

Rezension zu:

Sara Stöcklin-Kaldewey, Kaiser Julians Gottesverehrung im Kontext der Spätantike, Studien und Texte zu Antike und Christentum 86 (Tübingen 2014).

Erich Kettenhofen

Von einem nachlassendem Interesse an der Gestalt des letzten Kaisers der konstantinischen Dynastie, der sich vom Christentum abwandte, kann wahrlich nicht gesprochen werden. Erst im vergangenen Jahr (2013) ist die Arbeit von Th. Nesselrath erschienen, die nach den Konzepten und Vorbildern der Repaganisierung des Reiches fragte¹. Nun hat S. Stöcklin-Kaldewey eine Dissertation vorgelegt, die von M. Wallraff (Universität Basel, Kirchen- und Theologiegeschichte; evang.) betreut wurde und die allein schon durch ihren Umfang (456 Seiten) beeindruckt. Die Biographie des Kaisers wird nur ganz sporadisch behandelt², seine politischen Maßnahmen werden ausgeblendet (vgl. S. 13). Umso mehr ist das Buch für Philosophen und Religionswissenschaftler eine anspruchsvolle, aber auch höchst bereichernde Lektüre. Die große Zahl an Werken, die aus der Feder des Kaisers erhalten ist, bietet zweifellos eine hervorragende Basis, die die Vf. im besten Sinne genutzt hat für ihre Frage nach Julians Gottesverehrung im Kontext der Spätantike. Wer das Buch gründlich liest, wird schnell feststellen, dass ihm hier mehr geboten wird, als der Titel vermuten lässt. Die Vf. sieht in Julian mit Recht „eine Schlüsselfigur für das Verständnis der religiösen Kultur der Spätantike“ (S.2) mit ihrer „wechselseitigen Durchdringung verschiedener religiöser Sphären“ (S.4).

Die Vf. glaubt, in Julians Vorstellungen über die Götter den Schlüssel zu seinem religiösen Profil (so S. 5) erkannt zu haben. Bevor diese ausführlich diskutiert werden, behandelt sie methodische Probleme und begründet die Einschränkung auf die von Julian erhaltenen literarischen Werke³, die sie in einer knappen Übersicht vorstellt (S. 15-21); anschließend beschreibt die Vf. „Julians geistiges Umfeld“ (S. 21-48), wo sie als „Referenzpunkte“ (S. 23) den Hellenismus (als Bildungstradition), die pagane Kultfrömmigkeit (wiederum untergliedert in konventionelle Götterkulte sowie Mysterienkulte), die neuplatonische Philosophie, die für Julian, so die Vf. (S.38), „höchste Relevanz besitzt“, sowie das Christentum seiner Zeit behandelt⁴.

Da Julians Vorstellungen über die Götter kein theoretisches Konstrukt bleiben (vgl. S. 5), sondern in eine spezifische Frömmigkeitspraxis münden, arbeitet die Vf. die Verbindungen im Gott-Mensch-Verhältnis⁵ zwischen „Gottesbild und Frömmig-

¹ Vgl. meine Besprechung in dieser Zeitschrift: FeRA 23, 2014, S. 38-43.

² Problematisch ist, wenn die Vf. vom „untergeordneten Cäsar“ (S. 1) spricht. G. W. Bowersock hat schon 1978 (Julian the Apostate, London, S. 36) dies unmissverständlich zurechtgerückt: „Julian had full authority as Caesar, was glad of it, and used it“.

³ Man wird gleichwohl die Ausgrenzung der zahlreichen in den Gesetzescorpora überlieferten Gesetze sowie der Inschriften bedauern.

⁴ Eine wichtige Aufsatzsammlung hat vor einigen Jahren Christian Schäfer herausgegeben, die von der Vf. auch ausgiebig berücksichtigt wird: Kaiser Julian ‚Apostata‘ und die philosophische Reaktion gegen das Christentum, Millennium-Studien 21, Berlin/New York 2008.

