen Schrift *De virginitate* (PG 46, 317-416) in Bezug auf die für die Christen verbindliche Aussage des Lukasevangeliums "Das Reich Gottes ist in euch" (Lk 17,21) folgendermaßen:¹³¹³

Dieser Satz beweist, [...], dass das Gute, das von Gott kommt, nicht von unserer Natur getrennt ist, dass es nicht fernab liegt von jenem, die es suchen wollen; nein, immerdar ist es in jedem einzelnen Menschen, verborgen und unbewusst, wenn es von den Sorgen und Vergnügungen im Leben erstickt wird, offen auffindbar aber dann, wenn wir unseren Verstand jenem Guten zuwenden.

Dabei ist bei Gregor die individuelle menschliche Seele Gottes Ebenbild, die sich nach ihrem Ursprung, nämlich Gott selbst, sehnt. Wenn sie von allen äußeren Einflüssen gereinigt ist und sich in ihr eigenes Inneres wendet, kehrt sie zu ihrer wahren Natur (*De virginitate*, PG 46, 372C), zu ihrer ursprünglichen Herrlichkeit (*De virginitate*, PG 46, 244 C-D) zurück. Dieses Innere bedeutet für die Seele, dort zu sein, wo sie zuvor noch nicht war - so Gregor noch in seiner wesentlich späteren Schrift *In canticum canticorum* (PG 44, 1033D-1036A) - und wie schon bei Plotin bedeutet das In-sich-selbst-Blicken und die Reinigung der Seele das "Ablegen des

¹³⁰⁹ Vgl. zum folgenden Kapitel grundlegend Balás, David L., *Μετουσία θεοῦ*. Man's participation in God's perfections according to Saint Gregory of Nyssa (StAns; 55), Rom 1966.

¹³¹⁰ Nicht aber chronologisch, weil es schon vor der Philosophie Gregors von Nyssa andere Variationen der neuplatonisch-plotinischen Auffassung von der Gotteserkenntnis gab, die ohne die platonische Ideenlehre auskamen; vgl. Ivánka, Endre von, *Vom Platonismus zur Theorie der Mystik* (Zur Erkenntnislehre Gregors von Nyssa), in: *Scholastik* 11 (1936), 163-195, 179, Anm. 11.

¹³¹¹ Vgl. Merki, Hubert, *Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa* (Paradosis; 7), Freiburg in der Schweiz, 1952, 126f.

¹³¹² Vgl. Greg. v. Nyssa, *De virginitate*, Kap. XII (BGrL; 7) 116f.

¹³¹³ Vgl. Greg. v. Nyssa, *De virginitate*, Kap. XII (BGrL; 7) 117; PG 46, 372D.

Fremden" (*De virginitate*, PG 44, 372C).¹³¹⁴ Somit ist das Ziel des menschlichen Strebens ein "Gott-ähnlich-Werden", oder, wie es Gregor von Nyssa in einer weiteren seiner frühen Schriften¹³¹⁵ formuliert, "τέλος τοῦ κατ'ἀρετὴν βίου ἐστὶν ἡ πρὸς τὸ θεῖον ὁμοίωσις" (*De beatitudinibus*, PG 44, 1200 C/D).

Wenn auch Gregor von Nyssa in *De virginitate*, einer Schrift, die zwischen 370 und 378, also noch zu Lebzeiten seines Bruders Basileios, entstanden ist, als sich Gregor noch nicht selbst mit der Theologie des Eunomios auseinandersetzen musste,¹³¹⁶ grundsätzlich zwei Wege der Gotteserkenntnis für möglich hält, nämlich außer dem menschlichen Streben nach Gott auch die gnadenhafte Zuwendung Gottes,¹³¹⁷ so ist in dieser frühen Schrift für Gregor von Nyssa wie schon bei Plotin lediglich Reinigung (καθαρότης, κάθαρσις) notwendig, um aus menschlichem Vermögen die grundsätzlich bestehende Gottähnlichkeit zum Vorschein zu bringen. Auch in seinen Homilien über die Seligpreisungen (*De beatitudinibus*), die ebenfalls in dieser Lebensphase Gregors verfasst wurden, schließt sich Gregor in dieser Hinsicht eng an plotinische Vorstellungen an.¹³¹⁸

Diese Aussage, die Gottähnlichkeit sei in der Natur des Menschen gegeben und mittels Reinigung zu erreichen, relativierte Gregor allerdings vor allem in seinen späteren Schriften bzw. *nach* der Auseinandersetzung mit der Gotteslehre des Eunomios bzw. *nach* Fertigstellung seines zweiten Buches *Contra Eunomium*,¹³¹⁹ so v.a. in seiner in die letzte Periode seiner Schaffenskraft zu datierenden Schrift *De vita Moysis*: Gottähnlichkeit ist nun nicht mehr eine natürliche menschliche Eigenschaft, sondern wird durch die Ablösung des menschlichen Willens von allem, was nicht Gott ist, erst erzeugt und nicht länger wie in Gregors früherer Schrift *De virginitate* durch Reinigung von allem "Schlamm" automatisch zum Vorschein gebracht. Darüber hinaus ist in Gregors Abhandlung *De anima et resurrectione* (PG 46, 12-

¹³¹⁴ Auch die übrigen plotinischen Sinnbilder, wie z.B., dass die Seele der Spiegel Gottes sei und dessen Bild nur aufnehmen kann, wenn er selbst rein ist (PG 46, 368C), und das Gleichnis von der Seele als Auge, das nur im reinen Zustand Gott erblicken kann (PG 44, 784B) nimmt Gregor auf; vgl. Ivánka, Vom Platonismus zur Theorie der Mystik, 186, dort auch Anm. 16.

¹³¹⁵ Zu den frühen Schriften Gregors von Nyssa zählen: *De virginitate*, *De beatitudinibus*, *De mortuis*, *De oratione dominica*, *In psalorum*, *In sextum psalmum*, *Ad Eustathium de Sancta Trinitate* vgl. Daniélou, Jean, La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse (StP; VII), Berlin 1966, 160-162.

¹³¹⁶ Vgl. zur Datierung der Schrift *De virginitate* vor CE und VM May, Die Chronologie des Lebens und der Werke Gregors von Nyssa, 55f.

¹³¹⁷ Vgl. Greg. v. Nyssa, *De virginitate*, Kap. XII (BGrL; 7) 114; 150 m. Anm. 19.

¹³¹⁸ Vgl. Lilla, Salvatore R. C., Neuplatonisches Gedankengut in den 'Homilien über die Seligpreisungen' Gregors von Nyssa (SVigChr; 68), Leiden u.a. 2004, v.a. 46-53 (Gegenüberstellung von Gregors *De beatitudinibus VI* und Plotins *Enneaden*), und 167-171.

¹³¹⁹ Vgl. zum Zusammenhang der Entstehungszeiten von CE und VM Böhm, Thomas, Theoria, Unendlichkeit, Aufstieg. Philosophische Implikationen zu *De Vita Moysis* von Gregor von Nyssa, Leiden u.a. 1996, 6f., 13f., 34.

160), die nicht vor 380 oder 381 entstanden sein kann,¹³²⁰ nur noch von der *Verwandtschaft* der Seele mit Gott die Rede, aus der sich die Liebe zu Gott ergibt, wenn sich ihm die Seele zuwendet (*De anima et resurrectione*, PG 46, 89). Damit rückt in den späteren Schriften Gregors einerseits statt des Gott-Ähnlich-Werdens die Liebe zu Gott in den Vordergrund, und andererseits genügt ein bloßes Ablassen von allem Äußeren nicht mehr, um zur Gotteserkenntnis zu gelangen. Vielmehr betont Gregor nun die grundsätzliche Vorgängigkeit der göttlichen Gnade, welche die Gottesliebe erst ermöglicht.

Nach der intensiven Auseinandersetzung mit der anhomöischen Theologie des Neuarianers Eunomios gelang es also Gregor, in seine christliche Philosophie die im kaiserzeitlichen Platonismus äußerst wichtige Formel von der *ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν* nach wie vor als entscheidende Grundlage einzubeziehen, sie aber mittels Gen 1,26 LXX, wonach Gott den Menschen nach seinem Bilde und sich ähnlich erschuf, entscheidend zu modifizieren: bei Gregor ist nicht mehr wie bei Plotin *ἔνωσις* das Ziel, also die Vereinigung der individuellen Seele mit dem transzendenten obersten göttlichen Prinzip, die die *ὁμοίωσις* voraussetzt und diese letztendlich in dieser *ἔνωσις* aufhebt, sondern aus menschlichem Vermögen möglich ist nur mehr eine weitgehende *ὁμοίωσις* (Anähnlichung) an Christus, den Sohn Gottes. Damit bleibt eine unmittelbare bzw. volle *ἔνωσις* mit dem transzendenten göttlichen Ursprung allen Seins ausgeschlossen. Auf diese Weise hatte Gregor zugunsten einer spezifisch christlichen Mystik das neuplatonische Prinzip, wonach Ähnliches von Ähnlichem erkannt werden kann, das er noch in *De virginitate* zur Erklärung der naturgegebenen Gottähnlichkeit der menschlichen Seele herangezogen hatte (PG 46, 368C), aufgegeben. Die Frage, auf welche Weise unmittelbare Gotteserkenntnis möglich ist, hatte sich nun reduziert auf das Problem, wie mittels Introversion die göttliche Gnade als Vorbedingung der Gottesliebe zu erlangen sei.

Für diese Entwicklung eines eigenen metaphysischen Konzepts, das sich v.a. hinsichtlich der menschlichen Möglichkeit des Zugangs zum transzendent gedachten Göttlichen von der platonisch-philosophischen Tradition unterschied, ist insbesondere Gregors Proömium seines späten Werkes *De vita Moysis* aufschlussreich: Gregors *De vita Moysis* ist eine allegorische Exegese und thematisiert beispielhaft anhand des alttestamentlichen Mose den stetigen menschenmöglichen Fortschritt im Hinblick auf

¹³²⁰ Vgl. May, Die Chronologie des Lebens und der Werke Gregors von Nyssa, 57.

die Tugend. In dieser um 390 entstandenen Schrift¹³²¹ unterscheidet Gregor mittels der aristotelischen Kategorienlehre zwischen dem menschlichen Streben nach der Tugend, d.h. dem Guten, das endlichen Bedingungen unterliegt, und dem göttlichen Absoluten als der vollkommenen Tugend. Dabei differenziert er vom Begriff der Vollkommenheit, der "τελειότης" ausgehend zwischen dem (Teil-)Bereich der Tugend, der mittels der menschlichen Wahrnehmung (bzw. der menschlichen Sprache, die Differenz ausdrückt) erfasst werden kann, weil dieser der Quantität unterliegt,¹³²² und demjenigen Bereich der Tugend, der nicht der Quantität unterliegt und für den es somit keine Grenze gibt. Dabei sieht Gregor die Eigenschaft der Grenzenlosigkeit in der Natur des Absoluten, des Guten oder der vollkommenen Tugend selbst,¹³²³ d.h. im Wesen Gottes. Indem Gregor auf diese Weise das Wesen Gottes mit "Unendlichkeit" oder unendlicher, vollkommener Tugend charakterisiert, kann der Mensch nicht mehr unmittelbar nach Gotteserkenntnis, sondern lediglich nach der Verwirklichung eines tugendhaften Lebens streben. Dabei stellt Gregor die Verbindung der beiden Bereiche der Tugend, also des menschlich-kategorialen, der durch seinen Gegensatz, nämlich durch das Böse, begrenzt wird, und des göttlich-transzendenten, das *per definitionem* nicht endlich oder begrenzt sein kann und für den es deshalb keinen Gegensatz gibt, durch den Begriff der Teilhabe (μετουσία) her: derjenige, der für sich ein tugendhaftes Leben verwirklicht, hat Teil an der vollkommenen Tugend ("παντελής ἀρετή"), also an Gott.¹³²⁴ Daraus folgt, dass das Verlangen (ἐπιθυμία) nach dem Guten ohne Stillstand sein muss,¹³²⁵ eine Schlussfolgerung, die Gregor in seinem Proömium zu *De vita Moysis* mit einem Zitat aus dem Neuen Testament, nämlich mit einem Wort des Paulus aus dem Brief an die Philipper in Bezug auf das Streben nach vollständiger Gemeinschaft mit Christus untermauert:¹³²⁶

Brüder, ich bilde mir nicht ein, dass ich es schon ergriffen hätte. Eines aber tue ich: ich vergesse, was hinter mir liegt, und strecke mich nach dem aus, was vor mir ist.

Damit gibt es für Gregor im menschlichen Streben nach Tugend nur eine einzige Grenze, nämlich keine zu haben.¹³²⁷ Damit postulierte der christliche Philosoph im Gegensatz zu Aristoteles, für den das Ziel in der konkreten Tätigkeit

¹³²¹ Vgl. Balás, Art. Gregor von Nyssa, 176.

¹³²² Vgl. Greg. v. Nyssa, VM I 5, p. 3,6-12.

¹³²³ Vgl. Greg. v. Nyssa, VM I 5, p. 3,12-4,5; zum Absatz Böhm, *Theoria*, Unendlichkeit, Aufstieg, 37.

¹³²⁴ Vgl. Greg. v. Nyssa, VM I 5-7.

¹³²⁵ Vgl. Greg. v. Nyssa, VM I 7, p. 4,12-15; zum Absatz Böhm, *Theoria*, Unendlichkeit, Aufstieg, 37.

¹³²⁶ Greg. v. Nyssa, VM I 5, p.3,15-17 bzw. Phil 3,13.

¹³²⁷ Vgl. Greg. v. Nyssa, VM I 5, p. 3,12-14.

selbst liegt,¹³²⁸ einen unendlichen Fortschritt im tugendhaften Leben. Dabei kann allerdings der Zielpunkt, nämlich die vollkommene, göttliche Tugend, aus menschlichem Vermögen nie erreicht werden,¹³²⁹ denn obwohl das Verlangen (ἐπιθυμία) nach der Teilhabe (μετουσία) an der vollendeten Tugend ohne Stillstand (στάσις) ist, kann die erstrebenswerte absolute Vollkommenheit an kein Ende kommen, weil nämlich diese göttliche Vollkommenheit grenzenlos ist, während der menschlichen Tugend eine Grenze gesetzt ist, eben die göttliche Grenzenlosigkeit der absoluten Vollkommenheit.¹³³⁰

Gregor bestimmt also das Streben des Menschen nach der ὁμοίωσις θεῶ von der absoluten Gutheit aus, also vom göttlichen Bereich der unbegrenzten, vollendeten Tugend her,¹³³¹ die den Menschen ohne Unterlaß (ohne στάσις) zum unendlichen Streben (ἐπιθυμία) nach dem unbegrenzten Göttlichen verlangen lässt, ohne es je erreichen zu können. Bei Gregor von Nyssa bleibt somit eine ἕνωσις mit dem absoluten Grund allen Seins ausgeschlossen. Allerdings bedeutet dennoch ein Leben nach größtmöglicher Tugendhaftigkeit, an Gott teilzuhaben, der selbst die Tugend ist.¹³³² Diese Teilhabe ist einerseits ganz konkret durch bestimmte Handlungen zu erreichen,¹³³³ andererseits durch das Freiwerden von allem Sinnenfälligen, durch Abstraktion von der Vielfältigkeit des Seienden. Dabei ist der Maßstab für diese Abstraktion das göttliche Prinzip selbst,¹³³⁴ für das Gregor im Interesse des traditionellen ἀπαθεία-Axioms bereits in seiner früheren Schrift *De virginitate* jede affektive Zuschreibung wie Lust, Furcht, Mut oder Zorn, d.h. jegliches πάθος, ausgeschlossen hatte.¹³³⁵

Während also Gott die unendliche Fülle der Tugend, der Gutheit ist, besteht nach Gregor von Nyssa die menschliche Vollkommenheit in einem endlosen Fortschritt des Strebens nach dieser göttlichen Tugend. Ein solchermaßen unablässiges Streben nach einem tugendhaften Leben bzw. nach der Teilhabe an der göttlichen Tugendhaftigkeit, d.h. am Absoluten, kann konkret in die Tat umgesetzt werden, und zwar, wie Gregor in seiner Schrift *De vita Moysis* bereits am Ende des

¹³²⁸ Vgl. Tugendhat, TI KATA TINOS, 101.

¹³²⁹ Vgl. Greg. v. Nyssa, VM I 6, p. 4,3f.

¹³³⁰ Vgl. Greg. v. Nyssa, VM I 8, p. 4,16-18; dazu Böhm, *Theoria*, Unendlichkeit, Aufstieg, 60.

¹³³¹ Vgl. Greg. v. Nyssa, VM II 237-239, p. 116,3-23; VM II 243f., p. 118,3-24.

¹³³² Vgl. Greg. v. Nyssa, VM I 7, p. 4,10-12.

¹³³³ Vgl. hierzu Merki, *Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, 129-135.

¹³³⁴ Vgl. Böhm, *Theoria*, Unendlichkeit, Aufstieg, 61, Anm. 22 u. 23.

¹³³⁵ Vgl. Greg. v. Nyssa, *De virginitate* 17, p. 314,13-15.25f.

Proömiums betont, durch Nachahmung (μίμησις) *biblischer* Gestalten, wie Abraham, Sarah und Mose. Damit kann nach Meinung Gregors zwar mit Hilfe der paganen Rhetorik und Philosophie erklärt werden, welche *Bedeutung* einem tugendhaften Leben im Hinblick auf das zum allgemeinen Bildungsgut seiner Zeit gehörenden Dictum von der "ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν" zukommt, aber für die *konkrete Lebensführung* sind nicht länger die traditionellen Mythen paganer Heroen und Halbgötter relevant, sondern ausschließlich die für den christlichen Glauben unbestrittenen biblischen Autoritäten.¹³³⁶

Gregors intensive Auseinandersetzung mit der traditionellen, überwiegend auf platonischen Grundsätzen basierenden Theologie des Anhomöers Eunomios hatte ihn also beinahe automatisch zur Aufgabe seines anfänglich unbefangenen Umgangs mit dem platonischen Dictum von der "ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν" geführt: nach den späteren Schriften Gregors von Nyssa kann Gottähnlichkeit nicht mehr aus eigenem menschlichen Vermögen erlangt werden (PG 44, 769D, 792A; 46, 288A), vielmehr ist es nun die durch das Wirken des Heiligen Geistes zustande kommende, stets vor allem menschlichen Streben vorgängige Gnade Gottes (PG 46, 717B), die die Seele gottähnlich werden lässt.

4.2.4 Zusammenfassung: Zum Konsolidierungsprozess der christlichen Gotteslehre seit Kaiser Iulianus' I.

Eine ganz entscheidende Voraussetzung für die Fassung einer spezifisch christlichen Gotteslehre war die Differenzierung der Begriffe οὐσία und ὑπόστασις, mit der im vierten Jahrhundert im hellenisierten Osten des Römischen Reiches die christlichen Bischöfe um die Beschreibung des innertrinitarischen Verhältnisses ihres Gottes rangen. Für diesen Konsolidierungsprozess bzw. für den Einigungsprozess der Bischöfe hinsichtlich der christlichen Gotteslehre engagierten sich im Osten des Römischen Reiches vor der dogmatischen Entscheidung des Zweiten Ökumenischen Konzils von Konstantinopel von 381 v.a. die beiden Bischöfe Athanasios von Alexandrien und Basileios von Caesarea und danach dessen Bruder Gregor von Nyssa. Dabei zeigt die Entwicklung von Gotteslehre und Trinitätstheologie bei Basileios zwar nicht, dass dieser schon mit *Beginn* von Kaiser Iulianus' Regierungzeit zur Erkenntnis über die "neue Unterscheidung von οὐσία und ὑπόστασις"¹³³⁷ gelangt

¹³³⁶ Vgl. Greg. v. Nyssa, VM I 13, p. 6,5-8.

