

## KAISER JULIANS PLÄDOYER FÜR DEN KYNISMUS<sup>1)</sup>

Im Abstand von nur drei Monaten verfaßte Kaiser Julian im Jahre 362 zwei Reden, in denen er mit den zeitgenössischen Kynikern ins Gericht ging. Beide Reden verdankten ihre Entstehung äußeren Anlässen: die frühere der beiden, die Rede *Gegen den Kyniker Herakleios* (or. 7)<sup>2)</sup>, einem Vortrag des in ihr attackierten Kynikers, in dem dieser in Gegenwart des Kaisers im Kontext eines Mythos bzw. einer Allegorie in höchst respektloser Weise über die Götter gesprochen und sich über den Kaiser selbst lustig gemacht hatte; die spätere, die Rede *Gegen die ungebildeten Hunde* (or. 9)<sup>3)</sup>, den abfälligen Bemerkungen, die ein namentlich nicht genannter, aus Ägypten stammender Kyniker über den Gründervater des Kynismus, Diogenes aus Sinope, gemacht hatte. Beide Reden begnügen sich jedoch nicht damit, den attackierten Kynikern die Verkehrtheit ihrer Äußerungen vor Augen zu führen und sie selbst zurechtzuweisen, sondern verfolgen ein erheblich weiter gestecktes Ziel: Julian will zeigen, daß wahrer Kynismus etwas ganz anderes ist als das, was die beiden Kyniker und mit ihnen die Mehrzahl derer, die sich als Kyniker bezeichnen, als Kynismus ausgeben. Konkreter gesprochen: Er will zeigen, daß die „ungebildeten Hunde“, d. h. die ordinären Kyniker, die für die verbreitete Vorstellung vom Kynismus verantwortlich sind, Prinzipien und Lebensstil des Diogenes und der anderen alten Kyniker völlig aus dem Blick verloren, ja geradezu ins Gegenteil verkehrt haben und einen Kynismus praktizieren, der mit dem ursprünglichen allein noch den äußeren Habitus (ungepflegte Haare, Tribon,

---

1) Erweiterte Fassung eines Vortrages zum gleichen Thema, der im Rahmen der Internationalen Konferenz gehalten wurde, die vom 15. bis zum 22. Okt. 1995 an der Universität Tiflis stattfand. Der Vortragstext wird in den Konferenzakten veröffentlicht werden.

2) Zählung der Reden nach der Ausgabe von G. Rochefort (*L'Empereur Julian: Oeuvres complètes*, Tome II 1 [Paris 1963]). In den früheren Ausgaben wird die Rede *Gegen den Kyniker Herakleios* gleichfalls als 7., die Rede *Gegen die ungebildeten Hunde* dagegen als 6. Rede gezählt.

3) Kommentierte Ausgabe: Giuliano Imperatore, *Contro i Cinici ignoranti*, ed., trad. e comm. a cura di C. Prato e D. Micalèlla (Lecce 1988) [Studi e testi latini e greci 4].

Bettelsack, Stock) gemeinsam hat: Die rationale Nüchternheit (ἀνυψία) des Diogenes ist bei ihnen zu Dünkelhaftigkeit (τύφος) und eitler Ruhmsucht (κενοδοξία) verkommen, seine Selbstgenügsamkeit (αὐτάρκεια) zu Bettelerei und Schmarotzertum, ja, schlimmer noch, Genußsucht, seine Selbstdisziplin (ἐγκράτεια) zur demonstrativen Pose und Wichtigtuerei, seine auf geistiger Souveränität beruhende Freiheit (ἐλευθερία) allen Menschen und ihren Gewohnheiten und Normen gegenüber zu Dreistigkeit, Unverschämtheit, Pöbelei und Unflätigkeit, seine heilige Scheu vor dem Göttlichen (εὐλάβεια) zu Respektlosigkeit, Freigeisterei und Gottlosigkeit (ἀθεότης).

Daß wahrer Kynismus etwas ganz anderes ist als das, was die „ungebildeten Hunde“ dafür ausgeben, und daß Diogenes ganz anders war, als die, die ihm zu folgen vorgeben, behaupten, beweist Julian vor allem auf folgende Weise: Er greift aus dem Legendenkranz, der sich um die Person des Diogenes rankte, einzelne Episoden und Motive heraus und interpretiert sie so, wie sie seiner Meinung nach interpretiert werden müssen. Wie er dabei verfährt, soll an drei Beispielen gezeigt werden.

Eine der Geschichten, die man vom Tod des Diogenes zu berichten wußte, besagte, er sei an den Folgen des Genusses eines rohen Polypen gestorben (Sotades bei Stob. 4,34,8 [= fr. 15,12 Powell]; Diog. Laert. 6,76; Athen. 8,341e u.ö.; SSR<sup>4</sup>) V B 90,2–3.93–95). Wie wir von Julian erfahren, hatte sich der anonyme Kyniker, gegen den sich die Rede *Gegen die ungebildeten Hunde* richtet, über diese Geschichte lustig gemacht und sie mit der Bemerkung kommentiert, Diogenes habe mit dieser Aktion nur die Aufmerksamkeit der Menge auf sich lenken wollen und der Tod sei die verdiente Strafe für diese Torheit (ἄνοια) und eitle Ruhmsucht (κενοδοξία) gewesen (or. 9,181a). Julian wischt diesen Kommentar zunächst einmal mit leichter Hand als gleichermaßen eingebildet wie dumm zur Seite. Später kommt er auf die Sache als solche jedoch ausführlich zu sprechen. Immerhin konnte man die Frage, was Diogenes mit dem Essen des Polypen bezweckt habe, ja durchaus stellen. Plutarch hatte die Antwort gegeben, er habe den Polypen roh verspeist, weil er demonstrieren wollte, daß man kein Feuer brauche (Plut. de esu carn. I 6,995cd. aqua an ignis ut. 2,956b = SSR V B 93). Julians Antwort ist eine andere. Die Kyniker – so argumentiert er – streben die ἀπάθεια,