⁵ Wenn die Vf. auf S. 5 schreibt, „Julians Aussagen über Gott sind immer auch Aussagen über den Menschen“, so erinnert dies stark an das berühmte Diktum der Schule des evangelischen Theologen Rudolf Bultmann (1884-1976); vgl. H. Conzelmann, Grundriss der Theologie des Neuen Testaments, München 2. Aufl. 1968, S. 179: „Die Theologie ist Anthropologie, da diese Botschaft nicht über dieses und jenes... redet, sondern mich betrifft“.

keit“ in vier großen Kapiteln heraus (S. 49-395). ‚Göttliche Zuwendung – menschliche Abhängigkeit‘ ist das erste thematische Kapitel überschrieben (S. 49-105). Ihm folgen ‚Göttliche Offenbarung –menschliche Erkenntnis‘(S. 106-183), ‚Göttliche Erlösung – menschliche Hoffnung‘ (S. 184-283) sowie ‚Göttlicher Anspruch – menschliche Aufgabe‘(S. 284-395)⁶. Hier wird in der Tat eine systematische Analyse⁷ von Julians Schriften geboten, bei der, so die Vf. (S.5), „Theorie und Praxis seiner Gottesverehrung auf ihre Herkunft und auf das zugrunde liegende Gedankengut überprüft werden“.

Die geistige Landschaft der Spätantike ist vielgestaltig, und so verwundert nicht, dass Julians Vorstellungen mehreren geistigen Strömungen zugeordnet werden können, wobei der Neuplatonismus sicher die wirkmächtigste gewesen ist⁸; der Einfluss, den das Julian verhasste Christentum ausgeübt hat, lässt sich ebenfalls festmachen, wiewohl ihn der Kaiser abweist oder christliche Vorstellungen und Verhaltensweisen wie die Philanthropia anders begründet (vgl. S. 347-355).

Die vielfältigen Beobachtungen in den Themenbereichen der antiken Philosophie, der Religionsgeschichte (u.a. der Mysterienkulte) und der christlichen Theologie als den bedeutendsten Fragenkomplexen in Julians geistigem Umfeld können hier nicht im Einzelnen diskutiert werden. Die Arbeit, das sei schon vorweggenommen, ist ein beeindruckendes Beispiel interdisziplinärer Forschung; sie zeichnet sich zudem aus durch eine engagierte Quelleninterpretation des gesamten literarischen Werks des Kaisers⁹. In allen Kapiteln versucht die Vf., die Vorstellungen Julians in den jeweiligen Kontext ihres geistigen Umfeldes einzuordnen, so z. B. bei der Frage der Zuwendung Gottes bzw. der Götter im frühen Christentum, in der Philosophie sowie der paganen Religionskultur (vgl. S. 50-61), um Julians Verständnis davon abzuheben (vgl. S. 61-105), wobei bei der Zuwendung Gottes wiederum näher differenziert wird nach ihrer Notwendigkeit, ihrer Begründung, ihrer Individualität, ihrem Inhalt, ihrem Bewirken sowie ihrer Verortung. Der Vf. ist voll zuzustimmen, wenn sie am Ende des ersten Hauptkapitels die Schwierigkeit betont, göttliches und menschliches Handeln in seinem Verhältnis präzise zu bestimmen, was ja keinesfalls nur für Julian zutrifft, sondern auch in der Geschichte des Christentums Auseinandersetzungen provoziert hat; man denke nur an jene in der Gnadenlehre im frühen 5. Jh. n. Chr.