¹³³⁷ Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. II, 264.

ist, wie Adolf von Harnack vor mehr als einem Jahrhundert behauptet hat,¹³³⁸ sondern dass es die Zuspitzung des arianischen Streites gewesen war, welche die Abkehr von der im philosophischen Sprachgebrauch üblichen Gleichsetzung dieser beiden Begriffe notwendig werden ließ, und die Bischof Basileios veranlasst hatte, aus homöousianischer Perspektive auf eine Einigung der Ostbischöfe mit der nizänischen Position der Westbischöfe und des einflussreichen Athanasios hinzuarbeiten. In diesem Zusammenhang war ein wesentlicher Faktor zur verbindlichen Fassung der christlich-trinitarischen Gotteslehre die intensive Auseinandersetzung mit der Gottes- und Erkenntnislehre der Anhomöer, die den zunächst aus der homöousianischen Perspektive denkende Presbyter Basileios und späteren Metropoliten von Kappadokien veranlasst hatte, im Vorfeld des Zweiten Ökumenischen Konzils von Konstantinopel zu einer angemessenen Verhältnisbestimmung von Gottvater und Sohn zu gelangen. Schließlich gelang es Basileios auf dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit den Pneumatochen, die er verdächtigte, nicht ihre eigene Position zu vertreten, sondern im Grunde der am platonischen Erbe orientierten anhomöischen Lehre Vorschub zu leisten, mittels Rekurs auf die biblischen Schriften, die nizänische Gotteslehre neu zu fassen, die Athanasios beinahe sein ganzes Leben lang zäh verteidigt hatte. Basileios charakterisierte den christlichen Gott in einigen Briefen im Sinne des nizänischen "ὁμοούσιος" als hypostatisch zwar in sich unterschieden, aber dennoch dreieinig. Er bestand bereits 363/364 in seinen drei Büchern *Adversus Eunomium* gegen die 360/361 veröffentlichte Apologie des Neuarianers Eunomios auf der Wesensgleichheit des Heiligen Geistes mit Gottvater und Sohn. Auch wenn Basileios dabei keine exakte Hypostasenlehre formulierte, konnte mit der Differenzierung der aus der philosophischen Metaphysik stammenden Begriffe οὐσία und ὑπόστασις bzw. mit der Rede von der einen οὐσία Gottes in drei Hypostasen über das altnizänische Bekenntnis von 325 und die Lehre des Athanasios hinaus das innertrinitarische Verhältnis des christlichen Gottes neu definiert werden.

Für die spezifisch christliche Rede vom Göttlichen war es aber auch weiterhin notwendig, sich von der scheinbar ewig gültigen Tradition der platonischen Philosophie zu lösen, die, wie das Beispiel Kaiser Iulianus' I. besonders deutlich werden ließ, noch Mitte des vierten Jahrhunderts den Übergang von der christlichen zur (neu-)platonischen Metaphysik ermöglicht hatte. In diesem Kontext hatte Gregor von Nyssa mit seiner Abkehr vom neuplatonischen Verständnis von der "ὁμολοίωσις

¹³³⁸ Vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. II, 259-264.

θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν" auf hohem Niveau nicht weniger als das bestätigt, was zuvor schon Bischof Alexander von Alexandrien, v.a. aber dessen Nachfolger Athanasios in der Auseinandersetzung mit dem alexandrinischen Presbyter Areios immer wieder betont hatte: eine Angleichung an Gott bzw. eine Selbsterlösung aus menschlichem Vermögen mittels Reinigung (καθάρσις) und beständiger Übung (ἄσκησις), die die eigene menschliche Unvollkommenheit korrigierte, war nicht möglich. Allein Gott selbst konnte durch seine gnadenhafte Zuwendung bzw. durch die Inkarnation seines göttlichen Logos die Schöpfung erlösen und retten.¹³³⁹ Nur so ergab ja der stellvertretende Sühnetod des Gottessohnes einen Sinn, wie er vor allem in der neutestamentlichen Theologie des Paulus und im Brief an die Hebräer erläutert wird. Damit wurde die für den Neuplatonismus bzw. für Plotin so charakteristische metaphysische Voraussetzung, dass die Seele eine Emanation des Göttlichen und damit in ihrem tiefsten Innersten mit diesem identisch sei,¹³⁴⁰ christlicherseits undenkbar.

Außerdem wies Gregor von Nyssa mit seiner Definition von der Unendlichkeit Gottes die Möglichkeit der unmittelbaren Gotteserkenntnis mittels *menschlicher Vernunft*, wie sie Aetios und Eunomios behauptet hatten, entschieden zurück. Das Unendliche als Inbegriff des Göttlichen war auf rationale Weise nicht zu fassen, vielmehr bedurfte der unendliche Gott einer Vermittlung, um für die der Sterblichkeit unterworfenen Menschen überhaupt erfahrbar zu werden. Diese Vermittlung geschah entweder durch *biblische* Autoritäten, wie Gregor in *De vita Moysis* veranschaulichte, oder eben durch die *Inkarnation* des Logos in Christus, wie schon sein Bruder Basileios betont hatte. Dabei war entscheidend für den weiteren Konsolidierungsprozess der christlichen Gotteslehre, dass sich Gregor von Nyssa mit dieser Definition der Unendlichkeit Gottes, die notwendig den Begriff der Grenzenlosigkeit in einem positiven Sinne mit einbezog, nicht nur von den unbestrittenen traditionellen Autoritäten Platon und Aristoteles unterschied, die das Grenzenlose und damit das Unendliche der minderwertigen Materie zugeordnet und es deshalb aus ihren Gottesbegriffen ausgeklammert hatten,¹³⁴¹ sondern dass sich seine Auffassung auch von den zeitgenössischen Ansätzen der von der

¹³³⁹ Vgl. das Zirkularschreiben von Bischof Alexander von 324, Urk., Opitz 14,11-14, p. 21f., Thdt., HE I 4; sowie das Glaubensbekenntnis, das Alexander in diesem Schreiben zitiert, Urk., Opitz 14,16-54, p. 26-28.

¹³⁴⁰ Vgl. Plotin, Enn. V 1,1.

¹³⁴¹ Vgl. Mühlenberg, Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa, 26, 29-41 (Platon), 43-54 (Aristoteles).

neuplatonischen Denkweise beeinflussten christlichen wie paganen Metaphysik abhob, die mehr oder weniger die Sichtweise Plotins rezipiert hatten. Für Plotin hatte nämlich die Grenzenlosigkeit das Wesen der Materie charakterisiert, mit der er Unbegrenztheit im noetischen und Maßlosigkeit im moralischen Sinne verband, weil das Fehlen einer Grenze das Gegenteil vom Guten bzw. von dem durch sein Maß und seine Begrenztheit positiv bestimmte Seiende darstellte.¹³⁴² Selbst noch Flavius Claudius Iulianus, ein glühender Verehrer des Jamblichos aus Chalkis, der, wie gezeigt wurde, die Materie in seine Philosophie positiv mit einbeziehen konnte, hatte in seiner Neuinterpretation des Mythos von der Göttermutter Kybele und des Attis auf der Bedeutung der Grenze bestanden: der neuplatonische Philosoph Iulianus hatte nämlich mit der Einschränkung der unendlichen Schaffenskraft bzw. mit der Kastration des Attis, der zunächst unaufhörlich Neues hervorbringt und so bis in die äußersten Niederungen der Materie hinabsteigt und erst wieder vom höchsten göttlichen Prinzip der Göttermutter in die intelligible Welt aufgenommen wird, als die ungehemmte, unbegrenzte Fortentwicklung der Materie durch seine Entmannung zum Stillstand gebracht worden ist, den allgemeinen philosophischen Grundsatz von der Bedeutung der Grenze hervorgehoben.¹³⁴³ Gregor von Nyssa stützte seinen spezifisch christlichen Gottesbegriff also auf eine Eigenschaft, die in Bezug auf das Göttliche in der philosophischen Tradition noch zu seiner Zeit gänzlich ausgeschlossen war.

4.3 Dritte Zwischenbilanz: Ἑλληνισμός bei Flavius Claudius Iulianus und die Wende im Streit um die christliche Gotteslehre

Gregor von Nyssa hatte also mehr noch als sein Bruder Basileios die anhomöische Gotteslehre und damit den zeitgenössischen platonischen Einfluss auf die christliche Theologie zurückgewiesen. Paradoxerweise ging aber die Initialzündung für diese Abgrenzung von der zeitgenössischen Philosophie von dem Neuplatoniker und Kaiser Flavius Claudius Iulianus I. aus, und das sogar in mehrerer Hinsicht: zunächst hatte zu Beginn seiner Amtszeit sein allgemeiner Amnestieerlass für alle von Constantius II. aus Gründen ihrer religiösen Überzeugung Verbannten es dem äußerst einflussreichen Athanasios ermöglicht, in seine Bischofsstadt nach Alexandrien zurückzukehren, um von dort aus im Osten des Römischen Reiches mit dem *Tomus ad Antiochenos* auf eine Einigung im dogmatischen Streit um eine Ein-

¹³⁴² Vgl. Plotin, Enn. III 6,7,8; Enn. VI 6,3,27; Enn VI 6,3,4-7.

¹³⁴³ Vgl. Iul., Rede auf die Göttermutter, 171 B.

oder Drei-Hypostasen-Lehre hinzuarbeiten. Danach trieb die von Kaiser Iulianus I. begünstigte eunomianische Theologie im Osten des Römischen Reiches den Streit um den von der philosophischen Tradition stark beeinflussten Arianismus auf die Spitze. Dabei war es für die Weiterentwicklung der christlichen Gotteslehre ganz entscheidend, dass es die homöousianische Perspektive der beiden kappadokischen Brüder und Bischöfe Basileios und Gregor war, die nach dem *Tomus ad Antiochenos* zum zweiten Mal die Insuffizienz des 359/360 als kaiserliche Zwangsmaßnahme beschlossenen arianisch-homöischen Reichsbekenntnisses Constantius' II. aufwies, die der Auseinandersetzung mit der von der Religionspolitik Kaiser Iulianus' I. begünstigten und infolgedessen zu einem Machtfaktor gewordenen eunomianischen Lehre nicht gewachsen war. Damit blieb aus Sicht führender Homöousianer nur noch die Notwendigkeit, sich auf die beim Konzil von Nizäa 325 schon beschlossene Zurückweisung der Theologie des alexandrinischen Presbyters Areios, der den arianischen Streit entfacht hatte, zu besinnen und diesen Beschluss beim Konzil von Konstantinopel 381 in einem spezifisch christlich-trinitarischen Bekenntnis neu zu fassen.

Das Toleranzedikt Gratians 377/8 gegenüber den Bischöfen, die mit der homöischen Religionspolitik Kaiser Valens' zwischen 364 und 377 nicht einverstanden waren und deshalb verurteilt bzw. ihrer Ämter enthoben und durch konforme christliche Würdenträger ersetzt wurden, war nach dieser Zurückweisung der anhomöischen Theologie durch Basileios von Caesarea und Gregor von Nyssa ein weiterer wesentlicher Faktor, der diesen Prozess hin zum Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum ermöglichen sollte. Dabei wurden, nachdem zuvor das berühmte Edikt "*cunctos populos*" des Theodosius vom 28. Februar 380 ausdrücklich zwei maßgebliche Bischöfe der nizänischen Glaubensrichtung, nämlich Damasus von Rom und Petrus von Alexandrien, den Nachfolger des Athanasios, als Gewährsmänner für das nun allgemeinverbindliche Christentum benannt hatte, mit dem Bekenntnis des Konzils von Konstantinopel vom 9. Juli 381 erstmals in der Geschichte des Christentums nachdrücklich außer der Irrlehre des Areios zahlreiche andere christliche Theologien als Häresien bezeichnet und mit dem Anathema belegt, so zuallererst die Häresie der Eunomianer bzw. Anhomöer.¹³⁴⁴ Damit wurde die christliche Teilkirche als häretisch verurteilt, die Kaiser Iulianus I. aus seiner

¹³⁴⁴ Danach erst die Häresie der Arianer, bzw. Eudoxianer, der Semiarianer bzw. Pneumatochen, die Sabellianer, der Marcellianer, der Photinianer und die Häresie der Apollinaristen; vgl. DH 151.

hellenistischen Perspektive heraus als einzige der christlichen Bischofskirchen begünstigt hatte, ihr kam für diesen Konsolidierungsprozess der christlichen Gotteslehre eine äußerst provokative Bedeutung zu.

Lange zuvor hatte Kaiser Iulianus I. im Hinblick auf die praktische Umsetzung des Christentums mit der Betonung der griechischen φιλανθρωπία bzw. durch die Neuuzuweisung sozialer Aufgaben an die paganen Tempel den Christen deutlich vor Augen geführt, wo er ihre eigentlichen Stärken sah, nämlich nicht in ihren endlosen dogmatischen Debatten, sondern in der konkreten Umsetzung der neutestamentlichen Gottes- und Nächstenliebe.

5. Ergebnis und Ausblick: Ἑλληνισμός bei Flavius Claudius Iulianus und die Etablierung des Christentums als allgemeingültige *religio*

Weil mit dem Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum von 381 hinsichtlich der trinitarischen Gotteslehre nun klar festgelegt war, was unter häretisch, was unter orthodox zu verstehen sei, konnte erstmals unabhängig von der Volkszugehörigkeit die Frage nach der Rechtgläubigkeit erhoben werden, wie es sie so im Römischen Reich angesichts der Polymythie eines Vielvölkerstaates, in dem *religio* traditionell eng an die kulturelle Identität einer bestimmten Volksgruppe gekoppelt war, nie gegeben hatte.

War bis ins vierte nachchristliche Jahrhundert mit Ausnahme des Kaiserkultes der römische Staatskult in Form der *sacra publica populi Romani*, die lediglich innerhalb Roms erweitert wurden, auf die *urbs* beschränkt geblieben,¹³⁴⁵ "während [...] sämtliche von Rom beherrschten oder politisch kontrollierten Städte ihre Kulte behielten und neu gegründete Kolonien mit eigenen Heiligtümern ausgestattet wurden"¹³⁴⁶, und waren damit im Imperium Romanum die *religiones* grundsätzlich dezentral organisiert und sowohl territorial als auch im administrativen und rechtlichen Sinne *lokale* Angelegenheiten, so wandelte sich dies gleichzeitig und unmittelbar nach der Restauration paganer Religionsformen durch Kaiser Iulianus I., der auf neuplatonischer Basis unter dem Schlagwort "Ἑλληνισμός" bestehende Kulte mit ihren paganen Priesterschaften reichseinheitlich zu organisieren suchte und dabei traditionelle Mythen und populäre Mysterienkulte systematisierte, um sie dem zunehmenden Einfluss des universale Geltung beanspruchenden Christentums entgegen zu setzen. Dabei mag zu Julians Ablehnung der christlichen Lehre von der

¹³⁴⁵ Vgl. Frateantonio, Religiöse Autonomie der Stadt im Imperium Romanum, 48.

¹³⁴⁶ Frateantonio, Religiöse Autonomie der Stadt im Imperium Romanum, 25.

Inkarnation des Logos beigetragen haben, dass noch in der kaiserzeitlichen Ausrichtung der am platonischen Erbe orientierten Philosophie die stoische Sichtweise der letzten vorchristlichen Jahrhunderte maßgeblich geblieben war,¹³⁴⁷ wonach der Logos als weltimmanentes göttliches Erklärungsprinzip, als Allvernunft in allem Naturgemäßen in verschiedener Intensität von Ewigkeit her unverändert anwesend und wirksam blieb.¹³⁴⁸ Eine zeitlich fixierte Schöpfung und ein teleologisches Weltbild, wie es die Christen vertraten, war für den Kaiser und Philosophen Flavius Claudius Iulianus damit ebenso wenig denkbar wie eine sich zu einer bestimmten Zeit ereignende Erlösung dieser Welt durch den Logos, den sich die Christen zudem als menschliche Inkarnation vorstellten, irgendeinen Sinn ergeben hätte¹³⁴⁹ - sogar völlig unabhängig davon, ob nun der Logos nach stoischer Lehre als immanentes Vernunftprinzip oder entsprechend der (neu-)platonischen Tradition transzendent bleibend angenommen wurde.

Dieses Bestreben Kaiser Iulianus' I., bestehende Formen paganer Religiosität nicht nur zu systematisieren, sondern auch zu fundieren, setzte christlicherseits mit einem Klerus auf Lebenszeit die für das Christentum entscheidende Professionalisierung von religiöser Lehre und Verkündigung in Gang. Charakteristisch für diesen Professionalisierungsprozess des Christentums in der Zeit nach Kaiser Iulianus' Tod waren im Osten des Römischen Reiches nicht nur Streitigkeiten um den rechten Gebrauch bestimmter Doxologien, wie sie Basileios in Kappadokien auszufechten hatte, sondern die großen Weichenstellungen für die Ausgestaltung des christlichen Lebens: so hielt im Jahr 367 Bischof Athanasios von Alexandrien in seinem 39. Osterfestbrief die Zahl und die Reihenfolge der kanonischen Schriften des Neuen Testaments entgültig fest,¹³⁵⁰ und Bischof Basileios von Caesarea gestaltete in Konkurrenz zu den paganen Kultfeierlichkeiten in Kappadokien den christlichen Festkalender aus¹³⁵¹. Außerdem wurden prächtige Liturgien entwickelt, auf deren Mysterien- und Symbolcharakter die heute noch übliche Liturgie der Ostkirchen basiert, und die später nach den Apostelgründern

¹³⁴⁷ Vgl. Dörrie, Logos-Religion oder Nous-Theologie?, 115-136, 123f. u. 130: Dörrie unterscheidet bezüglich des platonischen Erbes zwei Wege: die *via analogiae*, die nach dem immanenten Logos fragt, den ein der Welt zugewandter Gott mittels Emanationen aussendet, und die *via negationis*, die nach dem transzendenten Nous fragt, der auf sich selbst bezogen der Welt abgewandt bleibt.

¹³⁴⁸ Vgl. Dörrie, Heinrich, Spätantike Metaphysik als Theologie, in: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, Bd. 1, Die Alte Kirche, 262-282, 268f., 270f.

¹³⁴⁹ Vgl. Dörrie, Spätantike Metaphysik als Theologie, 281.

¹³⁵⁰ Vgl. Martin, Annick, Athanase d'Alexandrie et l'église d'Égypte au IV^e siècle (CEFR; 216), Rom 1996, 598f.