4) SSR = Socratis et Socraticorum Reliquiae. Collegit G. Giannantoni (Neapel 1990).

den Zustand des völligen Freiseins von Emotionen, an. Nun hatte Diogenes an sich selbst beobachtet, daß er diesen Zustand zwar in jeder anderen Hinsicht erreicht hatte, daß jedoch die Vorstellung, einen rohen Polypen essen zu müssen, ihn irritierte und Ekel in ihm erregte, und dies nicht etwa aufgrund vernünftiger Überlegung (λόγῳ), sondern allein aufgrund einer nichtigen, weil zwar verbreiteten, aber ungeprüften Meinung (δόξη κενῆ), nämlich der Meinung, daß dasselbe Fleisch in gekochtem Zustand rein und genießbar, in ungekochtem Zustand dagegen ekelerregend und ungenießbar sei. Getreu dem Auftrag des Gottes, alle gängige Münze, d. h. alle gängigen Meinungen der Menge aus dem Verkehr zu ziehen und die Dinge allein mit dem Maßstab der Vernunft und der Wahrheit zu beurteilen (πᾶν μὲν ἐξελεῖν τὸ νόμισμα, λόγῳ δὲ καὶ ἀληθείᾳ κρῖναι τὰ πράγματα, 192c), konnte er es nicht ertragen, von der leeren Meinung geplagt zu werden, daß ungekochtes Polypenfleisch ekelerregend und ungenießbar sei. Der Grund, warum er den rohen Polypen aß, war also der, daß er sich verpflichtet fühlte, die Wahrheit zu ermitteln (or. 9,192a–193c).

Die gerade referierte Argumentation ist ein typisches Beispiel dafür, wie Julian das Verhalten und Tun des Diogenes erklärt. Typisch ist sie nicht zum wenigsten dadurch, daß sie das Tun des Diogenes auf jene Ursache zurückführt, die für Julian gleichsam den Schlüssel für die Erklärung des gesamten Tuns des Diogenes an die Hand gibt: auf den Auftrag des Gottes, die Münze umzuprägen (παραχαράξαι τὸ νόμισμα). Dies führt uns zu jenem Teil der Diogenes-Legende, der davon handelt, wie Diogenes zum Philosophen wurde. Erzählt wurden zwei verschiedene Geschichten, die ursprünglich wohl unabhängig voneinander waren, dann aber miteinander verknüpft wurden. Die erste ist allseits bekannt. Berichtet wurde folgendes (mit zahlreichen Varianten im Detail, die hier beiseite bleiben können): Diogenes' Vater Hikesios sei Vorsteher der Münze von Sinope gewesen. In dieser Eigenschaft „habe er die Münze umgeprägt“, d. h. den Wert von Münzen verfälscht (Diog. Laert. 6,20–21 = SSR V B 2,1–4.11–14). Sein Sohn sei deshalb aus Sinope verbannt worden. Nach Athen gekommen, habe er Antisthenes kennengelernt, sich für seine Philosophie begeistert und sich ihm deshalb als Schüler angeschlossen. Die zweite, weniger bekannte Geschichte berichtete, Diogenes sei nach Delphi gekommen und habe dort von Apoll den Orakelspruch erhalten, „er solle die Münze umprägen“ (Diog. Laert. 6,20 = SSR V B 2,6–11). Es kann kein Zweifel bestehen, daß Julian beide Geschichten kannte. Die erste übergeht er jedoch fast völlig; nur

zweimal nimmt er beiläufig und ohne jede Erläuterung auf die Tatsache Bezug, daß Diogenes aus seiner Heimat verbannt worden war (or. 7,211d.238b). Um so wichtiger nimmt er die zweite Geschichte, der er eine sonst nirgends zu findende Deutung gibt: In der Aufforderung des Gottes, „die Münze umzuprägen“, sieht er eine speziell für Diogenes bestimmte Variante der berühmten Weisung „Erkenne dich selbst!“ (Γνώθι σαυτόν), die, für alle Menschen bestimmt, im Heiligtum in Delphi inschriftlich angebracht war. Mit beidem – so Julian – fordere der Gott dazu auf, von den gängigen Meinungen Abschied zu nehmen und zur Wahrheit vorzudringen (or. 9,188ab; vgl. or. 7,211b–d und unten S. 391f.).

Auf die in diesem Sinne gedeutete Weisung des Gottes, die Münze umzuprägen, kommt Julian in beiden Reden immer wieder zurück, von ihr her deutet er das gesamte Tun des Diogenes: Was immer dieser tat, sein Ziel war es, der an ihn ergangenen Weisung des Gottes gerecht zu werden. Mit dieser Interpretation geriet Julian nun freilich in einen nicht geringen Gegensatz zu dem, was man aus dem tradierten Material gemeinhin über den Umgang des Diogenes mit dem Göttlichen ablesen zu können glaubte. Bekanntlich gab es allerlei Anekdoten und Apophthegmen, die einen Diogenes zeigten, der sich in äußerst ironischer und respektloser Form über die religiösen Vorstellungen und Praktiken der Menschen äußert (Cic. ND 3,83; Diog. Laert. 6,38.42.59.63 u. ö.; SSR V B 334–344). Daher war man gemeinhin denn auch mehr oder weniger fest davon überzeugt, daß Diogenes sich über alles Religiöse lustig gemacht habe, ja ein verkappter Atheist gewesen sei. Besonders propagiert hatte diese Seite des Kynismus im 2. Jhd. n. Chr. der Kyniker Oinomaos aus Gadara, wofür Julian ihn aufs heftigste tadelt (or. 7,209b.210d–211a; 9,199a)<sup>5</sup>). Julian selbst läßt sich sein Diogenesbild dadurch jedoch nicht trüben. Wie die respektlos klingenden Äußerungen des Diogenes richtig zu deuten sind, demonstriert er in exemplarischer Weise am Beispiel einer Anekdote, die auch bei Plutarch und bei Diogenes Laertios überliefert ist (Plut. de aud. poet. 4,21ef; Diog. Laert. 6,39 = SSR V B 339), und folgendermaßen lautet: Als jemand, der selbst in die Eleusinischen Mysterien eingeweiht war, Diogenes einmal dazu bringen wollte, sich gleichfalls einweihen zu lassen, antwortete dieser: „Es ist doch lächerlich, junger Mann, wenn du glaubst,