Aufschlussreich ist ferner, die Vorstellung von ‚Offenbarung‘, einem der Hauptlexeme christlicher Dogmatik, mit den entsprechenden Vorstellungen in den mächtigen Geistesströmungen der Zeit Julians zu vergleichen, um dann die Schriften Julians hinsichtlich dieses Themenkomplexes zu befragen (S. 120-183). Auch hier überrascht nicht, dass Julian die Form der Offenbarung, von der die Schriften des Neuen Testaments sprechen (vgl. etwa Römerbrief 3,21-26; Hebräerbrief 1), ablehnt, sondern ein „vielgestaltiges Anteilgeben der Götter an sich selbst und ihrer vorausschauenden Weisheit“ (S. 121) vertritt. Ihr Ziel ist die ‚Erkenntnis als Bestimmung und Ziel des Menschen‘ (so die Überschrift von 3.3., S. 123-126). Die Vf. fragt dann, wie Erkenntnis erreicht wird (3.4.) und wie sich Gott offenbart (3.5.), wobei sie die

⁶ „Die Leitfragen können“, so die Vf. (S.5), „angesichts der Verwobenheit beider Aspekte, Gottesbild und Frömmigkeit, nicht sinnvoll getrennt voneinander behandelt werden“.

⁷ Eine chronologische Behandlung hat die Vf. mit Recht verworfen, da die Schriften in einem zeitlichen Umfeld von nur wenigen Jahren entstanden sind. Eine andere Aufgabe ist es, auf Differenzen oder gar Widersprüche im Œuvre Julians zu verweisen.

⁸ Gleichwohl ist zu betonen, dass das neuplatonische transzendente Eine (τὸ ἓν) in Julians Werken ganz blass bleibt. Zur Problematik des Begriffs vgl. etwa J. Halfwassen, Neuplatonismus und Christentum, in dem hier Anm. 4 genannten Werk (S. 1-15).

⁹ Es sei positiv hervorgehoben, dass die Quellenzitate durchweg in deutscher Übersetzung geboten werden.

verschiedenen Offenbarungsträger diskutiert (u. a. die göttlichen *logia* der Chaldäer und Weissagung durch Orakel). Zwanglos resultiert daraus die Frage, ob der Anspruch der Vernunft als oberstes Kriterium wahrer Erkenntnis obsolet wird. Da aber die menschliche Erkenntnis nach Julian beschränkt ist, bedarf es seiner Ansicht nach der göttlichen Offenbarung. In der Erörterung um ‚Erlösung‘ (S. 184-283) kann es nicht überraschen, dass Julian das christliche Dogma einer singulären Erlöserfigur verwirft und zahlreiche Erlöserfiguren kennt; für Julian ist, so die Vf., σωτηρία gleichzeitig Weg und Ziel der Frömmigkeit. In der ‚Aneignung des Heils‘ (4.3.) wird mit Reinigung durch Ritus, Ethos und Philosophie der menschliche Anteil klar herausgestellt.

In der seit langem heftig diskutierten Frage nach der ‚Bekehrung Julians‘ glaubt die Vf. durch die Klärung, ob Erlösung als Ereignis oder eher als Prozess aufzufassen sei, „Impulse“ für diese Diskussion geben zu können (vgl. S. 236-244). Wenn aber Erlösung sich für Julian in der Reinigung von Körper, Seele und Intellekt durch den genannten Dreischritt von Ritus, Tugendhaftigkeit und Philosophie vollzieht, ohne ein einmaliges Ereignis zu sein, wird Heil, wie die Vf. mit Recht betont, zu einer „äußerst elitären und einer unsicheren Angelegenheit“ (S. 272)¹⁰.