¹³⁵¹ Vgl. Greg. v. Naz., or. V 35; IXL 1.3-7.20; XII 1.18; VL 2.2.

oder, wie die beiden frühbyzantinischen Geschwisterliturgien des Johannes Chrysostomos und des Basileios von Caesarea, nach den Patriarchen, die sie initiiert hatten, benannt werden sollten.¹³⁵² Darüber hinaus entstanden unmittelbar nach der Regierungszeit Kaiser Iulianus' I. die nach der Regel des Bischofs Basileios von Caesarea gegründeten Klosterschulen. So gründete auch der von Flavius Claudius Iulianus heftig geschmähte Diodor¹³⁵³, der spätere Bischof von Tarsos (+ ca. 394), in Antiochia eine eigene Theologenschule, aus welcher der aus dieser Stadt stammende Bischof und Kritiker der von Iulianus' angemahnten allegorischen Bibelexegese, Theodor von Mopsuestia (ca. 352-428), hervorgehen sollte. Johannes Chrysostomos (344/45-407), der Schüler des berühmten heidnischen Rhetors und Philosophen Libanios, der später *der* wortgewaltige Bischof von Konstantinopel wurde, war ebenfalls ein Repräsentant dieser antiochenischen Exegetenschule. Schließlich trug der aus dem Senatorenstand stammende, sehr einflussreiche Ambrosius, von 374-397 Bischof der Kaiserresidenz Mailand, durch seine kreative Rezeption und Aufbereitung lateinisch-westlicher und griechisch-östlicher Trinitätstheologien, wie sie die kappadokischen Theologen im Osten des Römischen Reiches vertreten hatten, maßgeblich dazu bei, dass das Nicaeno-Constantinopolitanum beim Konzil von Aquileia 381 für den Westen übernommen wurde.¹³⁵⁴ Außerdem führte Ambrosius in Mailand für den Westen wichtige liturgische Reformen durch, und später ließen die Bischöfe von Rom, Leo der Große (440-461) und Gelasius (+496), liturgische Texte verfassen.

Mit der schriftlich genau definierten Gotteslehre des Christentums von 381 bzw. mit der Ausgrenzung von Häresien wurde der normative Aspekt der jüdisch-hebräischen Heilsgeschichte, wie sie in den alttestamentlichen Schriften der Bibel erzählt wurde, bei weitem übertroffen. Gleichzeitig wurden zwei völlig neuartige Verhaltensweisen in Bezug auf den Umgang mit der Verehrung des Göttlichen durchgesetzt: anders als in der polymythischen Gesellschaft des Römischen Reiches hatten sich nun alle Bewohner eines Staates zur *vera religio* zu bekennen, und

¹³⁵² In die Chrysostomosliturgie, die ihren Ursprung in Antiochien hat, floß die Apostel-Didaskalia aus dem dritten Jahrhundert mit ein, und Basileios verarbeitete für seine Liturgie ägyptische Traditionen und Formen, die im kappadokischen Caesarea üblich gewesen waren, vgl. Evdokimov, Das Gebet der Ostkirche, 86.

¹³⁵³ Vgl. Iul., ep. 30 ed. Weis.

¹³⁵⁴ Vgl. zur Bedeutung der Rolle des Ambrosius für den westlichen Rezeptionsprozess des im Osten des Reiches gefassten Nicaeno-Constantinopolitanum ausführlich Marksches, Christoph, Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie. Kirchen- und theologiegeschichtliche Studien zu Antiarrianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen (363-381 n. Chr.) (BHTh; 90), Tübingen 1995.

darüber hinaus konnte nun jeder Einzelne nur mehr an dieser einzigen, ganz bestimmten Religion teilnehmen, eben nur diese alleinige, genau definierte Überzeugung bezüglich des Göttlichen inne haben und praktizieren.¹³⁵⁵ Damit war es möglich geworden, über Glaubensinhalte und Gottesdienstformen der städtischen christlichen Gemeinden in Ost und West eine gewisse Kontrolle auszuüben, auch wenn der Arianismus bzw. die subordinatianische Theologie des homöischen Reichsbekenntnisses Constantius' II., die Bischof Wulfila einst für die Westgoten auf der Krim und am unteren Donauverlauf übernommen hatte, im Römischen Reich unter den germanischen Völkern noch lange bestehen bleiben sollte, weil sich diese Variante des Christentums durch die Weitergabe der Westgoten im fünften und sechsten Jahrhunderts unter Vandalen, Burgundern, Sweben, Gepiden, Herulern, Ostgoten und Langobarden verbreitete, so dass es während der Völkerwanderungszeit am westlichen Mittelmeer sogar zur Ausbildung einer germanisch-arianischen Staatengruppe kam. Jedenfalls wurde im Verlauf des vierten Jahrhunderts nach Christi Geburt bzw. mit der dogmatischen Entscheidung von Konstantinopel 381 und der ebenfalls in diesem Jahr in Aquileia abgehaltenen Synode, die das Nicaeno-Constantinopolitanum für den Westen des Römischen Reiches anerkannte,¹³⁵⁶ dennoch nur *eine* Religion zur einzig *wahren* Religion, an die sich jeder nun *individuell*, wollte er sich nicht der Häresie oder gar Apostasie schuldig machen, zu halten hatte. Im Laufe der weiteren historischen Entwicklung wurde es sogar möglich, diese einzig "wahre" Religion auf West- und Mitteleuropa bzw. auf andere Kulturen zu übertragen und so die indigenen Religionen der Kelten, Germanen, Slawen, Balten, Finnen und Ungarn zu verdrängen bzw. das dogmatisch verbindlich gefasste Christentum als einzig gültige Religion überregional zu etablieren.

Auch wenn sich mit Ausnahme der beiden Invektiven Gregors von Nazianz kaum direkte Bezüge der christlichen Kirchenväter zu den Schriften des Flavius Claudius Iulianus nachweisen lassen, kann zusammenfassend festgehalten werden, dass der Versuch Kaiser Iulianus' I., mit der Fiktion eines umfassenden und gut organisierten "ἑλληνισμός", der eine ganz ähnliche Idee von Verinnerlichung und Überregionalisierung verbindlicher religiöser Inhalte darstellte wie das sich etablierende Christentum, eine ernsthafte Konkurrenz zu diesem in einem komplizierten dogmatischen Einigungsprozess befindlichen Monotheismus jüdischen

¹³⁵⁵ Vgl. Gladigow, *Mediterrane Religionsgeschichte*, 49f.

¹³⁵⁶ Vgl. Marksches, "...et tamen non tres dii, sed unus deus...", 176f.

Ursprungs darstellte, denn der "ἑλληνισμός" des Flavius Claudius Iulianus ermöglichte es jedem Bürger des Römischen Reiches, unabhängig von seiner Herkunft an öffentlichen Opfern teilzunehmen und damit, wenn er nur den traditionellen Göttern in rechter Weise huldigte, auf einfache Weise an einer religiösen Gemeinschaftshandlung zu partizipieren.

Zunächst hatte es aber die anfängliche Toleranzpolitik Kaiser Iulianus' I. gegenüber den aufgrund ihres Glaubens von Constantius II. verbannten christlichen Würdenträgern bzw. die Ignoranz des Philosophenkaisers gegenüber der minderwertigen Philosophie des Christentums keinem Geringeren als Athanasios, dem mächtigen Bischof von Alexandrien, ermöglicht, mit dem *Tomus ad Antiochenos* erstmals den zerstrittenen Bischöfen im Osten des Römischen Reiches hinsichtlich der christlichen Gotteslehre einen konsensfähigen Einigungsvorschlag zu unterbreiten.

Außerdem hatte die einseitige, lediglich die christliche Lehre der Anhomöer begünstigende Religionspolitik Kaiser Iulianus' I., die den Aufbau der eunomianischen Teilkirche und die Bedeutung ihrer Gotteslehre hervorgehoben hatte, einer Nachwirkung Raum gegeben, der die schlichte homöische Reichs- bzw. Kompromisstheologie nichts entgegensetzen konnte. Infolgedessen wurde es die Angelegenheit führender Köpfe der Homöousianer und der Nizäner, auf eine verbindliche christliche Gotteslehre hinzuwirken und sie von Irrlehren abzugrenzen. Diese Entwicklung zielte auf die Abkehr von den traditionellen griechisch-platonischen Bildungsgütern, die sich v.a. in der arianischen Theologie erhalten hatte. In diesem Kontext war schon Athanasios von Alexandrien bestrebt gewesen, mit seiner Erläuterung des zum allgemeinen Bildungsgut der Spätantike gehörenden platonischen Dictums, wonach der göttliche Demiurg die Welt aufgrund seiner Teilhabe an der überseienden Gutheit erschaffen hatte, im christlichen Sinne umzudeuten, indem er den mit der Materie befassten Demiurgen direkt mit dem transzendenten ἀγαθόν identifizierte. Darüber hinaus stellte die Uminterpretation des zum allgemeinen Bildungsgut der Spätantike gehörenden philosophischen Grundsatzes von der "ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν" durch Gregor von Nyssa, v.a. aber sein Begriff von der Unendlichkeit Gottes entgültig eine Absage gegenüber dem philosophischen Erbe in der Spätantike dar.

Überdies hatte Kaiser Iulianus I. mit seiner Forderung, aus Gründen der φιλανθρωπία für Bedürftige auf staatliche Kosten zahlreiche Einrichtungen für Arme

und Fremde ohne Ansehen ihrer Religionszugehörigkeit aufzubauen und die Verteilung von Hilfsgütern den paganen Priesterschaften anheim zu stellen, auf die gesellschaftliche Bedeutung bereits bestehender Fürsorgeeinrichtungen der Christen hingewiesen, die der pagane Kaiser konzeptionell und in praktischer Hinsicht bei weitem überbieten wollte. Seine Vorhaben sollten christlicherseits etwa zwei Jahre nach seinem Tod auf ganz ähnliche Weise in Kappadokien vom christlichen Presbyter und späteren Bischof Basileios in die Tat umgesetzt werden. Auch wenn sich kein direkter Zusammenhang zwischen den ursprünglichen Plänen Kaiser Iulianus' und den gut ausgestatteten Ptochotrophien des Basileios nachweisen lässt, hatte Iulianus I. doch mit seinem Vorhaben deutlich gemacht, mit welcher zentralen Idee des Christentums Gunst und Ansehen bei der Bevölkerung zu gewinnen war, nämlich mit der Umsetzung des christlichen Gebotes der Nächstenliebe, und nicht mit theologischen Streitigkeiten, die den inneren Zusammenhalt der städtischen Bevölkerungen schwer belasteten. Gleichzeitig hatte aber auch Kaiser Iulianus I. mit seiner Betonung paganer Werte und Traditionen die führenden Kräfte der Kirche gezwungen, darüber nachzudenken, welchen Weg die Kirche dogmatisch einschlagen sollte, wenn die Bischöfe die Christianisierung des Reiches erfolgreich durchsetzen wollten, hatte sich doch ausgerechnet der von Gregor von Nazianz als "Apostat" geschmähte Flavius Claudius Iulianus mit seiner Bemerkung "Was nascht ihr von der Weisheit der Hellenen?"¹³⁵⁷ über die Unmöglichkeit, ohne Rekurs auf die pagane Philosophie eine christliche Gotteslehre formulieren zu wollen, lustig gemacht. Insbesondere mit seiner Konversion von einem vagen arianischen Christentum zu seiner eigenen Religionsphilosophie sowie mit der Förderung der neuarianischen, von der platonisch-philosophischen Spekulation stark beeinflussten anhomöischen Theologie des Aetios, die zur Regierungszeit des Kaisers Valens (374-378) in der Osthälfte des Römischen Reiches von seinem Schüler Eunomios fortgesetzt werden sollte, hatte Kaiser Iulianus darauf hingewiesen, dass bisher eine verbindliche christliche Lehre, die eine solche Gleichzeitigkeit bzw. einen solchen Übergang von paganer zu christlicher Denkweise und umgekehrt unmöglich machte, noch in der zweiten Hälfte des vierten nachchristlichen Jahrhunderts fehlte.

Ferner war für die spätere organisatorische Zentralisierung der christlichen Kirche Kaiser Iulianus' Überbietung der christlichen Bischofskirchen durch das pagane kaiserliche Oberpontifikat beispielgebend. Flavius Claudius Iulianus

¹³⁵⁷ Iul., c. Gal., 229 C.

interpretierte nämlich die Rolle des *pontifex maximus*, wie sie unmittelbar vor seiner Regierungszeit noch von den Kaisern Konstantin I. und seinen Söhnen sowohl gegenüber dem neuen christlichen Kult als auch gegenüber den weiterhin bestehenden paganen Religionsformen wahrgenommen worden war, über die traditionell ordnende Funktion hinaus neu im Sinne einer höchsten moralischen Autorität. Seine Interpretation der Rolle des *pontifex maximus* musste die Christen geradezu zur Nachahmung herausfordern, denn der tief religiöse Iulianus, der sich nach eigener Aussage nicht nur durch die Gnade der Götter berufen fühlte, sondern auch ständig zu ihnen betete, um sich seiner besonderen Aufgabe als Oberpriester auch würdig zu erweisen,¹³⁵⁸ nahm nicht nur den Titel des *pontifex maximus* ernst wie kaum ein anderer Kaiser des Imperiums vor ihm, sondern füllte diese Würde auch mit Weisungs- und Aufsichtsfunktionen über die paganen Priesterschaften, wie sie zuvor in der griechisch-römischen Geschichte niemals üblich gewesen waren. Für Iulianus I. war das Oberpontifikat nicht mehr nur mit dem Kaisertum und der Sorge um die korrekte Pflege der staatstragenden Kulte verbunden, sondern er fühlte sich geradezu auserwählt, Oberpriester für die Provinzen einzusetzen und für diese wie für alle anderen paganen Priester Verhaltensregeln aufzustellen. Ihnen allen schrieb er nicht nur vor, wie sie sich gegenüber anderen städtischen Amtsinhabern zu benehmen hatten und mit wem sie Umgang pflegen sollten, sondern auch, welche Gesinnung sie haben sollten, indem er ihnen die Lektüre bestimmter Stoffe verbot und ihnen sogar anheim stellte, wie oft sie sich im Gebet an die Götter wenden sollten. Außerdem kam die personal-regionale Reorganisation der paganen Priesterschaften durch Iulianus I. nicht nur einer Nachahmung der christlichen Hierarchie gleich, wie Gregor von Nazianz erbost dem verstorbenen Kaiser vorwarf.¹³⁵⁹ Verglichen mit der zeitgenössischen christlichen Episkopal- und Metropolitanverfassung, bei der die Bischöfe bezüglich Lehre und Amtsführung grundsätzlich selbständig waren und der Konsens der bischöflichen Teilkirchen immer wieder mühevoll auf zahlreichen Synoden errungen werden mußte, hatte Flavius Claudius Iulianus mit seiner Auffassung vom Amt des weisungsbefugten *pontifex maximus* sogar die Rolle eines Obervorstehers kreiert, während es christlicherseits zu diesem Zeitpunkt im

¹³⁵⁸ "[...] δοκοῦντά γε εἶναι διὰ τοὺς θεοὺς ἀρχιερέα μέγιστον, ἄξιον μὲν οὐδαμῶς πράγματος τοσούτου, βουλόμενον δὲ εἶναι καὶ προσευχόμενον ἀεὶ τοῖς θεοῖς"; Iul., ep. 48, 298 D ed. Weis.

¹³⁵⁹ Vgl. Greg. v. Nazianz, or. IV 101f.

Römischen Reich noch gar keinen solchen "Oberbischof" gab,¹³⁶⁰ wenn auch Bischof Eusebios von Caesarea in Bezug auf Kaiser Konstantin I. bereits eine solche Rolle als wünschenswert definiert hatte. Diese Neuinterpretation der Aufgaben des *pontifex maximus* durch Kaiser Iulianus' I. wurde jedoch für die Weiterentwicklung der bestehenden Organisation der Bischofskirchen richtungsweisend. Zwar sollte Iulianus' Ideal einer straff organisierten (paganen) Priesterhierarchie, die in der Gestalt des Kaisers als *summus pontifex* kulminierte, als Titel der römischen Bischöfe erst zur Zeit der Renaissance, insbesondere von Paul IV. (1464-1470) übernommen werden, also lange nachdem Leo, von 440-461 Bischof von Rom, dann den Ausdruck *summus pontifex* wie auf Christus so auch auf sich selbst bezogen hatte.¹³⁶¹ Aber seit der Spätantike wuchs der Anspruch der christlichen Kirche, ihre Interessen selbständig und unabhängig von der Herrschaft des jeweiligen Kaisers zu behaupten: spätestens nachdem Bischof Ambrosius im Streit um die Wiederaufstellung des von Constantius II. aus der Römischen Kurie entfernten Viktoria-Altars die dritte Relatio des Symmachus abgeschmettert hatte,¹³⁶² begann das spätantike Christentum nicht nur ein Selbstverständnis zu entwickeln, das dem universale Gültigkeit beanspruchenden religiösen Anspruch von Kaiser Iulianus' "ἑλληρισμός" in keiner Weise nachstand, sondern auch ihre hierarchischen Strukturen weiterzuentwickeln, an deren Spitze der römische Bischof als oberster *pontifex* stehen sollte. Dazu gehörte v.a. auch eine eigene kirchliche Rechtsprechung: so nahm Damasus, der kurz nach Kaiser Iulianus' Tod Bischof von Rom in der Zeit von 366-384 wurde, in einem Schreiben einer römischen Synode von 378 an die Kaiser Gratian und Valentinian II.¹³⁶³ im Rahmen der Beilegung kirchlicher Unruhen bzw. im Bestreben, die Befugnisse der Gerichtsbarkeit neu zu ordnen, für sich in Anspruch, als *pontifex religionis* höchst selbst über die übrigen christlichen Priester richten zu wollen, also Rechtsangelegenheiten, die diese betreffen, den allgemeinen, staatlichen

¹³⁶⁰ Vgl. Stockmeier, Peter, Die Übernahme des Pontifex-Titels im spätantiken Christentum, in: Schwaiger, Georg [Hrsg.], Konzil und Papst. Zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche; FS für Hermann Tüchle, München u.a. 1975, 75-84, 77f.; Seeliger, Hans R., Der Oberste Brückenbauer. Vom Pontifex maximus der römischen Staatsreligion zum Summus Pontifex als Titulatur des Papstes, in: Diagonal 1/2 (1998), 59-62.

¹³⁶¹ Vgl. Leo M., serm. 5,3; ep. 169,2; so zitiert von Stockmeier, Die Übernahme des Pontifex-Titels im spätantiken Christentum, 83.

¹³⁶² Vgl. [Symmachus], Der Streit um den Victoriaaltar. Die dritte Relatio des Symmachus und die Briefe 17, 18 und 57 des Mailänder Bischofs Ambrosius / Einf., Text, Übers. u. Erläut. v. Richard Klein (TzF; 7), Darmstadt 1972.

¹³⁶³ Vgl. ep. Romani Concilii ad Gratianum et Valentinianum imperatores (PL 13, 577 sq.), so zitiert von Stockmeier, Die Übernahme des Pontifex-Titels im spätantiken Christentum, 82.

Hoheitsaufgaben zu entziehen.¹³⁶⁴ Kurz darauf sollte Bischof Augustinus von Hippo Regio (354-430) in seinem für das spätere Weltverständnis grundlegenden Werk *De civitate Dei* eine Art Gewaltenteilung zwischen Staat und Religion aussprechen, wonach es der Staatsmacht zustünde, den irdischen Frieden zu sichern, und es dagegen die Angelegenheit der christlichen Kirche sei, die Menschen zur ewigen Seligkeit zu führen. Grundlage für den späteren mittelalterlichen Investiturstreit im Westen bzw. die Gewaltenteilung zwischen *imperium* und *sacerdotium* wurde dann der berühmte, von Papst Gelasius ca. 494 verfasste Brief an Kaiser Anastasius (+518), der sich dezidiert gegen die Tatsache wandte, dass Religion, wie es bis 383, dem Jahr der Niederlegung des Titels *pontifex maximus* durch den jungen Kaiser Gratian auf Betreiben des einflussreichen, aus dem römischen Beamtenadel stammenden Bischof Ambrosius von Mailand (+397) üblich war, im Sinne der Gewährleistung des öffentlichen Wohlergehens Jahrhunderte lang als Aufgabe der Römischen Kaiser betrachtet worden war.