---

5) Jürgen Hammerstaedt: Der Kyniker Oenomaos von Gadara, in: ANRW II 36,4 (Berlin–New York 1990) 2834–2865.

die Zöllner<sup>6)</sup> kämen dank dieser Weihe zusammen mit den Frommen in den gemeinsamen Genuß all der schönen Dinge im Hades, Männer wie Agesilaos und Epameinondas aber müßten im Schlamme liegen (ἐν τῷ βορβόρῳ κείσεσθαι)<sup>7)</sup>“ (or. 7,238a). Julian erkennt an, daß die in seinem Sinne richtige Deutung, d. h. eine Deutung, die erkennen läßt, daß Diogenes auch mit einer Äußerung wie dieser nicht von seinen Grundsätzen abwich, nicht leicht ist. Er muß, um dies zu zeigen, beachtliche Interpretationskünste aufbieten. Seine Deutung lautet, auf das Wichtigste reduziert, so: Daß Diogenes sich in dieser auf den ersten Blick höchst despektierlich anmutenden Weise äußerte, hatte folgenden Grund: In die Eleusinischen Mysterien konnte nur eingeweiht werden, wer athenischer Staatsbürger war. Diesem Zwang aber wollte sich Diogenes auf keinen Fall unterwerfen. Nicht der Einweihung in die Mysterien ging Diogenes aus dem Weg, sondern der dazu erforderlichen Unterordnung unter die Gesetze eines bestimmten Gemeinwesens. Hätte er anders gehandelt, hätte er der Weisung des Gottes in Delphi zuwider gehandelt, durch die er sich dazu aufgefordert glaubte, mit allen göttlichen Wesenheiten, die das All verwalten, in einer Gemeinschaft zu leben, nicht nur mit den partikulären Erscheinungen des Göttlichen in einem bestimmten Gemeinwesen (238c). Diesem höheren göttlichen Gebot fühlte er sich verpflichtet. Warum sagte er dies dann aber nicht offen, sondern gab die erwähnte so despektierlich klingende und für Außenstehende leicht falsch zu deutende Antwort? Der Grund war der folgende: Er hatte erkannt, daß der, der ihn fragte, keineswegs den untadeligen Lebenswandel führte, den man von einem Eingeweihten fordern muß, sondern sich nur damit brüsten wollte, daß er selbst in die Mysterien eingeweiht war. Er wollte ihm daher eine Lehre zuteil werden lassen. Deshalb wies er ihn darauf hin, daß „die Götter denjenigen Menschen, die ein der Einweihung würdiges Leben geführt haben, den ungeschmälerten Lohn auch dann bewahren, wenn sie nicht eingeweiht worden sind, daß die Schlechten aber auch dann nicht

6) Die Zöllner sind als besonders verachtete, ehrlose Menschen vor allem aus dem Neuen Testament bekannt (vgl. RGG<sup>3</sup> Bd. VI 1927–1928 Art. „Zöllner und Sünder“), sie werden als solche aber auch in der paganen Literatur des öfteren genannt; vgl. Theophr. Char. 6,5; Dio Chrys. 4,98; Lucian, Necyomant. 11; Philostr. Vit. Apoll. 8,7,11; Artemid. 4,42, wo sie mit Krämern, Ehebrechern, Bordellwirten, Sykophanten u. ä. zusammengestellt werden.

7) Reminiszenz an Plat. Phaed. 69c; vgl. M. Aubineau: Le thème du «bourbier» dans la littérature grecque profane et chrétienne, in: Recherches de science religieuse 47 (1959) 184–214.

profitieren, wenn sie ins Innere der heiligen Umfassungsmauern eindringen“ (239bc).

Die drei beigebrachten Beispiele dürften hinreichend deutlich gemacht haben, wieviel Mühe Julian darauf verwendet, sein Bild des Diogenes mit den überkommenen Nachrichten in Übereinstimmung zu bringen, und wie er dabei verfährt. Warum aber – so ist nun zu fragen – übergeht Julian die von ihm zutiefst verabscheuten „ungebildeten Hunde“ nicht einfach mit verächtlichem Schweigen, sondern verwendet so viel Mühe darauf, das schiefe und verfehlte Bild, das durch sie von Diogenes und vom Kynismus verbreitet wurde, durch ein in seinem Sinne richtiges zu ersetzen? Angesichts der geradezu hektischen Aktivität, mit der sich Julian während seiner kurzen Zeit als allein regierender Kaiser (etwas mehr als eineinhalb Jahre) daran machte, die alte griechische Religion, Bildung und Kultur wiederherzustellen, um auf diese Weise das Christentum und die christliche Kirche zu verdrängen, darf, ja muß man doch wohl davon ausgehen, daß er mit den beiden Reden gegen die Kyniker Absichten verfolgte, die über das Ziel, das Treiben der zeitgenössischen Kyniker zu brandmarken, hinausgingen. Was für Absichten können dies gewesen sein?