Im letzten und umfangreichsten Kapitel (‚Göttlicher Anspruch – menschliche Aufgabe‘) fragt die Vf., was in Bezug auf die Götter vom einzelnen, von der Gemeinschaft sowie schließlich vom Kaiser erwartet und verlangt wird. Die Vf. weist auf den Anspruch des Gottes der Christen hin, wobei die nicht auf die eigene Familie beschränkte Fürsorgepflicht nachdrücklich hervorgehoben wird¹¹. Bei den Forderungen, die dem einzelnen gegenüber den Göttern gestellt sind, werden zwei Kategorien herausgestellt: die innere Haltung sowie sein ethisches und kultisches Handeln (vgl. S. 313). Da dies ein Ideal war, von dem auch der Kaiser wissen musste, dass nur eine Elite ihm entsprechen konnte (vgl. S. 313-327. 381), spielen die Priester, die zum Vorbild für alle werden sollten, eine hervorragende Rolle. Der Kaiser selbst sah zwar, dass er der religiösen Heterogenität des Imperium Romanum Rechnung tragen musste; gleichwohl war er seit seinem Einzug in Konstantinopel am 11.12.361 n. Chr. bestrebt, die Beziehung der Bewohner des Imperium zu den Göttern wiederherzustellen. Die Vf. sieht zutreffend, dass Julians Pflichtgefühl im Bewusstsein gründete, von den Göttern für sein Amt auserwählt zu sein. Den Kult gemäß der väterlichen Überlieferung (κατὰ τὰ πατρία) zu pflegen¹² – zu ihr gehörte unablässig die Philanthropia (vgl. S. 347-354) – besagte zugleich das Verbot des Aberglaubens, den er – wiederum nicht überraschend – vornehmlich bei den ‚Galiläern‘ (so die despektierliche Rede-weise Julians über die Christen) verortet sieht (vgl. S. 343). Zur Rechtfertigung des Auftrags, das Reich vom Irrtum zu reinigen und die wahre Gottesverehrung wiederherzustellen, dient dem Kaiser das Amt des Pontifex Maximus, das er, wie die Vf. zutreffend bemerkt, „mit ungewöhnlichem Engagement“ ausübt (S. 393)¹³.

¹⁰ Ich bin skeptisch, ob Julian mit den Hymnen auf Helios und an die Göttermutter eine breitere Leserschaft überzeugen konnte (vgl. S. 368), wie überhaupt zu fragen ist, wie groß der Kreis der Leser/innen war, die den oft schwierigen Gedankengängen folgen konnte; vgl. dazu auch P. Eich, Theismus und Fanatismus, in: P. Barceló (Hg.), Religiöser Fundamentalismus in der römischen Kaiserzeit, PAWB 29, Stuttgart 2010, S. 99-118, hier S. 113.

¹¹ Von ihr fühlte sich Julian provoziert (evtl. herausgefordert); vgl. Julian. Briefe. Griechisch-deutsch, ed. B. K. Weis, München 1973, Nr. 48 [305c].

¹² Die Vf. betont zugleich die vom Kaiser „selbst gelebte und propagierte *Akkumulation* verschiedenster Traditionen“ (S. 344; im Original kursiv).

¹³ Trefflich hat K. Bringmann (Kaiser Julian, Gestalten der Antike, Darmstadt 2004, S. 129-152 [Kap. IV.5]) vom „Hohenpriester der heidnischen Staatskirche“ gesprochen; an anderer Stelle (S. 89) nennt er das Amt des Pontifex Maximus „gerade die Schlüsselfunktion“.

Eine knappe Schlussbetrachtung (S. 396-402) beschließt das gedankenreiche Buch, in dem die Quellen in vorbildlicher Weise ausgewertet sind.

Die Bibliographie enthält Quellen sowie eine beeindruckende Liste an ‚Sekundärliteratur‘ (S. 403-438). Die Schriften Julians werden nach der Ausgabe der *Collection des Université de France* zitiert; für *Contra Galilaeos* wird die Ausgabe von E. Masaracchia (1990) benutzt. Nützlich ist auch die durchgehende Heranziehung der immer noch brauchbaren zweisprachigen Ausgabe der Briefe von B. K. Weis¹⁴. Bei den griechischen und lateinischen Autoren wird nicht immer beachtet, ob Nachdrucke vorliegen¹⁵. Die ‚Sekundärliteratur‘¹⁶ ist durchwegs korrekt zitiert; Versehen begegnen nur selten¹⁷. Es überrascht, dass die Vf. beim *LACL* nicht die 3., verbesserte Auflage (2002), bei der *RGG* die inzwischen vollständig vorliegende 4. Aufl. benutzt hat¹⁸. Das Stellenregister (S. 439-447) ist tadellos; es enthält jedoch nur Textstellen aus Julians Werken. Ein Personenregister (S. 448-449) und ein Sachregister (S. 450-456) beschließen den Band. Man mag bedauern, dass kein Register wichtiger, zum Teil intensiv diskutierter griechischer Termini beigegeben ist¹⁹. Die Gestaltung des Buches ist nicht zu beanstanden, bei den übersetzten Quellentexten werden wichtige Termini in griechischer Sprache in eckigen Klammern hinzugefügt²⁰.