Vielleicht ist noch anzumerken, dass das auf die Zeit nach der Säkularisation im 19. Jahrhundert zurückgehende, heute noch gültige *nihil obstat Sanctae Sedis* der Römischen Kirche als Reaktion auf die zunehmende Mobilität und weltweite wirtschaftliche, politische und kulturelle Interaktion mit anderen Völkern und Kulturen seit Beginn des Industrialisierungsprozesses in Europa,¹³⁶⁵ das bis heute an den theologischen Fakultäten der Universitäten auf der christlichen Sichtweise in Bezug auf das Verhältnis zu bzw. die Meinung über alle anderen Religionen insistiert¹³⁶⁶, indem nur denjenigen angehenden Hochschullehrern unter den Theologen eine Lehrbefugnis erteilt wird, die mit den Dogmen der Kirche und der römisch-katholischen Soziallehre nicht nur in ihren Schriften und ihrer Lehre, sondern auch in ihrer Lebensführung übereinstimmen,¹³⁶⁷ wie ein spätes Spiegelbild der ethischen Forderungen Kaiser Iulianus' I. an pagane Priester und seines Unterrichts- und Rhetorenediktes in der Spätantike erscheint, das christlichen Lehrern, die den traditionellen Göttermythen den Wahrheitsgehalt absprachen, einst das Unterrichten verboten hatte.

¹³⁶⁴ Vgl. Stockmeier, Die Übernahme des Pontifex-Titels im spätantiken Christentum, 81-83.

¹³⁶⁵ Vgl. Weber, Max, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. II, Tübingen 1988, 363f.

¹³⁶⁶ Und zwar nicht nur im Hinblick auf die Beziehung zu den ebenfalls monotheistischen Religionen des Judentums und des Islams.

¹³⁶⁷ Vgl. Schmitz, Heribert, "Nihil Obstat Sanctae Sedis". Wurzeln – Rechtsgrundlagen – Ausweitung eines Rechtsinstituts des kirchlichen Hochschulrechts, in: AfkKR 169 (2000), 382-407.

Jedenfalls scheint es geradezu paradox, dass knapp vierzig Jahre nach der sogenannten "Konstantinischen Wende" bzw. der alleinigen Machtübernahme Kaiser Konstantins, der den neuen Kult des wirkmächtigen und siegreichen Christengottes begünstigt hatte, die Weichen im Römischen Reich für dieses universale Gültigkeit erhebende exklusivistische Religionsverständnis bzw. für den Einigungsprozess hin zu einer verbindlichen christlichen Gotteslehre ausgerechnet *der* Kaiser stellte, der sich vehement von seiner christlichen Erziehung losgesagt hatte: nicht die religionspolitische Wende Konstantins und seiner Söhne zugunsten des Christentums war es, die im vierten Jahrhundert den Konsolidierungsprozess im Streit um die verbindliche Fassung der christlichen Gotteslehre *entscheidend* voran brachte, sondern das Bekenntnis zum "ἑλληνισμός" des lediglich von Dezember 361 bis Juni 363 etwa zwanzig Monate regierenden, ebenfalls der konstantinischen Dynastie angehörenden Flavius Claudius Iulianus.

6. Verzeichnis der Abkürzungen

Die Abkürzungen zitierter Literatur einschließlich der Zitate aus dem Neuen und Alten Testament richten sich nach dem Abkürzungsverzeichnis in:

Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, vierte, völlig neu bearbeitete Auflage 1998, XX-LIV.

Weitere Abkürzungen sind:

BzA	Beiträge für Altertumskunde
CI	Codex Iustinianus
CSHB	Corpus scriptorum historiae byzantinae
Const. Sirm.	Constitutiones Sirmondianae
Conti	Conti, Stefano, Die Inschriften Kaiser Julians (Altertumswissenschaftliches Kolloquium; 10), Stuttgart 2004.
CTh	Codex Theodosianus
DH	Denzinger, Heinrich – Peter Hünermann [Hgg.], Enchiridion symbolorum, definitorum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg ³⁷ 1991.
DK	Diels, Hermann – Walther Kranz [Hgg.], Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch u. Deutsch, Bd. 1, Berlin ⁶ 1951.
FIRA	Fontes Juris Romani Antejustiniani
ILS	Inscriptiones Latinae selectae
HAW	Handbuch der Altertumswissenschaft
RIB	Revista interamericana de bibliografia
RIC	Repertoire bibliographique des Institutions chretiennes
Amm. Marc.	Ammianus Marcellinus
<u>Arist.</u>	Aristoteles
De an.	De anima
Met. Λ	Metaphysik Λ
<u>Athan.</u>	Athanasios
ad. Arian.	adversus Arianos
apol. sec.	Apologia secunda
Hist. Ar.	Historia Arianorum
<u>Aug.</u>	Augustinus
Conf.	Confessiones

<u>Basilus</u>	Basileios
AE	Adversus Eunomium
DSS	De Spiritu Sancto
Ephr.	Ephraem <Syrus>
<u>Cicero</u>	Cicero, Marcus Tullius
De nat. deor.	De natura deorum
Claud. Mamert.	Claudius Mamertinus
Dion Chrys.	Dion Chrysostomos
<u>Eunap.</u>	Eunapius
v. soph.	vita sophistarum
<u>Euseb.</u>	Eusebios
De eccl. theol.	De ecclesiastica theologia
DE	Demonstratio evangelica
VC	De vita Constantini
LC	Laus Constantini
PE	Praeparatio evangelica
Greg. v. Naz.	Gregor von Nazianz
<u>Greg. v. Nyssa</u>	Gregor von Nyssa
CE	Contra Eunomium
opif. hom.	De hominis opificio
ref. conf.	Refutatio confessionis Eunomii
VM	Vita Moysis
<u>Iul.</u>	Flavius Claudius Iulianus
Caes.	Caesares
c. Gal.	Contra Galilaeos
c. Herac.	Contra Heraclium
Misopog.	Misopogon
ep. ad Them.	Brief an Themestios
ep. ad Athen.	Brief an die Athener
<u>Lact.</u>	Lactantius
De mort. pers.	De mortibus persecutorum

Div. inst.	Divinae institutiones
Idol.	De idololatria
<u>Lib.</u>	Libanius
<u>Macr.</u>	Macrobius
Sat.	Saturnalia
<u>Marius Vict.</u>	Marius Victorinus
Adv. Ar.	Adversus Arianos
<u>Origenes</u>	Origenes
De princ.	De principiis
In Ioan.	Comentarii in evangelium Ioannis
c. Cels.	Contra Celsum
<u>Philo</u>	Philo von Alexandrien
Leg	Legum allegoriae
Fug	De fuga et inventione
Philostorg.	Philostorgius
<u>Platon</u>	
Conv.	Convivium (Symposion)
Crat.	Cratylus
Parm.	Parmenides
Phaedr.	Phaedrus
Pol.	Politeia
Theait.	Theaitetos
Tim.	Timaios
<u>Plotin</u>	Plotin
Enn.	Enneaden
<u>Plutarch</u>	Plutarch
mor.	moralia
<u>Porph.</u>	Porphyrios
Marc.	Ad Marcellam
De Abst.	De Abstinencia
De antro nymph.	De antro nympharum

<u>Rufin.</u>	Rufinus
<u>Tert.</u>	Tertullian
Adv. Prax.	Adversus Praxean
Idol.	De idololatria
Praescr.	De praescriptione haereticorum
Spect.	De spectaculis
Thdt.	Theodoretus
<u>Salust.</u>	Salustius
De diis	De diis et mundo
Socr.	Socrates <Scholasticus>
Soz.	Sozomenos
Symm.	Symmachus
Zos.	Zosimos

Weitere Kürzel sind: apol. = Apologie; d.h. = das heißt; Bd. = Band; E. = Ergänzungsband; ep. = epistula; epp. = epistulae; fr. = Fragmente; HE = Historia Ecclesiastica; i.S. = im Sinne; ND = Nachdruck; N.F. = Neue Folge; LXX = Septuaginta; or. = oratio; Paneg. = Panegyricus; Einleit. = Einleitung; rel. = relatio; SB = Sitzungsbericht; Tom. = Tomus; u.a. = unter anderen; v.a. = vor allem; Übers. = Übersetzung; Urk. = Urkunden; Vol. = Volume.

7. L I T E R A T U R V E R Z E I C H N I S

7.1 Primärliteratur

7.1.1 Textausgaben und Übersetzungen

7.1.1.1 Flavius Claudius Iulianus

Julian Apostata, Der Barthasser (Misopogon), übers. u. hg. v. M. Giebel, Stuttgart 1999.

[Julian]: Asmus, Rudolf, Kaiser Julians philosophische Werke (Philosophische Bibliothek; 116), Leipzig 1908.

[Julian]: Bidez, Joseph [Ed.], L'Empereur Julien. Oeuvres completes, Bd. I-IV/ griech.-frz. v. J. Bidez, Paris 1924, weitergef. v. G. Rochefort u. Chr. Lacombrade, Paris, 1964.

Julian, Briefe / griech.-dt., hg. v. Bertold K. Weis (Slg. Tusculum), München 1973.

[Julian]: Iuliani imperatoris Opera quae supersunt omnia et S. Cyrilli Alexandriae archiepiscopi contra impium Iulianum libri decem / griech.-lat., hg. v. E. Spanheim, Leipzig 1696.

[Julian]: Kaiser Julian der Abtrünnige, Die Briefe. Einzel., übers. u. erl. v. L. Goessler (Bibliothek der Alten Welt), Zürich u.a. 1971.

[Julian]: Kaiser Julians Bücher gegen die Christen. Nach ihrer Wiederherstellung übers. v. K. J. Neumann, Leipzig 1880.

[Julian]: Masaracchia, Emanuela [ed.], Giuliano Imperatore, Contra Galilaeos. Introduzione, testo critico e traduzione (Testi e commenti; 9), Roma 1990.

[Julian]: Müller, Friedhelm L. [Hrsg.], Die beiden Satiren des Kaisers Julianus Apostata (Symposion oder Caesares und Antiochikos oder Misopogon) / griech. u. dt., mit Einl., Anm. u. Ind. (Palingenesia; 66), Stuttgart 1998.

[Julian]: Mau, Georg, Die Religionsphilosophie Kaiser Julians in seinen Reden auf den König Helios und die Göttermutter, Leipzig u.a. 1907.

[Julian]: The Works of the Emperor Julian / griech.-engl., ed. v. W. C. Wright, Vol. I-III (Loeb Classical Library), Cambridge/London 1913/1923.

7.1.1.2 Christliche Verfasser

[Athanasius]: Das Schreiben der Synode von Antiochien 325, in: Athanasius Werke Bd. III/1: Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318-333, hg. v. Hans-Georg Opitz, Berlin u.a. 1934/35, 36-41.

Athanasius, De incarnatione Verbi. Einleitung, Übers. u. Kommentar v. Eginhard P. Meijering, Amsterdam 1989.

Augustinus, Confessiones = Bekenntnisse / lat.-dt., eingel. u. übers. v. J. Bernhart, München²1960.

Basile de Césarée, Contre Eunome suivi Eunome. Apologie / Introduction, tradition et notes de Bernard Sesbou?é, Tome I (SC; 299), Paris 1982. Tome II (SC; 305), Paris 1983.

Basilius von Caesarea, Briefe / eingel., übers. u. erläut. v. Wolf-Dieter Hauschild. Zweiter Teil (BGrL; 3), Stuttgart 1973. Erster Teil (BGrL; 32), Stuttgart 1990. Dritter Teil (BGrL; 37), Stuttgart 1993.

Basilius von Caesarea, De Spiritu Sancto = Über den Heiligen Geist / übers. u. eingel. v. Hermann Josef Sieben (FC; 12), Freiburg u.a. 1993.

Basilius von Caesarea, De Vita Constantini = Über das Leben Konstantins / griech.-dt., eingel. u. komm. v. H. Schneider (FC; 83), Turnhout 2007.

[Ephraem <Syrus>]: Des Heiligen Ephräm des Syrers ausgewählte Schriften / aus d. Syr. u. Griech. übers. [von S. Euringer], mit einer Einl. von O. Bardenhewer, 1. Bd., (BKV; 37), Kempten u. München 1919.

Eusebius, De ecclesiastica theologia, ed. E. Klostermann (GCS Eusebius; 4), Leipzig 1906.

Eusebius, De vita Constantini, ed. F. Winkelmann (GCS Eusebius; 1,1), Berlin ²1991.

Eusebius, Demonstratio evangelica, ed. I. Heikel, (GCS Eusebius; 6) Leipzig 1913.

Eusebius, Laus Constantini, ed. I. Heikel, (GCS Eusebius; 1) Leipzig 1902.

Eusebius, Praeparatio evangelica, ed. K. Mras (GCS Eusebius; 8,1 u. 2), Berlin 1954 u. 1956.

Eusebius, Über das Leben des glückseligen Kaisers Konstantin (*De vita Constantini*) / griech.-dt., hg., übers. u. komm. v. Paul Dräger (Bibliotheca Classicorum; 1), Oberhaid ²2007.

Gregor von Nazianz, Briefe / eingel., übers. u. mit Anm. vers. v. Michael Wittig (BGrL; 13), Stuttgart 1981.

[Gregor von Nazianz]: Des hl. Bischofs Gregor von Nazianz Reden / übers. u. hg. v. Ph. Haeuser, Reden 1-20 (BKV; 59), München 1928.

[Gregor von Nazianz]: Bernardi, Jean, Grégoire de Nazianze, Discours 4-5 contre Julien. Introduction, texte critique, traduction et notes, Paris 1983.

Gregor von Nazianz, Orationes theologicae = Theologische Reden / übers. u. eingel. v. Hermann Joseph Sieben (FC; 22), Freiburg i. Br. 1996.

[Gregor v. Nazianz]: Kurmann, Alois, Gregor von Nazianz, Oratio 4 gegen Julian. Ein Kommentar (SBA; 19), Basel 1988.

[Gregor v. Nazianz]: Lugaresi, Leonardo, Gregorio di Nazianzo, Contro Giuliano l' Apostata. Oratio IV (Biblioteca patristica; 23), Firenze 1993.

[Gregor v. Nazianz]: Lugaresi, Leonardo, Gregorio di Nazianzo, La morte di Giuliano l' Apostata. Oratio V (Biblioteca patristica; 29), Firenze 1997.

- Gregor von Nyssa, Briefe / eingel., übers. u. erläut. v. Dörte Teske (BGrL; 43), Stuttgart 1997.
- Gregor von Nyssa, De beatitudinibus / ed. J. F. Callahan (GNO VII.2, 77-170), Leiden 1992.
- Gregor von Nyssa, Contra Eunomium I / eingel., übers. u. komm. v. Jürgen-André Röder (Patrologia; 2), Bern u.a. 1993, I, 1-146.
- Gregorii Nysseni Contra Eunomium Libri, vulgo I et XIIb, / ed. W. Jaeger. Pars Prior. Liber I et II (GNO I), Leiden 1960.
- Gregorii Nysseni Contra Eunomium Libri, vulgo III-XII / ed. W. Jaeger. Pars altera. Liber III (GNO II, 3-311), Leiden 1960.
- Gregor von Nyssa, De hominis opificio = La création de l'homme / Introd. et trad. de Jean Laplace, notes de Jean Daniélou (SC; 6), Paris 1994.
- Gregor von Nyssa, In Canticum Canticorum / ed. H. Langerbeck (GNO VI), Leiden 1960.
- Gregor von Nyssa, Über die Jungfräulichkeit / eingel., übers. u. m. Anm. vers. v. Wilhelm Blum (BGrL; 7), Stuttgart 1977, 81-153.
- Gregorii Nysseni Epistulae / ed. Georgius Pasquali (GNO VIII.2), Leiden²1959.
- Gregorii Nysseni Refutatio confessionis Eunomii, vulgo Lib. II / ed. W. Jaeger (GNO II, 312-410), Leiden 1960.
- Gregorii Nysseni De vita Moysis / ed. Herbertus Musurillo (GNO VII 1), Leiden 1964 (ND 1991).
- Gregorii Nysseni De virginitate / ed. J.P. Cavaros (GNO VIII 1, 247-343), Leiden 1952.
- Johannes Chrysostomos, Acht Reden gegen die Juden / eingel. u. erl. v. Rudolf Brändle, übers. v. Verena Jegher-Bucher (BGrL; 41), Stuttgart 1995.
- [Justin]: Die beiden Apologien Justins des Märtyrers / Aus d. Griech. übers. v. G. Rauschen (BKV; 12), München 1913.
- [Justin]: Des Heiligen Philosophen und Märtyrers Justinus Dialog mit dem Juden Tryphon / aus dem Griech. übers. u. mit e. Einleit. vers. v. Philipp Haeuser (BKV; 33), Kempten/München 1917.
- Lactantius, De mortibus persecutorum. Die Todesarten der Verfolger / lat.-dt. (Fontes christiani; 43), Turnhout 2003.
- Marius Victorinus, Adversus Arium I-IV, ed. P. Henry / P. Hadot, CSEL 83,1, Wien 1971, 278-284.
- Origenes, Contra Celsum, in: Origenes, Werke. Erster Band, Buch I-IV gegen Celsus / hg. v. Paul Koetschau (GCS; II), Leipzig 1899. Zweiter Band, V-VIII gegen Celsus / hg. v. Paul Koetschau (GCS; III), Leipzig 1899.

- Origenes, *Contra Celsum* / translated with an Introduction and Notes by H. Chadwick, Cambridge ²1986.
- Origenes, *Der Johanneskommentar*, in: Origenes, *Werke IV* / hg. v. Erwin Preuschen (GCS; X), Leipzig 1903.
- Origenes, *De Principiis (ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ)* / hg. v. Paul Koetschau (GCS; XXII), Leipzig 1913.
- Origenes, *Vier Bücher von den Prinzipien* / hg., übers., mit krit. u. erläut. Anm. vers. v. Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp (TzF; 24), Darmstadt ²1985.
- Philo von Alexandrien. *Die Werke in deutscher Übersetzung* / hg. v. Leopold Cohn etc., Berlin ²1962.
- Philostorgius, *Kirchengeschichte mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen* / hg. v. Joseph Bidez (GCS; XXI), Berlin ³1981 (Leipzig, 1913).
- Rufinus von Aquileia, in: Eusebius, *Werke II, Die Kirchengeschichte. Die lateinische Übersetzung des Rufinus* / bearb. v. Th. Mommsen (GCS Eusebius, 9,1-3), Leipzig 1903-1909.
- Socrates <Scholasticus>, *Kirchengeschichte* / hg. v. G. C. Hansen (GCS; N.F.; 1), Berlin 1995.
- Sozomenos, *Historia ecclesiastica = Kirchengeschichte* / griech.-dt., übers. u. eingel. v. G. C. Hansen, Bd. 1-4 (FC; 73), Turnhout 2004.
- Tertullian, *Adversus Praxean = Gegen Praxeas* / lat.-dt., übers. u. eingel. v. Hermann-Josef Sieben (FC; 34), Freiburg i. Br. 2001.
- Tertullian, *Apologeticum* / lat.-dt., hg., übers. u. erl. v. Carl Becker, Darmstadt ⁴1992.
- Tertullian, *De baptismo = Über die Taufe* / lat.-dt., übers. u. eingel. v. Dietrich Schleyer (FC; 76), Turnhout 2006.
- Tertullian, *De idololatria / critical text, trans. and commentary* by J. Hendrik Waszink u.a. (SVigChr; 1), Leiden 1987.
- Tertullian, *De spectaculis = Über die Spiele* / lat.-dt., übers. u. hg. v. Karl-Wilhelm Weeber, Stuttgart 1988.
- Tertullian, *De praescriptione haereticorum = Vom prinzipiellen Einspruch gegen die Häretiker* / lat.-dt., übers. u. eingel. v. Dietrich Schleyer (FC; 42), Turnhout 2002.
- Theodoretus <Cyrrhensis>, *Theodoret Kirchengeschichte* / hg. v. Leon Parmentier, dritte, durchges. Aufl. v. G. C. Hansen (GCS 44 (19)), Berlin ³1998.
- Teodoro di Mopsuestia, *Replica a Giuliano Imperatore* / a cura di Augusto Guida, (Biblioteca Patristica; 24) Firenze 1994.