Wie erwähnt, deutet Julian die Diogenes vom Gott in Delphi erteilte Weisung, die Münze umzuprägen, als speziell für ihn bestimmte Variante der für alle Menschen bestimmten Weisung „Erkenne dich selbst“. Diese Deutung findet sich am Schluß eines Exkurses, in dem Julian darlegt, daß die philosophischen Überlegungen aller Philosophen und philosophischen Richtungen, die sich ernsthaft um Einsicht in die Wahrheit bemüht haben, im Grunde genommen nichts anderes sind als Varianten einer und derselben Philosophie: In unterschiedlicher Weise haben sich alle darum bemüht, jene Aufforderung des Gottes in Delphi zu verwirklichen, die aller Philosophie als Basis zugrunde liegt, die Aufforderung „Erkenne dich selbst“ (or. 9,182c–189b)<sup>8</sup>). Inwiefern dies auch für die alten Kyniker gilt, erläutert Julian so: Anders als bei den übrigen Philosophen darf man bei den Kynikern nicht auf ihre Schriften blicken, da sie diese zum größten Teil nur zum Scherz verfaßt haben, sondern muß sich ihre Lebenspraxis (ἔργα) ansehen. Tut man dies, dann erkennt man, daß die kynische Philosophie eine universelle und höchst natürliche Form der Philoso-

8) Zur Rezeption der Weisung ‚Erkenne dich selbst‘ vgl. die große Monographie von P. Courcelle: *Connais-toi toi-même de Socrate à Saint Bernard* (Paris 1974/75), zur Rezeption speziell bei den Neuplatonikern von Plotin bis Julian ebd. 83–95.

phie ist (φιλοσοφία κοινή [...] καὶ φυσικωπάτη, 187d). Wer ihr gemäß leben will, bedarf keiner Gelehrsamkeit und keines Bücherstudiums, „es genügt vielmehr, im Streben nach der Tugend und in der Abkehr vom Laster das Sittlichgute zu wählen“, oder anders ausgedrückt: „es genügt, allein auf diese beiden Weisungen des Pythischen Gottes zu hören: ‚Erkenne dich selbst‘ und ‚Präge die Münze um‘“ (187d–188a). Diesen beiden einander ergänzenden Weisungen des eigentlichen Begründers (ἄρχηγός, 188a, ἀρχηγέτης, 188b) der kynischen Philosophie, des Gottes in Delphi, wußten sich die großen alten Kyniker Antisthenes, Diogenes und Krates verpflichtet. Sie „erblickten ihr Lebensziel und ihren Lebenszweck darin, sich selbst zu erkennen und die nichtigen Meinungen der Menge unbeachtet zu lassen und mit ihrem ganzen Denken [...] nach der Wahrheit zu greifen“ (188b). Sie taten damit im Prinzip nichts anderes als Platon, Pythagoras, Sokrates, die Peripatetiker und Zenon. So gesehen „betrieben Platon und Diogenes [...] offenkundig eine und dieselbe Sache“ (188c), mit dem Unterschied freilich, daß Platon das beiden Gemeinsame auch in schriftlicher Form darlegte, Diogenes sich dagegen auf die praktische Ausführung beschränkte.

Julian unterscheidet also zwei grundsätzlich verschiedene Wege zur Wahrheit und zur Tugend. Der eine Weg ist der, den Platon ging und den zu gehen man aus seinen Schriften und denen der Platoniker, Peripatetiker und Stoiker lernen kann; es ist dies der Weg über die Theorie, der, da er langwierige Studien verlangt, nur für vergleichsweise wenige gangbar ist. Der andere Weg ist der, den Diogenes und die anderen alten Kyniker vorgelebt und durch ihr Beispiel der Menschheit als Alternative vor Augen gestellt haben; dies ist der Weg über die Praxis, der, da er allein den festen Entschluß erfordert, „im Streben nach der Tugend und in der Abkehr vom Laster das Sittlichgute zu wählen“, im Prinzip für jedermann gangbar ist<sup>9)</sup>. Die Tatsache, daß er im Prinzip für jedermann gangbar ist, besagt freilich nicht, daß er leicht zu gehen ist. Wer dies meint, unterliegt einem fundamentalen Irrtum. Diesen Irrtum zu entlarven und anzuprangern und klarzustellen, daß der kynische Weg ganz im Gegenteil an den, der ihn gehen will, besonders hohe Anforderungen stellt, ist das Hauptziel, das Julian in seinen beiden gegen die zeitgenössischen Kyniker gerichteten

9) Vgl. die Bestimmung des Kynismus als σύντομος ἐπ' ἀρετὴν ὁδός (Diog. Laert. 6,104; 7,121; Plut. Amat. 16,759d; Clem. Al. Paed. I 9,4; Ps.-Diog., ep. 12.13,3 u. ö.), auf die Julian or. 7,225c, 226b, 227b und 235d expressis verbis anspielt; vgl. auch or. 9,184d.

Reden verfolgt: Wer sich für ihn entscheidet, muß wissen, daß der Maßstab, an dem er sich messen lassen muß, die unbeirrbar rationale Nüchternheit, Selbstdisziplin, Selbstgenügsamkeit und Frömmigkeit sind, die Diogenes und die anderen alten Kyniker auszeichneten. Nur wer bereit ist, sich dieser Anforderung vorbehaltlos zu stellen, hat ein Recht darauf, sich Kyniker zu nennen.

Julian hätte über den kynischen Weg zur Wahrheit und zur Tugend gewiß nicht so ausführlich und geradezu beschwörend gesprochen, wenn er in ihm nicht eine wichtige Ergänzung zum Weg über die ‚gelehrte‘ Philosophie gesehen hätte. Die Frage ist, welchen Platz dieser Weg im Gesamtzusammenhang seiner Überlegungen einnahm. Dazu zwei Vermutungen.