7.1.1.3 Griechisch-römische Geschichtsschreiber und Philosophen

Ammianus Marcellinus, Römische Geschichte, Bd. I-IV / lat.-dt., hg. v. W. Seyfarth, Berlin 1968-1971.

Aurelius Victor, Sextus, Die römischen Kaiser = Liber de Caesaribus / lat.-dt., übers. u. erläut. v. Kirsten-Gross-Albenhausen u. Manfred Fuhrmann, Zürich u.a. ²2002.

Aurelius Victor, Sextus, Liber de Caesaribus, Epitome de Caesaribus / hg. F. Pichlmayr, Leipzig 1970.

[Claudius Mamertinus]: Gutzwiller, Hans, Die Neujahrsrede des Konsuls Claudius Mamertinus vor dem Kaiser Julian. Text, Übersetzung u. Kommentar (Baseler Beiträge zur Altertumswissenschaft; 10); Freiburg i. d. Schweiz 1942.

[Eunapius]: The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire: Eunapius etc. / griech.-engl., Vol. 2, hg. v. R. C. Blockley, Liverpool 1981-1983.

[Eunapius, Vitae sophistarum]: Philostratus and Eunapius. The Lives of the Philosophers and Sophists / griech.-engl., hg. v. W. C. Wright (Loeb Classical Library; 134), Cambridge/London 1921,1961.

[Eutropius]: Eutropii breviarium ab urbe condita – Eutropius, Kurze Geschichte Roms seit Gründung (753 v. Chr. – 364 n. Chr.) / lat.-dt., hg. v. F. L. Müller (Palingenesia; 56), Stuttgart 1995.

[Himerius]: Colonna, A. [Hrsg.], Himerii declarationes et orationes cum deperitarum fragmentis, Romae 1951.

Iamblichus, De mysteriis / On the mysteries [English and Greek] / translated with an Introduction and Notes by Emma C. Clarke, John M. Dillon and Jackson P. Hershbell (Society of biblical literature writings from the Greco-Roman world; 4), Atlanta 2003.

Libanios, Autobiographische Schriften / übers. u. hg. v. P. Wolf, Zürich u.a. 1967.

Libanios, Briefe / griech.-dt., ausgew. u. hg. v. G. Fatouros u. T. Krischer (Slg. Tusculum), München 1980.

Libanios, Kaiserreden / eingel., übers. u. kommentiert v. G. Fatouros, T. Krischer u. W. Portmann (Bibliothek der griechischen Literatur; 58), Stuttgart 2002.

Libanios, Oratio 18 Epitaphios [Leichenrede auf Julian]. Kommentar v. E. Bliembach, Würzburg 1976.

Sallustius, Concerning the Gods and the Universe (Peri theon kai kosmou) / griech.-engl., mit Erläut. hg. v. A. D. Nock, Cambridge 1926, ND Hildesheim u.a. 1988.

Saloustios, Des dieux et du monde (Texte établi et traduit par G. Rochefort = Collection des universités de France, auteurs grecs 42), Paris 1960.

[Symmachus]: Der Streit um den Victoriaaltar. Die dritte Relatio des Symmachus und die Briefe 17, 18 und 57 des Mailänder Bischofs Ambrosius / Einf., Text, Übers. u. Erläut. v. Richard Klein (TzF; 7), Darmstadt 1972.

[Zonaras]: Ioannis Zonarae Epitomae historiarum libri XIII-XVIII, ed. T. Büttner-Wobst, CSHB Bonn 1897.

Zosime, Histoire nouvelle / Texte établi et traduit par F. Paschoud, Tome I-III, Paris 1971-1989 (Nouvelle édition Bd.I, 2000).

Zosimos, Neue Geschichte, übers. u. eingel. v. O. Veh, durchges. u. erl. v. St. Rebenich, Stuttgart 1990.

7.1.1.4 Klassische Schriftsteller und Philosophen

Cicero, Marcus Tullius, Vom Wesen der Götter = De natura deorum / hg., übers. u. erl. v. W. Gerlach u. K. Bayer (Slg Tusculum), München u.a. ²1987.

Dion Chrysostomos, Sämtliche Reden (eingel., übers. u. erl. v. Winfried Elliger, Zürich 1967.

Hesiod, Theogonie. Tage und Werke / griech. u. dt., hg. v. A. v. Schirnding (Slg Tusculum), München 1991.

Homer, Ilias / griech. u. dt., mit Urtext, Anhang u. Registern, übertr. v. H. Rupé (Slg Tusculum), Düsseldorf u.a. 2001.

Homer, Odyssee / griech. u. dt., mit Urtext, Anhang u. Registern, übertr. v. A. Weiher (Slg Tusculum), Düsseldorf u.a. 2000.

Isokrates, Sämtliche Werke / übers. v. Ley-Hutton, Christine, (BGrL; 36), Stuttgart 1993.

Livius, Titus, Römische Geschichte, Buch XXXIX-XLI / lat.-dt., hg. v. Hans Jürgen Hillen (TuscB), München u.a. ²1993.

[Macrobius], Ambrosii Theodosii Macrobiani Saturnalia / apparatu critico instruxit in Somnium Scipionis commentarios selecta varietate lectionis ornavit Iacobus Willis /ed. correctior, ed. 2 (1970) cum addendis et corrigendis (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Stuttgart u.a. 1994.

Numénius, Fragments. Texte établi et traduit par E. des Places (CUFr), Paris 1973.

Platon, Sämtliche Werke in zehn Bänden / griech.-dt. Nach der Übers. Friedrich Schleiermachers, erg. durch Übersetzungen v. Franz Susemihl u.a. Hrsg. v. Karlheinz Hülger, Frankfurt a.M. u. Leipzig, 1991.

Plotini Opera / hg. v. Henry, P. – Schwyzer, H.-R. (Editio maior), Bd. 1-3, Paris u.a. 1951-1973.

Plotini Opera / hg. v. Henry, P. – Schwyzer, H.-R. (Editio minor), Bd. 1-3, Oxford 1964-1982.

Plotins Schriften / griech.-dt., übers. v. Richard Harder. Neubearb. mit griech. Lesetext u. Anmerkungen, fortgef. v. R. Beutler u. W. Theiler, Bd. Ia-VIb, Hamburg 1956-1971.

Plutarch, Moralia / hg. v. Wilhelm Ax, Leipzig 1950.

[Porphyrius]: Porphyre, Vie de Pythagore. Lettre à Marcella /griech.-franz., texte établi et trad. par É. des Places, Paris 1982.

[Porphyrius]: Smith, A., Porphyrii philosophi fragmenta. Fragmenta Arabica D. Wasserstein interpretante, Stuttgart u.a. 1993.

7.1.1.5 Sonstige Quellen (Sammlungen)

Acre, J., Estudios sobre el emperador F. Cl. Juliano (Fuentes literarias, Epigrafiá, Numismática), in: Anejos de Archivo Espanol de Arqueología 8, Madrid 1984, 91-176.

Capelle, Wilhelm [Hrsg.], Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte, Stuttgart ⁸2007.

Codex Iustinianus / aus d. Lat. ausgew. u. hg. v. Gottfried Härtel u. Frank-Michael Kaufmann, Leipzig 1991.

Codex Theodosianus / recogn. Gustavus Haenel, Bonnae, Marcum 1842.

[Codex Theodosianus]: Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis, Voluminis I, Pars Posterior: Textus cum apparatu, hg. v. Th. Mommsen, Berlin ³1962.

Collatio legum Mosaicarum et Romanarum, FIRA, Bd. 2, 1940, 558-560.

Conti, Stefano, Die Inschriften Kaiser Julians (Altertumswissenschaftliches Kolloquium; 10), Stuttgart 2004.

Denzinger, Heinrich – Peter Hünermann [Hgg.], Enchiridion symbolorum, definitorum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg ⁴⁰2005.

Diels, Hermann – Walther Kranz [Hgg.], Die Fragmente der Vorsokratiker. Griech. u. dt., Zürich/Hildesheim I ⁶1951, II ⁶1952, III ⁶1952.

Die Didache / hg. v. Kurt Niederwimmer, Göttingen ²1993.

Didache = Zwölf-Apostel-Lehre / eingel. u. übers. von Georg Schöllgen. Traditio Apostolica = Apostolische Überlieferung / übers. u. eingel. von Wilhelm Geerlings (FC; 1), Freiburg 1991.

Keil, Volkmar [Hrsg.], Quellensammlung zur Religionspolitik Konstantins des Großen (Texte zur Forschung; 54), Darmstadt ²1955.

Lieu, Samuel N. C. [Hg.], The Emperor Julian. Panegyric and Polemic; Claudius Mamertinus, John Chrysostom; Ephrem the Syrian (Translated Texts for Historians; 2), Liverpool ²1989.

Oikonomides, A. N., Ancient Inscriptions Recording the Restoration of Greco-Roman Shrines by the Emperor Flavius Claudius Iulianus (361-363 A.D.), in: AncW 15 (1987), 37-42.

Opitz, Hans-Georg [Hrsg.], Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318-333 (Athanasius Werke Bd. III/1), Berlin u.a. 1934/35.

Novum Testamentum Graece post Eberhard Nestle et Erwin Nestle communiter edd. Kurt Aland u.a. App. crit. rec. et edit. novis curis elaboravv. Kurt Aland et Barbara Aland, Stuttgart²⁷1984.

Römische Inschriften / hg. v. Leonhard Schumacher, Stuttgart 1988.

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / Ed. Alfred Rahlfs, Vol. I/II, Stuttgart 1935 (ND 1982).

Soden, Hans v., Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen; 122), Bonn 1913, Berlin²1950.

Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis, Voluminis I, Pars Posterior: Textus cum apparatus, hg. v. Th. Mommsen, Berlin³1962.

Die Vorsokratiker. Auswahl der Fragmente und Zeugnisse, Bd. I, Thales, Anaximander, Pythagoras und die Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit / griech.-lat.-dt., Übersetzungen und Erläuterungen v. M. L. Gemelli Marciano, Düsseldorf 2007.

Wohlmuth, Josef [Hrsg.], Conciliorum oecumenicorum decreta = Dekrete der ökumenischen Konzilien, Bd. I, Konzilien des ersten Jahrtausends vom Konzil von Nizäa (325) bis zum Vierten Ökumenischen Konzil von Konstantinopel, Paderborn [u.a.]³1998.

7.2 Sekundärliteratur

7.2.1 Über Flavius Claudius Iulianus und seine Schriften

Adler, Michael, Kaiser Julian und die Juden, in: Klein, Richard [Hrsg.], Julian Apostata (WdF; 509), Darmstadt 1978, 48-111 (erstmalig Adler, Michael, The Emperor Julian and the Jews, JQR 5 (1893), 591-651).

Athanassiadi-Fowden, Polymnia, Julian and Hellenism. An Intellectual Biography, Oxford 1981.

Belayche, Nicole, "Partager la table des dieux". L'empereur Julien et les sacrifices, in: Revue de l'histoire des religions 4 (2001), 457-486.

Bidez, Joseph, Julian der Abtrünnige, Paris 1930, München 1940 (ND 1969).

Bouffartigue, Jean, L'Empereur Julien et la culture de son temps, Paris 1992.

Bradbury, Scott, Julians's Pagan Revival and Blood Sacrifice, in: Phoenix 4 (1995), 331-356.

Brauch, Thomas, Themistius and the Emperor Julian, in: Byzantion 63 (1993), 79-115.

Bringmann, Klaus, Kaiser Julian (Gestalten der Antike), Darmstadt 2004.

Browning, Julian der abtrünnige Kaiser. Biographie, München 1977.

Bowersock, Glen W., Julian the Apostate, London 1978.

- Ensslin, Wilhelm, Kaiser Julians Gesetzgebungswerk und Reichsverwaltung, *Klio* 18 (1922), 104-199.
- Flamant, Jacques – Charles Piétri – Gunther Gottlieb, Julian Apostata und der Versuch einer altgläubigen Restauration, in: Piétri, Charles – Luce Piétri [Hgg.], *Das Entstehen der einen Christenheit (250–430)* (Geschichte des Christentums; 2), Freiburg i. Br. 1996, 396-413.
- Geffcken, Johannes, Kaiser Julianus und die Streitschriften seiner Gegner, *Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum* 3 (1908), 161-195.
- Giebel, Marion, Kaiser Julian Apostata. Die Wiederkehr der alten Götter, Düsseldorf [u.a.] 2002.
- Gilliard, Frank D., Notes on the Coinage of Julian the Apostate, in: *JRS* 54 (1964), 135-141.
- Grasmück, Ernst L., Kaiser Julian und der $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ der Christen, in: *Logos. FS für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993* / hg. v. Hanns Christof Brennecke u.a. (Beihefte für Zeitgeschichte für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche; 67), Berlin u.a. 1993, S. 297-327.
- Griffith, Sidney H., Ephraem the Syrian's Hymns "Against Julian". Meditations on History and Imperial Power, in: *VigChr* 41 (1987), 238-266.
- Guida, Augusta, Teodoro di Mopsuestia. Replica a Giuliano Imperatore (Biblioteca Patristica; 24) Firenze 1994.
- Hahn, Johannes, Kaiser Julian und ein dritter Tempel? Idee, Wirklichkeit und Wirkung eines gescheiterten Projekts, in: Ders., *Zerstörungen des Jerusalemer Tempels* (WUNT; 147), Tübingen 2002, 237-262.
- Kabiersch, Jürgen, Untersuchungen zum Begriff der Philanthropia bei dem Kaiser Julian, *Klassisch-Philologische Studien*, 21 (1960).
- Kent, J. P. C., An Introduction to the Coinage of Julian the Apostate (A.D. 360-363), *NC* 19 (1959), 109-117 mit Pl. X-XI = Eine Einführung in die Münzprägung des Julian Apostata (360-363) / übers. v. Richard Klein, in: Ders. [Hrsg.], *Julian Apostata* (WdF; 509) Darmstadt 1978, 256-269, mit Tafeln I-II.
- Kinzig, Wolfram, Beobachtungen zur Bucheinteilung und zum ursprünglichen Umfang von Kyrills *Contra Iulianum* sowie von Julians *Contra Galilaeos*, in: Ritter, Adolf M. – Wolfgang Wischmeyer – Wolfgang Kinzig [Hgg.], "... zur Zeit oder Unzeit". Studien zur spätantiken Theologie-, Geistes- oder Kunstgeschichte und ihrer Nachwirkung (Texts and Studies in the History of Theology; 9), Mandelbachtal / Cambridge 2004, 29-62.
- Kislinger, Ewald, Kaiser Julian und die christliche Xenodocheia, in: *Byzantios. FS für Herbert Hunger zum 70. Geburtstag*, Wien 1984, 171-184.
- Klein, Richard, Julian Apostata. Ein Lebensbild, in: *Gymnasium* 93 (1986), 273-292.

- Klein, Richard, Kaiser Julians Rhetoren- und Unterrichtsgesetz, in: Ders., *Roma versa per aevum. Ausgewählte Schriften zur heidnischen und christlichen Spätantike* (Spudasmata; 74), Hildesheim²2002, 128-155.
- Klein, Richard [Hrsg.], *Julian Apostata* (WdF; 509), Darmstadt 1978.
- Meredith, Anthony, Porphyry and Julian Against the Christians, in: ANRW T1. II, 23.2: Religion (hg. v. W. Haase), Berlin u.a. 1987, 1119-1149.
- Müller-Seidel, Ilse, Die Usurpation Julians des Abtrünnigen im Lichte seiner Germanenpolitik, in: HZ 180 (1955), 225-244.
- Negev, A., The Inscription of the Emperor Julian at Ma'ayan Barukh, IEJ 19 (1969), 170-173.
- Raeder, Hans, Kaiser Julian als Philosoph und religiöser Reformator, in: Klein, Richard [Hrsg.], *Julian Apostata* (WdF; 509), Darmstadt 1978, 206-221.
- Riedweg, Christoph, Mit Stoa und Platon gegen die Christen: Philosophische Argumentationsstrukturen in Julians *Contra Galilaeos*, in: Therese Fuhrer – Michael Erler [Hgg.], *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike* (PhA; 9), Stuttgart 1999, 55-81.
- Rinaldi, Giancarlo, Sull' identfiatione dell' autore del *περὶ θεῶν καὶ κόσμου*, *Koinonia* 2 (1978), 117-152.
- Rosen, Klaus, *Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser*, Stuttgart 2006.
- Rosen, Klaus, Kaiser Julian auf dem Weg vom Christentum zum Heidentum, in: *JbAC* 40 (1997), 126-146.
- Seel, Otto, Die Verbannung des Athanasios durch Kaiser Julian, in: *Klio* 32 (1939), 175-188.
- Smith, Rowland, *Julian's Gods. Religion and philosophy in the thought and action of Julian the Apostate*, London 1995.
- Stemberger, Günter, Julians Religionspolitik und Palästina, in: Ders., *Juden und Christen im Heiligen Land*, München 1987, 151-174.
- Szidat, Joachim, Die Usurpation Julians. Ein Sonderfall?, in: Paschoud, Francois – Joachim Szidat [Hgg.], *Usurpationen in der Spätantike* (Historia Einzelschriften; 111), 63-70.
- Telschow, Kurt, Drei literarische Selbstzeugnisse des Kaisers Julian, in: FS für Jürgen Deininger, Stuttgart 2002, 281-291.
- Thome, Felix, *Historia contra Mythos. Die Schriftauslegung Diodors von Tarsus und Theodors von Mopsuestia im Widerstreit zu Kaiser Julians und Salustius' allegorischem Mythenverständnis* (Hereditas; 24), Bonn 2004.
- Thompson, E.A., Julian's Knowledge of Latin , in: *CR* 64 (1950), 51-53.
- Vogt, Joseph, Kaiser Julian über seinen Oheim Constantin den Großen, in: *Historia* 4 (1955), 339-352.

Weis, Bertold K., *Das Restitutionsedikt Kaiser Julians* (Diss.), Heidelberg 1933.

Witt, Rex E., *Iamblichus as a Forrunner of Julian*, in: Dalsgaard, Larsen B. – Heinrich Dörrie [Hgg.], *De Jamblique à Proclus* (Entretiens sur l'antiquité classique; XXI), Genève 1974, 35-61.

7.2.2 Weitere Sekundärliteratur

Abramowski, Luise, *Der Logos in der altchristlichen Theologie*, in: Colpe, Carsten [Hrsg.] u.a., *Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit*, Berlin 1992, 189-201.

Abramowski, Luise, *Die Synode von Antiochien und ihr Symbol*, in: ZKG 86 (1975), 356-366.

Abramowski, Luise, *Trinitarische und christologische Hypostasenformeln*, in: ThPh 54 (1979), 38-49.

Abramowski, Luise, *Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel zu tun?*, in: ThPh 67 (1992), 481-513.

Aland, Kurt, *Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Frühzeit*, in: ANRW II, 23,1, 60-246.

Albertz, Martin, *Zur Geschichte der jung-arianischen Kirchengemeinschaft*, in: ThStKr 82 (1909), 205-278.

Alföldi, Andreas, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, Oxford ²1969.