Klar zu sein scheint zunächst einmal folgendes: Hoch, wie die Anforderungen sind, kann Julian nicht daran gedacht haben, den kynischen Weg als einen Weg für jedermann zu propagieren. Als philosophischer Weg kann er für ihn nur ein Weg für wenige gewesen sein. Julians Briefe, besonders die Briefe 84, 86 und 89a und b<sup>10</sup>), geben Hinweise darauf, welche Maßnahmen Julian zu ergreifen gedachte, um das Christentum zu verdrängen und der alten griechischen Religion ihre einstige Bedeutung wiederzugeben: Er dachte daran, für das gesamte Reich eine fest organisierte, hierarchisch strukturierte Priesterschaft zu schaffen und ihr neben ihren religiösen auch soziale und karitative Aufgaben zu übertragen<sup>11</sup>). Dabei hatte er die Leistungen vor Augen, die die christliche Kirche auf diesem Gebiet vollbrachte. Mit Befremden und Empörung registriert er, daß die Heiden dem sozialen Engagement der „gottlosen Galiläer“ (ep. 84,430d; 89a,454b; 89b,305b; 107,378b; or. 7,224b), d. h. der Christen, nichts auch nur annähernd Gleichwertiges entgegenzusetzen haben. Er weist die Priester daher an, sich nach dem Vorbild der Christen um die Armenfürsorge zu bemühen, Herbergen für Obdachlose einzurichten, die Spendenbereitschaft für soziale Zwecke zu wecken u. a. m. (ep. 84,429d–

10) Numerierung der Briefe nach der Ausgabe von J. Bidez (*L'Empereur Julian: Oeuvres complètes, Tome I 2* [Paris 1924]).

11) Zu Julians Bemühungen, als Gegenpol zur christlichen Kirche eine ‚Heidenkirche‘ (*église païenne, pagan church*) aufzubauen, vgl. die umfangreiche Arbeit von W. Koch: *Comment l'empereur Julien tâcha de fonder une église païenne*, in: *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 6 (1927) 123–146; 7 (1928) 49–82. 511–550. 1363–1385, ferner W. Enßlin: *Kaiser Julians Gesetzgebungswerk und Reichsverwaltung* (in: *Klio* 18 [1923] 104–199) 190–199 und aus neuerer Zeit P. Athanassiadi-Fowden: *Julian and Hellenism* (Oxford 1981) 185–191 und A. Kurmann: *Gregor von Nazianz, Oratio 4 Gegen Julian. Ein Kommentar* (Basel 1988) [Schweizer. Beitr. zur Altertumswiss. 19] 367–378.

431b; 89b,290d–291b.305b–d; vgl. Misop. [or. 12] 363ab). Im Hinblick auf Anordnungen wie diese schreiben Gregor von Nazianz in der ersten der beiden Schmähreden auf Julian, die er nach dessen Tod verfaßte (or. 4), und Sozomenos in seiner etwa 80 Jahre später verfaßten<sup>12)</sup> *Kirchengeschichte*, Julian habe die Absicht gehabt, die Fürsorge für die Notleidenden zu institutionalisieren, überall im Reich Herbergen und Hospize zu erbauen sowie φροντιστήρια ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν φιλοσοφεῖν ἐγνωκότων (so Sozomenos V 16,2–3) bzw. ἀγνευτήρια, παρθενῶνες und φροντιστήρια (so Greg. or. 4,111) einzurichten. Mit den „Denkstätten für Männer und Frauen, die sich zu philosophieren entschlossen haben“, von denen Sozomenos spricht, können nur klosterartige Stätten philosophischer Reflexion für Männer und Frauen gemeint sein; man nimmt daher gemeinhin an, daß auch Gregor derartige Einrichtungen im Blick hatte, daß unter den von ihm genannten ἀγνευτήρια, παρθενῶνες und φροντιστήρια also Stätten der Reinheit, Nonnen- und Männerklöster zu verstehen sind<sup>13)</sup>. Sollte Julian tatsächlich die Absicht gehabt haben, derartige Einrichtungen zu schaffen – in seinen erhaltenen Schriften ist davon nichts zu finden –, dann läge es natürlich nahe, diese Absicht mit seinem Bemühen, den ursprünglichen Kynismus wiederherzustellen, in Verbindung zu bringen und zu vermuten, er habe eine Art paganes Mönchtum im Blick gehabt<sup>14)</sup>.

Es ist dies zugegebenermaßen eine Vermutung, die auf unsicheren Voraussetzungen basiert, und so ist nicht auszuschließen, daß sie Julian Absichten unterstellt, die er in Wirklichkeit gar nicht hatte. Sichereren Boden betreten wir, wie mir scheint, mit der zweiten Vermutung: Um zu zeigen, wie ein wahrer Mythos auszu- sehen hat, trägt Julian in der Rede *Gegen den Kyniker Herakleios* einen eigenen Mythos vor. In ihm berichtet er in leicht durchschaubarer allegorischer Verkleidung über sich selbst, daß die Götter ihn von Geburt an dazu ausersehen und, nachdem er erwachsen geworden war, in Form einer Weihe dazu berufen hätten, das Reich von den Übeln, die es wegen Konstantins Abfall von den alten und wahren Göttern heimgesucht hätten, zu befreien und zu den alten Göttern und zum alten Glanz zurückzu-

12) Verfaßt zwischen 443 und 450, vgl. Sozomenos: *Kirchengeschichte*, hg. von J. Bidez – G. Chr. Hansen (Berlin <sup>2</sup>1995) [GCS N.F. 4] LXV–LXVI.

13) Vgl. Anhang 1.