Alföldi, Maria R., *Die Sol Comes Münze vom Jahr 325. Neues zur Bekehrung Kaiser Konstantins*, in: Mullus. FS für Theodor Klauser (JbAC. E. 1), 10-16.

Assmann, Jan, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Wien 2007.

Athanassiadi, Polymnia, *The Chaldean Oracles. Theology and Theurgy*, in: *Pagan Monotheism in Late Antiquity* / ed. by Polymnia Athanassiadi and Michael Frede, Oxford 1999, 149-183.

Azize, Joseph, *The Phoenician Solar Theology. An Investigation into the Phoenician Opinion of the Sun Found in Julian's Hymn to King Helios*, New Jersey 2005.

Balás, David L., *Μετουσία θεοῦ. Man's participation in God's perfections according to Saint Gregory of Nyssa* (StAns; 55), Rom 1966.

Barceló, Pedro, *Die Religionspolitik Kaiser Constantins des Großen vor der Schlacht von 312*, in: Hermes 116 (1988), 76-94.

Barceló, Pedro, *Warum Christus? Überlegungen zu Constantins Entscheidung für das Christentum*, in: Batsch, Christoph – Ulrike Egelhaaf-Gaiser – Ruth Stepper [Hgg.], *Zwischen Krise und Alltag. Antike Religionen im Mittelmeerraum* (PAwB; 1), Stuttgart 1999, 255-267.

Barceló, Pedro, Zur Begegnung, Konfrontation und Symbiose von religio Romana und Christentum, in: Gottlieb, Gunther - Pedro Barceló [Hgg.], Christen und Heiden in Staat und Gesellschaft des zweiten bis vierten Jahrhunderts. Gedanken und Thesen zu einem schwierigen Verhältnis (Schriften der Philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg; 44), München 1992, 151-208.

Barnes, Timothy D., Constantine and Eusebius, Cambridge 1981.

Baus, Karl, Von der Urgemeinde bis zur frühchristlichen Großkirche, in: Jedin, Hubert [Hrsg.], Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. 1, Freiburg 1962, 411-432.

Beard, Mary, Römische Religion, 2. Kaiserzeit, in: Graf, Fritz [Hrsg.], Einleitung in die lateinische Philologie, Stuttgart 1997, 492-533.

Beierwaltes, Werner, Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3, Frankfurt a.M. 1991.

Bichler, Reinhold, Hellenismus. Geschichte und Problematik eines Epochenbegriffs (Impulse der Forschung; 41), Darmstadt 1983.

Bieler, Ludwig, θεῖος ἀνὴρ. Das Bild des "Göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum, Bd. 1, Wien 1935 (ND Darmstadt 1976).

Bienert, Wolfgang A., Athanasius von Alexandrien. Kirchenvater der einen Christenheit, in: Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit. Festgabe für Hermann Josef Sieben / hg. v. Johannes Arnold u.a., Paderborn u.a. 2004, 167-188.

Bleicken, Jochen, Constantin der Große und die Christen. Überlegungen zur konstantinischen Wende, in: HZ, Beihefte NF., 15, München 1992.

Böhm, Thomas, Theoria, Unendlichkeit, Aufstieg. Philosophische Implikationen zu *De Vita Moysis* von Gregor von Nyssa, Leiden u.a. 1996.

Bowersock, Glen W., The Imperial Cult: Perceptions and Persistence, in: Meyer, Ben F. – E. P. Sanders [Hgg.], Jewish and christian self-definition, Vol. Three, Self-Definition in the Graeco-Roman World, 1982, 171-182.

Brandt, Hartwin, Konstantin der Grosse. Der erste christliche Kaiser, München 2006.

Brennecke, Hanns C., Der Absolutheitsanspruch des Christentums und die religiösen Angebote der Alten Welt, in: Pluralismus und Identität / hg. v. Joachim Mehlhausen (VWGTh; 8), Gütersloh 1995, 380-397.

Brennecke, Hanns C., Bischofsversammlung und Reichssynode. Das Synodalwesen im Umbruch der Konstantinischen Zeit, in: Einheit der Kirche in vorkonstantinischer Zeit. Vorträge, gehalten bei der Patristischen Arbeitsgemeinschaft, 2.-4. Januar 1985 in Bern / Lilienfeld, Fary v. [Hrsg.] u.a., Oikonomia 25 (1989), 35-53.140-147.

Brennecke, Hanns C., Erwägungen zu den Anfängen des Neunizänismus, in: Papandreou, Damaskinos – Wolfgang A. Bienert – Knut Schäferdiek [Hgg.], *Oeconomica et Patristica*. FS für Wilhelm Schneemelcher, 241-257.

Brennecke, Hanns C., Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche (BHTH; 73), Tübingen 1988.

Bringmann, Klaus, Imperium et Sacerdotium. Bemerkungen zu ihrem ungeklärten Verhältnis in der Spätantike, in: Kneissl, Peter – Volker Losemann [Hgg.], Imperium Romanum. Studien zu Geschichte und Rezeption; FS für Karl Christ, Stuttgart 1998, 61-72.

Bringmann, Klaus, Die konstantinische Wende. Zum Verhältnis von politischer und religiöser Motivation, in: HZ 260 (1995), 21-47.

Brox, Norbert, Zur christlichen Mission in der Spätantike, in: Kertelge, Karl [Hrsg.], Mission im Neuen Testament (QD; 93), Freiburg 1982, 190-237.

Burkert, Walter, Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt, München ²1991.

Burkert, Walter, Der geheime Reiz des Verborgenen: Antike Mysterienkulte, in: Secrecy and concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern religions / Kippenberg, Hans G. [Hg.] u.a. (Studies in the history of religions; 65), Leiden u.a. 1995, 79-100.

Burkert, Walter, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche (RM; 15), Stuttgart u.a. 1977.

Bruit Zaidman, Louise – Pauline Schmitt Pantel, Die Religion der Griechen. Kult und Mythos, München 1994.

Cameron, Alan, Gratian's Repudiation of the pontifical robe, in: JRS 58 (1968), 96-102.

Cancik, Hubert, Nutzen, Schmuck und Aberglaube. Ende und Wandlungen der römischen Religion im 4. und 5. Jahrhundert, in: Zinser, Hartmut [Hrsg.], Der Untergang der Religionen, Berlin 1986, 65-90.

Cancik, Hubert, Occulte adhuc colunt. Repression und Metamorphose der Römischen Religion in der Spätantike, in: Secrecy and concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern religions / Kippenberg, Hans G. [Hg.] u.a. (Studies in the history of religions; 65), Leiden u.a. 1995, 191-201.

Cancik, Hubert – Hildegard Cancik-Lindemaier, Moralische tolerantia – wissenschaftliche Wahrnehmung des Fremden – religiöse Freiheit und Repression. Bemerkungen zum >Kulturthema Toleranz< in der griechischen und römischen Antike, in: Wierlacher, Alois [Hrsg.], Kulturthema Toleranz. Zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung, München 1996, 263-282.

Cancik-Lindemaier, Hildegard, Art. Allegorese/Allegorie, in: HrwG, Bd. I, Stuttgart 1988, 424-432.

Caspar, Helmut, Materiell-ökonomische Faktoren der Christenverfolgungen im römischen Reich, in: Caspar, Helmut – Friedrich Lotter u.a., Herrschaft, Gesellschaft, Wirtschaft. Geschichtsbetrachtung unter didaktischem Aspekt, Donauwörth 1973, 82-95.

Caspar, Helmut, Studien zu Maximinus Daia (FAS; 2), Frankfurt a.M. 1969.

Chastagnol, André, Les fastes de la préfecture romaine au Bas-Empire, Paris 1960.

- Christes, Johannes – Richard Klein – Christoph Lüth [Hgg.], Handbuch der Erziehung und Bildung in der Antike, Darmstadt 2006.
- Clauss, Manfred, Konstantin der Grosse und seine Zeit, München 1996.
- Colpe, Carsten, Civilitas Graeca und Eupistia Hellenike, in: Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum, FS für Ernst Dassmann / hg. v. Georg Schöllgen u. Clemens Scholten, in: JbAC, E. 23, (1996), 308-328.
- Colpe, Carsten, Mysterienkult und Liturgie. Zum Vergleich heidnischer Rituale und christlicher Sakramente, in: Ders. [Hrsg.] u.a., Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit, Berlin 1992, 203-229.
- Cook, Granger J., The Interpretation of the Old Testament in Graeco-Roman Paganism (STAC; 23), Tübingen 2004.
- Cumont, Franz, La Théologie Solaire du Paganism Romain, Paris 1909.
- Chuvin, Pierre, A chronicle of the Last Pagans (Revealing antiquity; 4), London 1990.
- Cumont, Franz, Die Mysterien des Mithras. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit, Darmstadt⁴1963.
- Daniélou, Jean, La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse (StP; VII), Berlin 1966.
- Dassmann, Ernst, Zur Entstehung des Monepiskopats, in: JbAC 17 (1974), 74-90.
- Daut, Winfried, Die "halben Christen" unter den Konvertiten und Gebildeten des 4. und 5. Jahrhunderts, in: ZfMR 55 (1977), 171–189.
- Demandt, Alexander, Diokletian als Reformator, in: Demandt, Alexander – Andreas Goltz – Heinrich Schlange-Schöningen [Hgg.], Diokletian und die Tetrarchie. Aspekte einer Zeitenwende (MSt; 1), 1-9.
- Demandt, Alexander – Josef Engemann [Hgg.], Konstantin der Große, Mainz 2007.
- Demandt, Alexander, Kulturenkonflikt im Römischen Reich? Eine zeitgemäße Betrachtung, in: FS für Jürgen Deininger, Stuttgart 2002, 61-75.
- Des Places, Edouard, Jamblich und die chaldäischen Orakel, in: Zintzen, Clemens [Hrsg.], Die Philosophie des Neuplatonismus (WdF; 436), Darmstadt 1977, 294-303.
- Dihle, Albrecht, Philosophie als Lebenskunst, Opladen 1990.
- Dihle, Albrecht, Zum Streit um den Altar der Viktoria, in: Romanitas et Christianitas. FS für J. H. Waszink, Amsterdam, London 1973, 91-97.
- Dillon, John, Iamblichus of Chalcis, in: ANRW, T1. II, Bd. 36.2: Philosophie (hg. v. W. Haase), Berlin u.a. 1987, 862-909.
- Dillon, John, Eudoros und die Anfänge des Mittelplatonismus, in: Zintzen, Clemens [Hrsg.], Der Mittelplatonismus (WdF; 70), Darmstadt 1981, 3-32, (ND von Dillon, John M., The Middle Platonists, London 1977, 115-135).

Dörrie, Heinrich, Gregors Theologie auf dem Hintergrund der neuplatonischen Metaphysik, in: Dörrie, Heinrich – Margarete Altenburger – Uta Schramm [Hgg.], Gregor von Nyssa und die Philosophie, Leiden 1976, 21-42.

Dörrie, Heinrich, Konstantinische Wende und Glaubensfreiheit, in: Ders., Wort und Stunde I. Gesammelte Schriften zur Kirchengeschichte des 4. Jh., Göttingen 1966, 1-117, 1-34.

Dörrie, Heinrich, Logos-Religion oder Nous-Theologie? Die hauptsächlichen Aspekte des kaiserzeitlichen Platonismus, in: Kephalaion, Studies in greek philosophy and its continuation offered to Professor C. J. De Vogel, Assen 1975, 115-136.

Dörrie, Heinrich, Die Solar-Theologie in der kaiserzeitlichen Antike, in: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, Bd. 1, München 1974, 283-292.

Dörrie, Heinrich, Spätantike Metaphysik als Theologie, in: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, Bd. 1, 262-282.

Dörrie, Heinrich, Was ist "spätantiker Platonismus"?, in: *Platonica Minora* (Studia et testimonia antiqua; VIII), München 1976, 508-523.

Dörrie, Heinrich, Wie stellten die frühchristlichen Theologen des 2.-4. Jahrhunderts ihren Lesern die "Griechische Weisheit" (= den Platonismus) dar?, in: *ThPh* 1 (1981), 1-46.

Dörrie, Heinrich, Ὑπόστασις, Wort- und Bedeutungsgeschichte, in: *Platonica Minora* (Studia et testimonia antiqua; VIII), München 1976, 13-69.

Dörries, Heinrich, Konstantinische Wende und Glaubensfreiheit, in: Ders., Wort und Stunde I. Gesammelte Schriften zur Kirchengeschichte des 4. Jh., Göttingen 1966, 1-117.

Dörries, Hermann, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Klasse, dritte Folge; 34), Göttingen 1954.

Downey, Glanville, Philantropia in Religion and Statecraft in the Fourth Century after Christ, in: *Historia* 4 (1955), 199-208.

Drake, Harold A., What Eusebius knew. The genesis of the *Vita Constantini*, in: *CP* (1988), 20-38.

Drecoll, Volker H., Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner (FKDG; 66), Göttingen 1996.

Eck, Werner – Hartmut Galsterer [Hgg.], Die Stadt in Oberitalien und in den nordwestlichen Provinzen des römischen Reiches, Mainz 1991, 251-26.

Eck, Werner, Religion und Religiosität in der soziopolitischen Führungsschicht der hohen Kaiserzeit, in: Ders. [Hrsg.], Religion und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit. Kolloquium zu Ehren von Friedrich Vittinghoff (Kölner historische Abhandlungen; 35), Köln u.a. 1989, 15-51.

- Ensslin, Wilhelm, Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden, in: Das Byzantinische Herrscherbild (WdF; 341), Darmstadt 1975, 54-85 (zuvor: Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-histor. Abt. 1943, Heft 6, 53-83).
- Erlor, Michael, Hellenistische Philosophie als 'Praeparatio Platonica' in der Spätantike (Am Beispiel von Boethius' *consulatio philosophiae*), in: Therese Fuhrer – Michael Erlor [Hgg.], Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike (PhA; 9), Stuttgart 1999, 105-122.
- Evdokimov, Paul, Das Gebet der Ostkirche. Mit der Liturgie des Hl. Johannes Chrysostomos, Graz u.a. 1986.
- Farina, Raffaello, L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea, Zürich 1966.
- Fauth, Wolfgang, Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike (RGRW; 125), Leiden u.a., 1995.
- Frateantonio, Christa, Religiöse Autonomie der Stadt im Imperium Romanum (StAC; 19), Öffentliche Religionen im Kontext römischer Rechts- und Verwaltungspraxis, Tübingen 2003.
- Fiedrowicz, Michael, Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten, Paderborn u.a. 2000.
- Fiedrowicz, Michael, Christen und Heiden. Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike, Darmstadt 2004.
- Frede, Michael, Numenius, in: ARNW 36,2, Berlin u.a. 1987, 1034-1075.
- Frohnhofer, Herbert, Apatheia Tou Theou. Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos (EHS.T.; 318), Frankfurt 1987.
- Geffcken, Johannes, Zwei griechische Apologeten, Berlin, Leipzig 1970.
- Gemeinhardt, Peter, Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung (STAC; 41), Tübingen 2007.
- Giebel, Marion, Das Geheimnis der Mysterien. Antike Kulte in Griechenland, Rom und Ägypten, Düsseldorf u.a. ³2003.
- Gigon, Olof, Die antike Kultur und das Christentum, Gütersloh 1966.
- Giradet, Klaus M., Das christliche Priestertum Konstantins des Großen. Ein Aspekt der Herrscheridee des Eusebius von Caesarea, in: Chiron 10 (1980), 569-592.
- Giradet, Klaus M., Kaiser Konstantin der Große als Vorsitzender von Konzilien. Die historischen Tatsachen und ihre Deutung, in: Gymnasium 98 (1991), 548-560.
- Giradet, Klaus M., Der Vorsitzende des Konzils von Nicaea (325) – Kaiser Konstantin d. Gr., in: Dietz, Karl [Hrsg.], Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum. FS für Adolf Lippold, Würzburg 1993, 331-360.
- Giradet, Klaus M., Die konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Großen, Darmstadt 2006.

- Gladigow, Burkhard, Erwerb religiöser Kompetenz. Kult und Öffentlichkeit in den klassischen Religionen, in: Binder, Gerhard – Konrad Ehlich [Hrsg.], Religiöse Kommunikation – Formen und Praxis vor der Neuzeit (BAC; 26), Trier 1997, 103-118.
- Gladigow, Burkhard, Polytheismus. Akzente, Perspektiven und Optionen der Forschung, in: ZfR 5, 1997, 59-77.
- Gladigow, Burkhard, Präsenz der Bilder – Präsenz der Götter. Kultbilder und Bilder der Götter in der griechischen Religion, in: Visible Religion 4/5 (1985/1986), 114-127.
- Gladigow, Burkhard, Struktur der Öffentlichkeit und Bekenntnis in polytheistischen Religionen, in: Secrecy and concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern religions / Kippenberg, Hans G. [Hg.] u.a. (Studies in the history of religions; 65), Leiden u.a. 1995, 17-35.
- Gnilka, Christian, Der Begriff des "rechten Gebrauchs" (XPHEIΣ. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur; 1), Basel u.a., 1984.
- Gottlieb, Gunther, Ost und West in der christlichen Kirche des 4. und 5. Jahrhunderts (Schriften der Philosophischen Fachbereiche der Universität Augsburg; 12), München 1978.
- Gottlieb, Gunther, Tradition und Neuerung in der Religionspolitik Kaiser Konstantins d. Gr., in: Gottlieb, Gunther - Pedro Barceló [Hgg.], Christen und Heiden in Staat und Gesellschaft des zweiten bis vierten Jahrhunderts. Gedanken und Thesen zu einem schwierigen Verhältnis (Schriften der Philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg; 44), München 1992, 87-101.
- Grégoire, Henri, La conversion de Constantin, in: Revue de l'Université de Bruxelles 36 (1930/31), 231-272.
- Grillmeier, Alois, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. 1, Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg u.a. 1979.
- Grünewald, Thomas, Constantinus Maximinus Augustus. Herrschaftspropaganda in der zeitgenössischen Überlieferung, Stuttgart 1990.
- Gstrein, Heinz, Amphilochios von Ikonion. Der vierte "Große Kappadokier", in: JÖBG 15 (1966), 133-145.
- Guinot, Jean-Noel, *L'homélie sur Babylas de Jean Chrysostome*. La victoire du martyr sur l'Hellénisme, in: La narrativa cristiana antica. Codici narrativi, strutture formali, schemi retorici; XXIII Incontro di Studiosi dell' Antichità Cristiana, Roma 5-7 maggio 1994 (SEAug; 50), Rom 1995, 323-341.
- Habermann, Jürgen, Präexistenzaussagen im Neuen Testament (EHS.Th; 362), Frankfurt a.M. u.a. 1990.
- Hadot, Pierre, Wege zur Weisheit oder was lehrt uns die antike Philosophie? / Aus d. Franz. übers. v. Heiko Pollmeier, Frankfurt a.M. 1999.
- Halfwassen, Jens, Plotin und der Neuplatonismus, München 2004.