14) In die gleiche Richtung scheinen die Überlegungen von M. Billerbeck: *Le cynicisme idéalisé d'Épictète à Julien* (vgl. Anm. 16) 337 zu gehen.

führen (or. 7,227c–234c)<sup>15</sup>). Vergleicht man damit, was Julian in den beiden Kynikerreden über die Weisung sagt, die Diogenes in Delphi erhielt (or. 7,211b–d.238b–d; 9,188ab), dann liegt die Vermutung nahe, daß Julian in seiner Berufung eine Parallele zur Berufung des Diogenes sah: Wie Diogenes versteht auch er sich als einer, der von Gott den Auftrag erhalten hat, die verbreitete falsche, wertlose Münze durch eine echte, wertvolle zu ersetzen. Konkret gesprochen heißt dies in seinem Fall: den verbreiteten verderblichen Irrglauben der Christen durch den Glauben an die alten wahren Götter zu ersetzen. Es scheint mir sicher, daß Julian sich selbst als neuer Diogenes verstand. Nimmt man dies an, dann wird klar, warum Julian Diogenes in einer Weise idealisiert, die ohne Beispiel ist, und warum er gegen das gängige Diogenesbild, wie es Oinomaos gezeichnet hatte (vgl. oben S. 389), in so scharfer Weise zu Felde zieht. Bestrebungen, Diogenes zu idealisieren, hatte es seit längerem gegeben. Schon Kerkidas aus Megalopolis hatte Diogenes unter Anspielung auf seinen Namen (Διογένης = Zeusentsprossener) als einen gepriesen, der „in Wahrheit ein Sproß des Zeus (Ζανὸς γόνος) und ein himmlischer Hund (οὐράνιος κύων)“ gewesen sei (Diog. Laert. 6,76–77 = Kerkidas fr. 60 Lomiento). Seit Beginn der Kaiserzeit hatte sich eine idealisierende Tradition herausgebildet, deren wichtigste Repräsentanten die pseudepigraphen Diogenesbriefe, die Diogenes-Reden des Dion aus Prusa, Epiktet, diss. 3,22, und Maximus Tyrius, diss. 36,5–6, sind<sup>16</sup>). Daß die herausragendste Eigenschaft des Diogenes seine εὐλάβεια, seine „heilige Scheu vor dem Göttlichen“, gewesen sei, das aber hatte vor Julian niemand behauptet, und auch später hat es niemand getan. Hat man einmal erkannt, daß Julian sich als

15) Zum Mythos insgesamt vgl. R. Merkelbach: Roman und Mysterium in der Antike (München–Berlin 1962) 321–325 und G. Wojacek: Die Heliosweihe des Kaisers Julian, in: P. Neukam (Hg.): Neue Perspektiven (München 1989) [Dialog Schule – Wissenschaft, Klassische Sprachen und Literaturen XXIII] 177–212. Wie Julian selbst (or. 7,234c im Anschluß an den Mythos: τοῦτο εἶτε μῦθος εἶτε ἀληθής ἐστι λόγος οὐκ οἶδα) lasse ich die Frage offen, ob und, wenn ja, was für konkrete Vorkommnisse dem Mythos zugrunde liegen. Merkelbach und Wojacek nehmen an, daß Julian sich auf eine Einweihung in die Mysterien des Helios bezieht, die tatsächlich stattgefunden hat. Das ist ein reiner Rückschluß aus dem Mythos; von dem Mythos unabhängige Zeugnisse gibt es nicht. Da es für unseren Zusammenhang allein darauf ankommt, daß Julian sich in dem Mythos als ein von Gott Beauftragter darstellt, braucht diese Frage hier nicht erörtert zu werden.

16) Vgl. M. Billerbeck: Le cynicisme idéalisé d'Épictète à Julien, in: M.-O. Goulet-Cazé – R. Goulet (Hgg.): Le cynisme ancien et ses prolongements (Paris 1993) 319–338.

neuer Diogenes verstand, dann wird klar, warum ihm gerade die εὐλάβεια an Diogenes so wichtig war: Sie war es, durch die er sich in erster Linie mit Diogenes verbunden fühlte. Daß es ihm ein Bedürfnis war, den durch und durch asketischen Lebensstil des wahren Kynikers zu praktizieren, und daß er dies, wiewohl Kaiser, auch rigoros tat<sup>17)</sup>, verstärkte die Identifikation<sup>18)</sup>.

### Anhang 1

A. Kurmann (vgl. Anm. 11) 374–376 hat jüngst bezweifelt, daß mit den bei Greg. Naz. or. 4,111 genannten ἀγνευτήρια, παρθενῶνες und φροντιστήρια klosterartige Einrichtungen gemeint seien. Was ihn veranlaßte, die gängige Auffassung in Frage zu stellen, war folgendes: Gregor nennt an der zitierten Stelle als Beispiele dafür, daß Julian das Christentum durch Usurpation christlicher Einrichtungen zu bezwingen versucht habe, zunächst religiöse Lehrinstitutionen (διδασκαλεῖα μὲν ιδρύσασθαι etc.), dann sozial-karitative Maßnahmen (ἔτι δὲ καταγώνια πῆξασθαι etc.). Die ἀγνευτήρια, παρθενῶνες und φροντιστήρια verzeichnet er in der zweiten Gruppe. Nimmt man an, daß damit klosterartige Stätten gemeint sind, dann wird die Aufzählung sozialer Einrichtungen und Maßnahmen (Herbergen usw., später Pflege der Armen im allgemeinen) durch die Nennung spezifisch philosophischer bzw. philosophisch-religiöser Einrichtungen unterbrochen, die von der Sache her eher in die erste Gruppe gehören<sup>19)</sup>. Um Julian von diesem Mangel an Systematik zu befreien, sucht Kurmann zu zeigen, daß mit ἀγνευτήρια, παρθενῶνες und φροντιστήρια gleichfalls soziale Einrichtungen gemeint seien, nämlich Gaststätten (für Menschen, die die Tempel besuchen), Häuser für hilfsbedürftige Frauen und Zufluchtsorte (für Notleidende).

Kurmanns vom üblichen Verständnis abweichende Interpretation basiert auf zwei Voraussetzungen: 1. Kurmann muß anneh-

17) Vgl. Misop. [or. 12] 337a–340c, bes. 340bc, 345cd; auch 348d; Ammian. 25,4,1–6.

18) Vgl. Anhang 2.

19) Wegen dieser Sprunghaftigkeit – und nur ihretwegen – hatte Koch (vgl. Anm. 11) die fraglichen Wörter an einer Stelle seiner Arbeit, an der er von den sozialen Einrichtungen handelt (1382), eingeklammert. Kurmann (374–375) deutet diese Klammern vermutungsweise dahingehend, daß Koch die Wörter wohl für eine Interpolation gehalten habe. Diese Vermutung ist falsch. 534–537 beschäftigt sich Koch eingehend mit der Frage, was unter den ἀγνευτήρια, παρθενῶνες und φροντιστήρια zu verstehen sei.

men, daß Sozomenos unter den in seiner Vorlage – sei dies Gregor (wie ich es für wahrscheinlich halte), sei es eine andere Quelle (so Kurmann)<sup>20)</sup> – genannten karitativen Einrichtungen irrtümlich philosophisch-religiöse Einrichtungen verstanden hat. 2. Zwar kann φροντιστήριον zu Gregors Zeit sowohl ‚Kloster‘ als auch ‚Zufluchtsort‘ heißen<sup>21)</sup>; für ἀγνευτήριον ist die Bedeutung ‚Gaststätte‘ dagegen nur sehr schwach und für παρθενών die Bedeutung ‚Zufluchtsstätte für Jungfrauen‘ bzw. allgemeiner ‚Zufluchtsstätte für hilfsbedürftige Frauen‘, wie es scheint, überhaupt nicht bezeugt; Kurmann nennt jedenfalls keinen Beleg, und ich habe auch keinen ermitteln können. Für die Bedeutung von ἀγνευτήριον = Gaststätte führt Kurmann zwei im wesentlichen gleichlautende, offenbar auf dieselbe Vorlage zurückgehende Eintragungen im sog. 5. Bekker’schen Lexikon<sup>22)</sup> und im Lexikon des Photios (I p. 299 Naber) an. Sie besagen, daß unter ἰστιατόρια (= ἐστιατόρια) jene Stätten zu verstehen seien, an denen man speise (ἰστιάωνται) und die „jetzt“, d. h. zu der Zeit, zu der die Notiz zuerst niedergeschrieben wurde, ἀγνευτήρια genannt würden. Da wir nicht wissen, wann diese Notiz entstanden ist, läßt sich nicht entscheiden, seit wann ἀγνευτήριον im Sinne von ‚Gaststätte‘ gebraucht wurde. Belege dafür haben wir nicht, zumindest sind solche weder im Lexikon von Liddell-Scott-Jones noch in dem von Lampe (vgl. Anm. 21) aufgeführt. An zwei der drei Stellen, die in diesen Lexika zusätzlich zu der hier zur Diskussion stehenden angeführt werden, bezeichnet ἀγνευτήριον jeweils einen Ort oder Raum, der nur im Zustand besonderer kultischer Reinheit betreten werden darf. Der Stoiker Chairemon (1. Jh. n. Chr.) bezeichnet als ἀγνευτήρια zellenartige Räume, in die sich die ägyptischen Priester zu bestimmten Zeiten zu strenger Askese und Meditation zurückzuziehen pflegen (bei Porphyr. de abstin. 4,6,5 = Chairemon fr. 10 p. 43 Schwyzer, fr. 10 p. 18 Van der Horst<sup>23)</sup>); und in den Fragmenten eines apokryphen Evangeliums aus der Zeit vor 200 n. Chr.<sup>24)</sup>, die

20) Kurmann verweist dafür auf G. Schoo: Die Quellen des Kirchenhistorikers Sozomenos (Berlin 1911, Nd. Aalen 1973) [Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 11] 146.

21) Kurmann 376; G. W. H. Lampe: A Patristic Greek Lexicon (Oxford 1961) s.v.

22) Imm. Bekker: Anecdota Graeca I (Berlin 1814) 267.

23) H. R. Schwyzer: Chairemon (Leipzig 1932) [Klassisch-Philologische Studien 4]. P. W. Van der Horst: Chairemon. Egyptian priest and Stoic philosopher. The fragments collected and translated with explanatory notes (Leiden 1984) [Études préliminaires aux religions orientales dans l’empire romain 101].