- Hagl, Wolfgang, Die Religionspolitik der Kaiser Constantin und Constantius II. im Spiegel kirchlicher Autoren, in: Gottlieb, Gunther - Pedro Barceló [Hgg.], Christen und Heiden in Staat und Gesellschaft des zweiten bis vierten Jahrhunderts. Gedanken und Thesen zu einem schwierigen Verhältnis (Schriften der Philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg; 44), München 1992, 103-129.
- Hahn, Ferdinand, Theologie des Neuen Testaments, Bd. I, Die Vielfalt des Neuen Testaments, Tübingen 2002.
- Hammerstaedt, Jürgen, Zur Echtheit von Basiliusbrief 38, in: Dassmann, Erich – Klaus Thraede [Hgg.], Tesserae. FS für Josef Engemann (JbAC.E; 18), Münster 1991, 416-419.
- Harnack, Adolf von, Dogmengeschichte (Grundriß der theologischen Wissenschaften; 4,3) ⁶1922.
- Harnack, Adolf von, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Bd. 1, Leipzig ⁴1924, repr. 1965.
- Harnack, Adolf von, Der Vorwurf des Atheismus in den ersten drei Jahrhunderten (TU; 13,4), Leipzig 1905.
- Harnack, Adolf von, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. I-II, Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, Tübingen ⁵1931.
- Hauschild, Wolf-Dieter, Gregor von Nazianz, in: Klassiker der Theologie, Bd. 1, Von Irenäus bis Luther, München 1981, 76-90.
- Hengel, Martin, Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch (WUNT; 67), Tübingen 1993, 300-305.
- Herrmann-Otto, Elisabeth, Konstantin der Große, Darmstadt 2007.
- Hertling, Ludwig, Die Zahl der Christen zu Beginn des 4. Jahrhunderts, in: ZKTh 58 (1934), 243-252.
- Hübner, Reinhard, Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius. Zum unterschiedlichen Verständnis der bei den kappadokischen Brüdern, in: Fontaine, Jacques – Charles Kannengiesser [Hgg.], Epektasis. Mélanges Patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou, Beauchesne/Paris 1972, 463-490.
- Hübner, Sabine, Der Klerus in der Gesellschaft des spätantiken Kleinasien (Altertumswissenschaftliches Kolloquium; 15), Stuttgart 2005.
- Hyldahl, Niels, Justin und die griechische Philosophie, in: Philosophie und Christentum (Acta Theologia Danica; IX), Kopenhagen 1966, 272-292.
- Instinsky, Hans U., Die Alte Kirche und das Heil des Staates, München 1963.
- Ivánka, Endre von, Vom Platonismus zur Theorie der Mystik (Zur Erkenntnislehre Gregors von Nyssa), in: Scholastik 11 (1936), 163-195.
- Jaeger, Werner, Das frühe Christentum und die griechische Bildung, Berlin 1963.

- Just, Patricia, *Imperator et Episcopus. Zum Verhältnis von Staatsgewalt und christlicher Kirche zwischen dem 1. Konzil von Nicaea (325) und dem 1. Konzil von Konstantinopel (381)* (PawB; 8), Stuttgart 2003.
- Kinzig, Wolfram, *Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte; 58), Göttingen 1994.
- Klauck, Hans-Josef, *Herrenmahl und Hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief* (NTA, N.F.; 15), Münster²1986.
- Klauck, Hans-Josef [Hrsg.], *Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum* (QD; 138), Freiburg u.a. 1992, 41-87.
- Klauck, Hans-Josef, *Die religiöse Umwelt des Christentums, Bd.1, Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube*, Stuttgart 1995.
- Klauser, Theodor, *Bischöfe auf dem Richterstuhl*, in: *JbAC* 5 (1962), 172-174.
- Klein, Richard, *Constantius II. und die christliche Kirche* (Impulse der Forschung; 26), Darmstadt 1977.
- Klein, Richard, *Die Kämpfe um die Nachfolge nach dem Tode Constantius des Grossen*, in: *Ders., Roma versa per aevum. Ausgewählte Schriften zur heidnischen und christlichen Spätantike* (Spudasmata; 74), Hildesheim²2002, 1-49.
- Klein, Richard [Hrsg.], *Roma versa per aevum. Ausgewählte Schriften zur heidnischen und christlichen Spätantike* (Spudasmata; 74), Hildesheim²2002.
- Klock, Christoph, *Untersuchungen zu Stil und Rhythmus bei Gregor von Nyssa. Ein Beitrag zum Rhetorikverständnis der griechischen Väter*, Frankfurt a.M., 1987.
- Kloft, Hans, *Mysterienkulte der Antike*, München²2003.
- Kloft, Hans, *Untergang und Übergang. Max Webers Deutung des Untergangs der antiken Welt*, in: *FS für Jürgen Deininger*, Stuttgart 2002, 293-303.
- Knipfling, John R., *The Libelli of the Decian Persecution*, in: *HTR* 16 (1923), 345-390.
- Knorr, Walter U., *Basilius der Große. Sein Beitrag zur christlichen Durchdringung Kleinasiens* (Diss.), Tübingen 1968.
- Koep, Leo, *Antikes Kaisertum und Christusbekenntnis im Widerspruch*, in: *JbAC* 4 (1961), 58-76.
- Koep, Leo, *Die Konsekrationsmünzen Kaiser Konstantins und ihre religionspolitische Bedeutung*, in: *JbAC* 1 (1958), 94-104.
- Koep, Leo, *"Religio" und "Ritus" als Problem des frühen Christentums*, in: *JbAC* 5 (1962), 43-59.

- Kötzsche-Breitenbruch, Lieselotte, Die Darstellung der Himmelfahrt Constantins des Großen, in: Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stüiber (JbAC. E. 9), Münster 1982, 215-224.
- Kolb, Frank, Chronologie und Ideologie der Tetrarchie, in: *Antiquité Tardive* 3 (1995), 21-31.
- Kolb, Frank, Herrscherideologie in der Spätantike, Berlin 2001.
- Kopecek, Thomas A., A History of Neo-Arianism, Vol. I-II (Patristic Monograph Series; 8), Philadelphia 1979.
- Krämer, Hans J., ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. Zu Platon, *Politeia* 509 B, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51 (1969), 1-30.
- Kraft, Heinz, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung (BHTh; 20), Tübingen 1955.
- Kretschmar, Georg, Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche, in: Müller, Karl F. – Walter Blankenburg [Hgg.], *Leiturgia*, Bd. 5, Der Taufgottesdienst, Kassel 1970, 145-222.
- Krill, Richard M., Gods and Myths in Sallustius's *De Diis et Mundo*, in: *The Classical Bulletin* 60 (1984), 38-41.
- Kröner, Hans-Otto, Art. Eutrop, in: Schütze, Oliver [Hrsg.], *Metzler Lexikon antiker Autoren*, Stuttgart u.a. 1997, 262f.
- Kuhoff, Wolfgang, Ein Mythos in der römischen Geschichte. Der Sieg Konstantins des Großen über Maxentius vor den Toren Roms am 28. Oktober 312 n. Chr., in: *Chiron* 21 (1991), 138-174.
- Labriolle, Pierre de, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au VI^{er} siècle*, Paris 1948.
- Latte, Kurt, Griechische und Römische Religiosität, in: Ders., *Kleine Schriften zu Religion, Recht, Literatur und Sprache der Griechen und Römer* / Olof Gigon [Hrsg.] u.a., München 1968, 48-59.
- Latte, Kurt, Religiöse Strömungen in der Frühzeit des Hellenismus, in: Ders., *Kleine Schriften zu Religion, Recht, Literatur und Sprache der Griechen und Römer* / Olof Gigon [Hrsg.] u.a., München 1968, 16-47.
- Latte, Kurt, *Römische Religionsgeschichte* (HAW; V, 4), München² 1967.
- Leeb, Rudolf, Konstantin und Christus. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Großen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser (AKG; 58), Berlin 1992.
- Leppin, Hartmut, Von Constantine dem Großen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenos und Theodoret (*Hypomnemata*; 110), Berlin 1995.
- Liebeschuetz, John H., *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford 1979, 55-90.

- Lilla, Salvatore R.C., Neuplatonisches Gedankengut in den 'Homilien über die Seligpreisungen' Gregors von Nyssa (SVigChr; 68), Leiden u.a. 2004.
- Limberis, Vasiliki, "Religion" as the Cipher for Identity: The Cases of Emperor Julian, Libanius, and Gregory Nazianzus, in: HTR 93 (2000), 373-400.
- Lohse, Eduard, Die Entstehung des Bischofsamtes in der frühen Christenheit, in: ZNW 71 (1980), 58-73.
- Maas, Wilhelm, Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre (Paderborner Theologische Studien; 1), München u.a. 1974.
- Mack, Burton L., Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 10), Göttingen 1973, 133-179.
- MacMullen, The Meaning of A. D. 312. The difficulty of converting the Empire, in: The 17th International Byzantine Congress – Major Papers, New York 1986, 1-15.
- Maier, Jean-Louis, Le dossier du Donatisme, I. Des origines à la mort de Constance II (303-361), Paris 1987.
- Di Maio, Michael – Jörn Zeuge – Natalia Zotov, Ambiguitas Constantiniana. The Caeleste Signum Die of Constantine the Great, in: Byzantion 58 (1988), 333-360.
- Di Maio, Michael - W.H. Arnold, Per vim, per caedem, per bellum. A study of murder and ecclesiastical politics in the year AD 337, in: Byzantion 62 (1992), 158-191.
- Maraval, Pierre, La date de la mort de Basile de Césarée, in: REA 34 (1988), 25-38.
- Markschies, Christoph, Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie. Kirchen- und theologiegeschichtliche Studien zu Antiarrianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen (363-381 n. Chr.) (BHTh; 90), Tübingen 1995.
- Markschies, Christoph, "...et tamen non tres dii, sed unus deus..." Zum Stand der Erforschung der altkirchlichen Trinitätstheologie, in: Trinität (MJT; X), Marburg 1998, 155-179.
- Markschies, Christoph, Gibt es eine einheitliche "kappadozische Trinitätstheologie"? Vorläufige Erwägungen zu Einheit und Differenzen neunizänischer Theologie, in: Trinität (MJT; X), Marburg 1998, 51-94.
- Markschies, Christoph, Lehrer, Schüler, Schule. Zur Bedeutung einer Institution für das antike Christentum, in: Egelhaaf-Gaiser, Ulrike – Alfred Schäfer [Hgg.], Religiöse Vereine der römischen Antike (StAC; 13), Tübingen 2002, 97-120.
- Markschies, Christoph, Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen, Tübingen 2007, 43-108.
- Markschies, Christoph, Neue Forschungen zur sogenannten Traditio Apostolica, in: Taft, Robert F. – Gabriele Winkler [Hgg.], Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark 1872-1948 (OrChrA; 265), Rom 2001, 583-598.

- Markschies, Christoph, Warum hat das Christentum in der Antike überlebt? Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Kirchengeschichte und Systematischer Theologie, ThLZ.F 13 (2004).
- Martin, Annick, Athanase d'Alexandrie et l'église d'Egypte au IV siècle (CEFR; 216), Rom 1996.
- Martin, Jochen, Vom Prinzipat zur Hierokratie. Die Kanonisierung von Kommunikations- und Herrschaftsbeziehungen im Römischen Reich, in: Assmann, Aleida – Jan Assmann [Hgg.], Kanon und Zensur (Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation; II), München 1987, 190-200.
- Martin, Jochen, Zum Selbstverständnis, zur Repräsentation und Macht des Kaisers in der Spätantike, in: Saeculum 35 (1984), 115-131.
- Marquard, Odo, Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie, in: Poser, Hans [Hrsg.], Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium, Berlin u.a. 1979, 40-58.
- Marrou, Henri I., Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum, München 1977 (= Histoire de l'éducation dans l'antiquité, Paris ⁷1976).
- May, Gerhard, Die Chronologie des Lebens und der Werke Gregors von Nyssa, in: Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nyssa (Actes du Colloque de Chevetogne, 22-26 Septembre 1969), Leiden 1971, 51-67.
- May, Gerhard, Gregor von Nyssa in der Kirchenpolitik seiner Zeit, in: JÖBG 15 (1966), 105-132.
- Meijer, Peter A., Plotinus on the Good or the One (Enneads VI,9). An analytical Commentary, Amsterdam 1992.
- Meissner, Henriette M., Rhetorik und Theologie. Der Dialog Gregors von Nyssa De Anima et Resurrectione, Frankfurt a.M. u.a. 1991.
- Meredith, Anthony, Plotinus and the Cappadocians, in: Bruns, Peter [Hrsg.], Von Athen nach Bagdad. Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam (Hereditas; 22), 63-75.
- Merkelbach, Reinhold, Mithras, Königstein/Ts, 1984.
- Merki, Hubert, ὁμοίωσις θεῷ. Von der Platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa (Paradosis; 7), Fribourg 1951.
- Mitchell, Stephen, The Cult of Theos Hypsistos between Pagan, Jews and Christians, in: Pagan Monotheism in Late Antiquity / ed. by Polymnia Athanassiadi and Michael Frede, Oxford 1999, 81-148.
- Molthagen, Joachim, Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert (Hypomnemata; 28), Göttingen 1970, 61-84.
- Momigliano, Arnaldo, Das Christentum und der Niedergang des Römischen Reiches, in: Christ, Karl [Hrsg.], Der Untergang des Römischen Reiches (WdF; 269), Darmstadt 1970, 404 – 424.

- Mühlenberg, Ekkehard, Apollinaris von Laodicea (FKDG; 23), Göttingen 1969.
- Mühlenberg, Die philosophische Bildung Gregors von Nyssa in den Büchern *Contra Eunomium*, in: Harl, Marguerite [Hrsg.], *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nyssa* (Actes du Colloque de Chevetogne, 22-26 Septembre 1969), Leiden 1971, 230-244.
- Mühlenberg, Ekkehard, Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik (FKDG; 16), Göttingen, 1966.
- Nasemann, Beate, Theurgie und Philosophie in Jamblichs *De mysteriis* (BzA; 11), Stuttgart 1991.
- Nestle, Wilhelm, Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum, in: *Christentum und antike Gesellschaft* (WdF; 649), Darmstadt 1990, 17-80; (zuerst: Nestle, Wilhelm, *Griechische Studien. Untersuchungen zur Religion, Dichtung und Philosophie der Griechen*, Stuttgart 1948).
- Nicholson, Oliver, The 'Pagan Churches' of Maximinus Daia and Julian the Apostate, in: *JEH* 45 (1994), 1-10.
- Noethlichs, Karl-Leo, *Die Juden im christlichen Imperium Romanum (4.-6. Jahrhundert)*, Berlin 2001.
- Noethlichs, Karl-Leo, *Das Judentum und der Römische Staat. Minderheitenpolitik im antiken Rom*, Darmstadt 1996.
- Noethlichs, Karl-Leo, Materialien zum Bischofsbild aus den spätantiken Rechtsquellen, in: *JbAC* 16 (1973), 28-59.
- Noetzel, Heinz, *Christus und Dionysos. Bemerkungen zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Joh 2,1-11*, Stuttgart 1960.
- O' Meara, Dominic, Epicurus Neoplatonicus, in: Therese Fuhrer – Michael Erler [Hgg.], *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike* (PhA; 9), Stuttgart 1999, 83-91.
- Pack, Werner, Sozialgeschichtliche Aspekte des Fehlens einer 'christlichen' Schule in der römischen Kaiserzeit, in: Eck, Werner [Hrsg.], *Religion und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit*, Köln u.a. 1989, 185-263.
- Palmer, Gesine [Hrsg.], *Fragen nach dem einen Gott. Die Montheismusdebatte im Kontext*, Tübingen 2007.
- Pfeffer, Marina E., *Einrichtungen der sozialen Sicherung in der griechischen und römischen Antike unter besonderer Berücksichtigung der Sicherung bei Krankheit* (Versicherungsforschung; 5), Berlin 1969.
- Philhofer, Peter, Dionysos und Christus. Zwei Erlöser im Vergleich, in: Ders., *Die frühen Christen und ihre Welt* (WUNT; 145), Tübingen 2002.
- Piétri, Charles, La politique de Constance II: un premier 'césaropapisme' ou l'*imitatio Constantini*?, in: *L'église et l'empire au IV^e siècle* (Entretiens sur l'antiquité classique; XXXIV), Genève 1987, 113-172.

- Piepenbrink, Karen, Konstantin der Große und seine Zeit, Darmstadt 2002.
- Piganiol, André, Histoire romaine, tome IV, deuxième partie, L'Empire chrétien (325-395), Histoire générale, Paris 1947.
- Plankl, Wilhelm, Wirtschaftliche Hintergründe der Christenverfolgung in Bythinien, in: Gymnasium 60 (1953), 54-56.
- Der Platonismus in der Antike. Grundlagen, System, Entwicklung / begr. v. Heinrich Dörrie. Fortgef. v. Michael Baltes, Bd. 1-6.2, Stuttgart 1987-2002.
- Pollard, Thomas E., The Origins of Arianism, in: JTS 9 (1958), 103-111.
- Praechter, Karl, Zur theoretischen Begründung der Theurgie im Neuplatonismus, in: ARW (25) 1927, 209-213.
- Radke, Gerhard, Die Götter Altitaliens (Fontes et commentationes; 3), Münster²1979.
- Ricken, Friedo, Die Logoslehre des Eusebios von Caesarea und der Mittelplatonismus, in: PhTh 42 (1967), 341 – 358.
- Ricken, Friedo, Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus, in: PhTh 44 (1969), 321 – 341.
- Ricken, Friedo, Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios und Athanasios, in: PhTh 53 (1978), 321 – 352.
- Rinaldi, Giancarlo, Diodoro di Tarso, Antiochia e le ragioni della polemica antiallegorista, Aug. 33 (1993), 407-430.
- Rist, John M., Basil's "Neoplatonism". Its Background and Nature, in: Fedwick, Paul J. [Hrsg.], Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium, Vol. I-II, Toronto 1981, 137-220.
- Ritter, Adolf M., Dogma und Lehre in der Alten Kirche, in: Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte / hg. v. C. Andresen u.a., Bd. 1, Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, Göttingen 1982, 99-169.
- Ritter, Martin A., Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils (FKDG; 15), Göttingen 1965.
- Ritter, Adolf M., Platonismus und Christentum in der Spätantike, in: ThR 49 (1984), 31-56.
- Rüpke, Jörg, Antike Großstadtreligion, in: Batsch, Christoph – Ulrike Egelhaaf-Gaiser – Ruth Stepper [Hgg.], Zwischen Krise und Alltag. Antike Religionen im Mittelmeerraum (PAwB; 1), Stuttgart 1999, 13-30.
- Rüpke, Jörg, Controllers and Professionals. Analyzing religious specialists, in: Numen 43 (1996), 241-262.
- Rüpke, Jörg, Domi militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom, Stuttgart 1990.