24) Vgl. B. P. Grenfell – A. S. Hunt in der Einleitung zur Erstveröffentli-

1908 als POxy 840 veröffentlicht wurden, ist mit ἀγνευτήριον (Zeile 8 und 13) „höchstwahrscheinlich der Innenvorhof, und zwar genauer der Israelitenvorhof“ im Tempel von Jerusalem gemeint<sup>25</sup>), der nur von Israeliten betreten werden durfte, die besonders rein waren (vgl. Joseph. Bell. Iud. V 227; Contra Apion. II 104). An der dritten Stelle, die sich wie die hier diskutierte bei Gregor von Nazianz findet, wird ἀγνευτήριον in allgemeinerer Weise im Sinne von ‚Heiligtum‘ gebraucht. Mit der Assonanz von λαός und ναός spielend, definiert Gregor ναός in einem seiner Gedichte so: λαός μὲν ἐστὶ σύνταγμα εἰς Θεοῦ σέβας. / ναός δὲ λαοῦ σεπτὸν ἀγνευτήριον (carm. 1,2,34,223–224 [PG 37, 961A]). Unklar bleibt, wie ἀγνευτήριον zu der in den beiden byzantinischen Lexika genannten Bedeutung ‚Gaststätte‘ gelangte. Kurmann erklärt dies in der Weise, daß damit (zumindest ursprünglich) nicht Gaststätten im allgemeinen, sondern spezielle Gaststätten, nämlich solche „für Pilger in der Nähe eines Tempels“ gemeint gewesen seien. Das scheint in der Tat die einzige denkbare Erklärung zu sein. Doch will auch sie nicht recht befriedigen, da schwer verständlich ist, wieso man dafür gerade ein Wort gewählt haben sollte, mit dem sonst ein besonders geheiligter Raum oder Ort bezeichnet wurde. Παρθενών in der Bedeutung ‚Stätte der Jungfräulichkeit‘ im weiteren und ‚Nonnenkloster‘ im engeren Sinn findet sich bei Gregor von Nazianz selbst or. 43,62 und carm. 2,1,11,548 [PG 37, 1067a], ferner in folgenden Texten aus der Zeit Gregors: Greg. Nyss. Vita S. Macrinae [PG 46, 996D]; Epiphan. haer. 58,4,7 [PG 41, 1016A; II p. 361 Holl-Lietzmann]. An der Stelle Athanas. Vita S. Antonii 3,1 [PG 26, 844A], die Lampe s. v. παρθενών verzeichnet, ist die von einem Teil der Handschriften gebotene Lesart παρθενίαν (statt παρθενῶνα) wahrscheinlich die richtige (vgl. G. J. M. Bartelink, in: Athanase d’Alexandrie: Vie d’ Antoine, Paris 1994 [SChr 400] 81–82).

Fazit: Da es erstens sehr unwahrscheinlich ist, daß Sozomenos seine Vorlage mißverstanden hat, und da sich zweitens keine verlässlichen Belege dafür beibringen lassen, daß ἀγνευτήριον und παρθενών zu Julians und Gregors Zeit in den Bedeutungen ‚Gaststätte‘ und ‚Zufluchtsstätte für (Jung)frauen‘ ge-

chung des Papyrus, in: The Oxyrhynchus Papyri V (London 1908) 4. Eine eingehende Besprechung des Papyrus bei J. Jeremias: Unbekannte Jesusworte (Gütersloh<sup>3</sup>1963) 15–16. 50–60. 98–99.

25) J. Jeremias (s. Anm. 24) 50 Anm. 9.

bräuchlich waren, scheint mir Kurmanns Deutung nicht akzeptabel. Den von ihm beanstandeten Mangel an Systematik hinzunehmen, scheint mir das kleinere Übel zu sein<sup>26</sup>).

## Anhang 2

Die Annahme, daß Julian sich als Diogenes redivivus verstand, findet sich auch an einer Stelle, an der man sie nicht so leicht vermutet: in dem monumentalen zweiteiligen Julian-Drama *Kaiser und Galiläer* des norwegischen Dramatikers Henrik Ibsen. Der 3. Akt des 2. Teiles dieses Werkes, in dem Ibsen vieljährige historische Vorarbeiten verarbeitete, enthält eine Szene, in der Julian in Antiochien mit dem Kyniker Herakleios<sup>27</sup>) und seinem alten Freund, dem berühmten Rhetor Libanios, zusammentrifft. Julian schleudert seine Empörung über die Respektlosigkeit, Heuchelei und Verweichlichung des Herakleios und über die Gottlosigkeit, den Luxus und die Unterhaltungssucht der Bürger von Antiochien heraus. Libanios, der inzwischen Obmann der Stadtvorsteher von Antiochien geworden ist, bemüht sich, die Antiochener, die er vertritt, so gut es geht, in Schutz zu nehmen. Erregt hält Julian ihm entgegen, wie sehr er sich um eine Besserung der Bürger bemüht habe, ohne damit auch nur den mindesten Erfolg gehabt zu haben. Julian wörtlich: „Ach, die Götter müssen wohl ihre Hand von euch abziehen im Zorn über eure Torheit! Es gibt Weisheitslehrer genug in der Stadt; aber wo ist die Weisheit? Warum treten so wenige in meine Fußstapfen? Warum bleibt man bei Sokrates stehen? Warum geht man nicht ein Stückchen weiter und folgt Diogenes oder – wenn ich so sagen darf – mir, da wir euch doch zum Glück führen?<sup>28</sup>)“ Bei Sokrates stehen bleiben heißt (so verstehe ich Ibsen): sich mit dem Aufdecken und Bezeichnen der Mißstände zu begnügen; das ist Ibsens Julian nicht genug.

26) L. Lugaresis Anmerkung zu der Stelle (in: Gregorio di Nazianzo: *Contro Giuliano l'Apostata. Orazione IV*, a cura di L. L. [Florenz 1993] 397–398) wird dem Problem nicht gerecht.

27) Bei Ibsen wird Herakleios als Dichter bezeichnet, vermutlich wegen des Mythos, auf den Julian in seiner gegen ihn gerichteten Rede Bezug nimmt.

28) Ich benutze die deutsche Übersetzung von Paul Hermann in: Henrik Ibsen: *Sämtliche Werke in deutscher Sprache*, Berlin 1898–1904, 5. Band; das Zitat dort S. 223. – Zu Ibsens Julian-Drama vgl. P. Normann Waage: *Henrik Ibsen und Kaiser Julian der Abtrünnige*, in: *Individualität. Europäische Vierteljahresschrift* 5 (1986) Heft 9, 3–28.

Gefragt ist das energische, ändernde Zupacken des Diogenes. Ein neuer Diogenes muß aufräumen. Ihn sieht Ibsens Julian in Übereinstimmung mit dem historischen in sich selbst.

Bamberg

Klaus Döring