- Rüpke, Jörg [Hrsg.], *Fasti sacerdotum. Die Mitglieder der Priesterschaften und das sakrale Funktionspersonal römischer, griechischer, orientalischer und jüdisch-christlicher Kulte in der Stadt Rom von 300 v. Chr. bis 499 n. Chr., Bd. III, Beiträge zur Quellenkunde und Organisationsgeschichte (PAwB; 12,3), Stuttgart 2005.*
- Rüpke, Jörg, *Römische Religion und >Reichsreligion<: Begriffsgeschichtliche und methodische Bemerkungen*, in: *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion / Cancik, Hubert - Jörg Rüpke [Hgg.], Tübingen 1997, 3-23.*
- Sanders, Gabriel, *Kybele und Attis*, in: M. J. Vermaseren [Hrsg.], *Die orientalischen Religionen im Römerreich (EPRO; 93), Leiden 1981, 264-297.*
- Schäfer, Werner, *Frühchristlicher Widerstand*, in: *ANRW II, 23,1; 460-723.*
- Schäublin, Christoph, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese*, Köln-Bonn 1974.
- Scheid, John, *Römische Religion, 1. Republikanische Zeit*, in: Graf, Fritz [Hrsg.], *Einleitung in die lateinische Philologie, Stuttgart 1997, 467-491.*
- Schelkle, Karl H., *Theologie des Neuen Testaments, Bd. III., Ethos (Kommentare und Beiträge zum Alten und zum Neuen Testament), Düsseldorf² 1997.*
- Schmitt, Oliver, *Constantin der Große (275-337). Leben und Überleben*, Stuttgart 2007.
- Schmitt Pantel, Pauline, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques (collection de l'École française de Rome; 157), Paris 1992.*
- Schmitz, Heribert, "Nihil Obstat Sanctae Sedis". *Wurzeln – Rechtsgrundlagen – Ausweitung eines Rechtsinstituts des kirchlichen Hochschulrechts*, in: *AfkKR 169 (2000).*
- Scholl, Robert, *Das Bildungsproblem der Alten Kirche*, in: *Zeitschrift für wissenschaftliche Pädagogik 10 (1964), 24-43, ND in: Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike / hg. v. Horst-Theodor Johann (WdF; 377), Darmstadt 1976, 503-526, 509f.*
- Schwartz, Eduard, *Ethik der Griechen / hg. v. Will Richter, Stuttgart 1951.*
- Schwartz, Eduard, *Kaiser Constantin und die christliche Kirche, Leipzig u.a.²1936.*
- Seeliger, Hans R., *Der Oberste Brückenbauer. Vom Pontifex maximus der römischen Staatsreligion zum Summus Pontifex als Titulatur des Papstes*, in: *Diagonal 1/2 (1998), 59-62.*
- Seibt, Karl, *Die Theologie des Markell von Ankyra (AKG; 59), Berlin u.a. 1994.*
- Staats, Reinhard, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen*, Darmstadt 1996.
- Stead, G. Christopher, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes in der frühchristlichen Theologie: Wolfhart Pannenberg's These neu bedacht*, in: *ThR (1986), 349-371.*

- Stead, G. Christopher, *Ontology and Terminology in Gregory of Nyssa*, in: Dörrie, Heinrich – Margarete Altenburger – Uta Schramm [Hgg.], *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Leiden 1976, 107-119.
- Stead, G. Christopher, *The Platonism of Arius*, in: *JTS* 15 (1964), 16-34.
- Steimer, Bruno, *Vertex traditionis. Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen* (Beih. ZNW; 63), Berlin u.a. 1992, 28-48.
- Stengel, Paul, *Die griechischen Kultusaltertümer* (HAW; V, 3), München³1920.
- Stepper, Ruth, *Augustus et sacerdos. Untersuchungen zum römischen Kaiser als Priester* (PawB; 9), Stuttgart 2003.
- Stockmeier, Peter, *Christlicher Glaube und antike Religiosität*, in: ANRW T1. II, 23.2: *Religion* (hg. v. W. Haase), Berlin u.a. 1980, 871-909.
- Stockmeier, Peter, *Die Übernahme des Pontifex-Titels im spätantiken Christentum*, in: Schwaiger, Georg [Hrsg.], *Konzil und Papst. Zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche*; FS für Hermann Tüchle, München u.a. 1975, 75-84.
- Straub, Johannes, *Konstantin als κοινὸς ἐπίσκοπος*, in: Ders., *Regeneratio Imperii. Aufsätze über Roms Kaisertum und Reich im Spiegel der heidnischen und christlichen Publizistik*, Darmstadt 1972, 134-158.
- Straub, Johannes, *Konstantins Verzicht auf den Gang zum Kapitol*, in: *Historia* 4 (1955), 297-313.
- Straub, Johannes, *Kaiser Konstantin als ἐπίσκοπος τῶν ἔκτος*, in: Ders., *Regeneratio Imperii. Aufsätze über Roms Kaisertum und Reich im Spiegel der heidnischen und christlichen Publizistik*, Darmstadt 1972, 119-133.
- Straub, Johannes, *Zur Ordination von Bischöfen und Beamten in der christlichen Spätantike*, in: Mullus. FS für Theodor Klauser, *JbAC. Erg.Bd. 1* (1964), 336-345.
- Strutwolf, Holger, *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismusrezeption und Wirkungsgeschichte* (FKDG; 72), Göttingen 1999.
- Studer, Basil, *Der geschichtliche Hintergrund des ersten Buches Contra Eunomium Gregors von Nyssa*, in: *El "Contra Eunomium I" en la produccion literaria de Gregorio de Nisa. VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa*, Pamplona, 1988, 139-171.
- Studer, Basil, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, Düsseldorf 1985.
- Szidat, Joachim, *Konstantin 312 n. Chr. Eine Wende in seiner religiösen Überzeugung oder die Möglichkeit, diese öffentlich erkennen zu lassen und aus ihr Politik zu machen?*, in: *Gymnasium* 92 (1985), 514-525.
- Tenbruck, Friedrich H., *Die Religion im Maelstrom der Reflexion*, in: *Religion und Kultur* (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie; Sonderheft 33), Opladen 1993, 31-6.

- Tetz, Martin, Über nikäische Orthodoxie. Der sog. Tomos ad Antiochenos des Athanasios von Alexandrien, in: ZNW 66 (1975), 194-222.
- Tetz, Martin, Zur Biographie des Athanasius von Alexandrien, in: ZKG 90 (1979), 304-338.
- Theobald, Michael, Gott, Logos und Pneuma. "Trinitarische" Rede von Gott im Johannesevangelium, in: Klauck, Hans-Josef [Hrsg.], Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum (QD; 138), Freiburg etc. 1992, 41-87.
- Thomas, Garth, Magna Mater and Attis, in: ANRW, T1. II, Bd. 17.3: Religion (hg. v. W. Haase), Berlin u.a. 1987, 1500-1535.
- Tloka, Jutta, Griechische Christen – christliche Griechen. Plausibilisierungsstrategien des antiken Christentums bei Origenes und Johannes Chrysostomos (StAC; 30), Tübingen 2005.
- Tugendhat, Ernst, ΤΙ ΚΑΤΑ ΤΙΝΟΣ. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe, Freiburg u.a. ⁴1988.
- Tyen, Hartwig, Ich bin das Licht der Welt. Das Ich- und Ich-Bin-Sagen Jesu im Johannesevangelium, in: JbAC 35 (1992), 19-46.
- Ulrich, Jörg, Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums (PTS; 39), Berlin u.a. 1994.
- Uthemann, Karl-Heinz, Die Sprache der Theologie nach Eunomius von Cyzicus, in: ZKG 104 (1993), 143-175.
- Eunomius, The Extant Works / Text and Translation by Richard P. Vaggione, Oxford 1987.
- Vaggione, Richard P. Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution, Oxford 2000.
- Van Dam, Raymond, Emperor, Bishops, and Friends in Late Antique Cappadocia, in: JThS 37 (1986), 53-77.
- Versnel, H. S., Faith, Hope and Worship. Aspects of religious mentality in the ancient world (Studies in Greek and Roman Religion; 2), Leiden 1981.
- Vinzent, Markus, Halbe Heiden – doppelte Christen. Die Festbriefe Kyrills von Alexandrien und die Datierung seines Werkes Contra Iulianum, in: Dörfler-Dierken, Angelika – Wolfram Kinzig – Markus Vinzent [Hgg.], Christen und Nichtchristen in Spätantike, Neuzeit und Gegenwart. Beginn und Ende des Konstantinischen Zeitalters; Internationales Kolloquium aus Anlass des 65. Geburtstags von Professor Dr. Adolf Martin Ritter (Texts and Studies in the History of Theology; 6), Mandelbachtal / Cambridge 2001, 41-60.
- Vittinghoff, Friedrich, Staat, Kirche und Dynastie beim Tode Konstantins, in: L'église et l'empire au IV^E siècle (Entretiens sur l'antiquité classique; XXXIV), Genève 1987, 1-28.
- Vogt, Joseph, Constantin der Große und sein Jahrhundert, München ²1960.

Vogt, Joseph, Das Römische Weltreich im Zeitalter Konstantins des Großen – Wirklichkeit und Idee, in: Saeculum 9 (1958), 308-321.

Voigtländer, Hanns-Dieter, Der Philosoph und die Vielen. Die Bedeutung des Gegensatzes der unphilosophischen Menge zu den Philosophen (und das Problem des *Argumentum e consensu omnium*) im philosophischen Denken der Griechen bis auf Aristoteles, Wiesbaden 1980, 443-465.

Wallraff, Martin, Christus versus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike (JbAC. E. 32) Münster 2001.

Walsh, Joseph – Gunter Gottlieb, Zur Christenfrage im zweiten Jahrhundert, in: Gottlieb, Gunther - Pedro Barceló [Hgg.], Christen und Heiden in Staat und Gesellschaft des zweiten bis vierten Jahrhunderts. Gedanken und Thesen zu einem schwierigen Verhältnis (Schriften der Philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg; 44), München 1992, 3–86.

Weiss, Peter, Die Vision Constantins, in: Bleicken, Jochen [Hrsg.], Colloquium aus Anlass des 80. Geburtstages von Alfred Heuss (FAS; 13), Kallmünz 1993, 143-169.

Wickham, Lionel R., The Date of Eunomius' Apology. A Reconsideration, in: JTS 20 (1969), 231-240.

Wiemer, Hans-Ulrich, Libanios und Zosimos über den Rom-Besuch Konstantins I. im Jahre 326, in: Historia 43 (1994), 467-494.

Winkelmann, Friedhelm, Geschichte des frühen Christentums, München 1996.

Wlosok, Alexander [Hrsg.], Römischer Kaiserkult (WdF; 372), Darmstadt 1978.

Yerkes, Royden K., Sacrifice in Greek and Roman Religious and Early Judaism, New York 1952.

Zintzen, Clemens, Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie, in: Ders. [Hrsg.], Die Philosophie des Neuplatonismus (WdF; 436), Darmstadt 1977, 391-426.

Ziebritzki, Hennig, Heiliger Geist und Weltseele. Das Problem der dritten Hypostase bei Origenes, Plotin und ihren Vorläufern (BHTH; 84), Tübingen 1994.

Zintzen, Clemens, [Einleitung], in: Ders. [Hrsg.], Die Philosophie des Neuplatonismus (WdF; 436), Darmstadt 1977, VII-XXIX.

Zumstein, Leo, "Niemand hat Gott je gesehen". Das johanneische Gottesverständnis am Beispiel des Prologs, in: Körtner, H. J. Ulrich [Hrsg.], Gott und Götter. Die Gottesfrage in Theologie und Religionswissenschaft, Neunkirchen-Vluyn, 2005, 51-70.

7.3 Hilfsmittel

7.3.1 Artikel aus Enzyklopädien und Lexika

Balás, David L., Art. Gregor von Nyssa, in: TRE 14, Berlin 1985, 173-181.

Bardy, Gustave, Art. Basilius, RAC, Bd. I, Stuttgart 1950, 1261-1265.

- Beck, Edmund, Art. Ephraem Syrus, in: RAC, Bd. V, Stuttgart 1962, 520-531.
- Beyer, Hermann W. – Heinrich Karpp, Art. Bischof, in: RAC, Bd. II, Stuttgart 1954, 394-407.
- Bruns, Peter, Art. Theodoret, in: Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg i. Br. ³2002, 683-685.
- Cancik-Lindemaier, Hildegard, Art. Allegorese/Allegorie, in: HrwG, Bd. I, Stuttgart 1988, 424-432.
- Dassmann, Erich, Art. Ambrosius von Mailand, in: TRE, Bd. II, Berlin u.a. 1978, 362-386.
- Dörrie, Heinrich, Art. Gregor III (Gregor von Nyssa), in: RAC, Bd. XII, Stuttgart 1983, 863-895.
- Ensslin, Wilhelm, Art. Praxagoras, RE 22, 2, Stuttgart 1954, 1743.
- Gärtner, Hans, Art. Himerios, in: RAC, Bd. XV, Stuttgart 1991, 167-173.
- Hamm, Ulrich, Art. Zosimus, in: Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg i. Br. ³2002.
- Hammerstaedt, Jürgen, Art. Hypostasis, in: RAC, Bd. XVI, Stuttgart 1994, 986-1035.
- Joosen, Josephus C. – Jan H. Waszink, Art. Allegorese, in: RAC, Bd. I, Stuttgart 1950, 283-293.
- Jouassard, Georges, Art. Cyrill von Alexandrien, in: RAC, Bd. III, Stuttgart 1957, 499-516.
- Kannengiesser, Charles, Art. Basilius v. Caesarea (der Große), LThK, Bd. 2, Freiburg i. Br. ³1994, 67-69.
- O'Daly, Gerard, Art. Jamblich, in: RAC, Bd. XVI, Stuttgart 1994, 1243-1259.
- Kötting, Bernhard, Art. Christentum (Ausbreitung), in: RAC, Bd. II, Stuttgart 1954, 1138-1159.
- Laqueur, Richard, Art. Hellenismus, in: RGG, Bd. 2, Tübingen ²1928, 2082-2087.
- Laqueur, Richard, Hellenismus. Akademische Rede zur Jahresfeier der Hessischen Ludwigs-Universität am 1. Juli 1924, Gießen 1925.
- Lippold, Adolf, Art. Iulianus I, in: RAC, Bd. XIX, Stuttgart 2001, 442-483.
- Mohr, Hubert, Art. Konversion / Apostasie, in: HrwG, Bd. III, Stuttgart 1993, 436-445.
- Moreau, Jean, Art. Eusebios von Caesarea, in: RAC, Bd. VI, Stuttgart 1966, 1052-1088.
- Opelt, Ilona, Art. Eunapios, in: RAC, Bd. 6, Stuttgart 1966, 928-936.
- Pépin, Jean, Art. Hermeneutik, in: RAC, Bd. 14, Stuttgart 1988, 734-772.

- Ritter, Adolf M., Art. Eunomius, in: TRE, Bd. 10, Berlin u.a., 1982, 525-528.
- Rosen, Klaus, Art. Ammianus Marcellinus, in: Schütze, Oliver [Hrsg.], Metzler Lexikon antiker Autoren, Stuttgart u.a. 1997, 33-35.
- Schmidt, Christiane, Art. Philostorgius, in: Schütze, Oliver [Hrsg.], Metzler Lexikon antiker Autoren, Stuttgart u.a. 1997, 576.
- Spanneut, Michel, Art. Eunomius de Cyzique, in: DGHE 15 (1963), 1399-1405.
- Stead, G. Christopher, Logos, in: TRE XXI, Berlin u.a. 1991, 432-444.
- Straub, Johannes, Art. Eugenius, in: RAC, Bd. VI, Stuttgart 1966, 869-876.
- Stockmeier, Peter, Art. Hermes, in: RAC, Bd. XIV, Stuttgart 1988, 772-780.
- Theiler, Willy, Art. Demiurgos, in: RAC, Bd. III, Stuttgart 1957, 694-711.
- Tetz, Martin, Art. Athanasios von Alexandrien, in: TRE IV, Berlin u.a. 1979, 339-349.
- Ulrich, Jörg, Art. Sokrates, in: Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg i. Br. ³2002, S. 646f.
- Ulrich, Jörg, Art. Sozomenos, in: Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg i. Br. ³2002, S. 648f.
- Vogt, Joseph, Art. Constantinus der Große, in: RAC, Bd. III, Stuttgart 1957, 305-379.
- Will, Wolfgang – Richard Klein, Art. Hellenen, in: RAC, Bd. XIV, Stuttgart 1988, 375-445.

7.3.2 Sonstige Hilfsmittel

- Bellen, Heinz, Grundzüge der römischen Geschichte, Teil III, Die Spätantike von Konstantin bis Justinian, Darmstadt 2003.
- Die Bibel. Altes und Neues Testament, Einheitsübersetzung, Freiburg u.a. 1980.
- Brandt, Hartwin, Geschichte der römischen Kaiserzeit. Von Diokletian und Konstantin bis zum Ende der Konstantinischen Dynastie (284-363), Berlin 1998.
- Colpe, Carsten [Hrsg.] u.a., Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit, Berlin 1992.
- Danz, Christian – Jörg Dierken – Michael-Murmann-Kahl [Hgg.], Religion zwischen Rechtfertigung und Kritik (Beiträge zur rationalen Theologie; 15), Frankfurt a.M. 2005.
- Demandt, Alexander, Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284-565 n. Chr. (HAW; III, 6), München 1989.
- Dörries, Heinrich, Wort und Stunde I. Gesammelte Schriften zur Kirchengeschichte des 4. Jh., Göttingen 1966.

Dodds, Eric R., Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst. Aspekte religiöser Erfahrung von Marc Aurel bis Konstantin, Frankfurt a.M. 1985 (ND u. Übers. v. Dodds, Eric R., Pagan and Christian in an age of anxiety, Cambridge 1965).

Donner, Herbert, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, Teil 2: Von der Königszeit bis zu Alexander dem Großen (Grundrisse zum Alten Testament; 4,2), Göttingen³2001.

Feil, Ernst, Religio, Bd. 1, Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation (FZKD; 36), Göttingen 1986.

Geffcken, Johannes, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums (Religionswissenschaftliche Bibliothek; 6), Heidelberg 1920.

Gibbon, Edward, The Decline and Fall of the Roman Empire, Vol. I-II, New York [ca. 1780-1782].

Gottlieb, Gunther - Pedro Barceló [Hgg.], Christen und Heiden in Staat und Gesellschaft des zweiten bis vierten Jahrhunderts. Gedanken und Thesen zu einem schwierigen Verhältnis (Schriften der Philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg; 44), München 1992.

Graf, Fritz [Hrsg.], Einleitung in die lateinische Philologie, Stuttgart 1997.

Haehling, Raban von, Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des Römischen Reiches seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie (324-450 bzw. 455 n. Chr.), Bonn 1978.

Jones, Arnold H. M., The Later Roman Empire. A social and economic history, Vol. I-II, Oxford 1964.

Kienast, Dietmar, Römische Kaisertabelle. Grundzüge der römischen Kaiserchronologie, Darmstadt 1996.

Kippenberg, Hans G., Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, München 1997.

Koepfel, Gerhard M., Die historischen Reliefs der römischen Kaiserzeit IV, in: BJ 186 (1986), 1-90.

Koepfel, Gerhard M., Die historischen Reliefs der römischen Kaiserzeit VII, in BJ 190 (1990), 1-64.

Liddel, Henry G. – Robert Scott, A Greek-English Lexicon. Oxford⁹1940.

L'Orange, Hans P., Das spätantike Herrscherbild von Diokletian bis zu den Konstantinssöhnen 284 – 361 n. Chr., Berlin 1984.

MacMullen, Ramsay, Christianizing the Roman Empire (A. D. 100 - 400), New Haven, London 1984.

Mann, Friedhelm, Lexicon Gregorianum. Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa, Leiden 1999.

- Meinhold, Peter, Die Begegnung der Religionen und die Geistesgeschichte Europas, Wiesbaden 1981.
- Nilsson, Martin P., Geschichte der griechischen Religion (HAW; V, 2,1), München⁴1974.
- Nixon, Charles E. V. – Barbara S. Rodgers, In Praise of the Later Roman Emperors. The Panegyrici Latini, Los Angeles [u.a.] 1994.
- Nock, Arthur D., Conversion. The old and the new religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo, London 1961 (Repr. 1965).
- Norden, Eduard, Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance, Bd. 2, Leipzig u.a.²1909 (ND: Darmstadt 1971).
- Norden, Eduard, Theos Agnostos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede, Darmstadt⁶1974.
- Pokorný, Petr – Ulrich Heckel, Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick, Tübingen 2007.
- Seeck, Otto, Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr. Vorarbeit zu einer Prosopographie der christlichen Kaiserzeit, Stuttgart 1919 (ND Frankfurt a.M. 1964).
- Stengel, Paul, Die griechischen Kultusaltertümer (HAW; V,3), München³1920.
- Weber, Max, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. II, Tübingen⁷1988.