Bemerkenswert finde ich, dass in einer evangelisch-theologischen Dissertation die paulinische Verfasserschaft des Epheserbriefes nicht hinterfragt wird (vgl. S. 240), auch den Kolosserbrief wird die Mehrzahl der heutigen Exegeten eher einer ‚Pauluschule‘ zuweisen (vgl. S. 169). Fehler findet man nur sehr wenige: Konstantius II. war

¹⁴ Hier zitiert in Anm. 11.

¹⁵ So ist die kritische Textausgabe der *Historiae Romanae* des Cassius Dio nicht, wie S. 407 zu lesen ist, 1955-1969 erschienen, sondern in den Jahren 1895 bis 1901.

¹⁶ Der Aufsatz von G. Schöllgen hätte noch berücksichtigt werden können: Pegasus Apostata. Zum Verständnis von »Apostasie« in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts, *JAC* 47, 2004, S. 58-80; vgl. S. 317 Anm. 137.

¹⁷ So ist S. 417 bei S. Berrens *Geschichte 185* in *Historia Einzelschriften 185* zu verbessern, S. 435 bei J. Sünskes Thompson *Historia 84* in *Historia Einzelschriften 84*, Temple 2004 ist S. 430 alphabetisch falsch eingeordnet. Es fehlen u.a. die in den Anmerkungen genannten Werke von Giebel (S. 15 Anm. 42), Heather (S. 17 Anm. 51), Kanarvogel (S. 323, Anm. 158) sowie das mehrmals zitierte Werk von R. Braun/J. Richer (Ed.), *L'empereur Julien I*, Paris 1978 (zit. S. 3 Anm. 12, S. 176 Anm. 325, S. 227 Anm. 219, S. 243 Anm. 288 und 289).

¹⁸ Vgl. etwa den Artikel *Erlösung* in der 4. Aufl., Sp. 1441-1461, bes. Abschnitt I-III mit dem S. 416 zitierten Artikel von E. Bammel aus dem 2. Band der dritten Auflage von 1958.

¹⁹ Vgl. etwa die Diskussion um *ἐπιτηδέω/ἐπιτήδευμα/ἐπιτήδευσις/ἐπιτηδειότης* (S. 269. 313). Es fehlt überraschenderweise die deutsche Übersetzung ‚Lebensführung‘ (für *ἐπιτήδευσις*) im Sachregister auf S. 453, ebenso ‚Ehrfurcht‘ auf S. 450 (für *εὐλάβεια*; vgl. S. 313-315. 323) und ‚Frömmigkeit‘ auf S. 451 (für *εὐσέβεια*; vgl. S. 7-8). *σωτήρια* sei, so die Vf. S. 184, im Begriff ‚Heil‘ fassbar (auch im Register, S. 452), doch die weiteren Bedeutungen ‚Erlösung‘, ‚Rettung‘, ‚Bewahrung‘ und ‚Befreiung‘ werden im Register nicht aufgeführt. Als zentraler Begriff für die gemeinschaftliche Verehrung der Götter gilt der Gottesdienst, griechisch u.a. *θεραπεία*, *θρησκεία*, *λατρεία* (vgl. S. 337), doch fehlt das Stichwort ‚Gottesdienst‘ auf S. 452.

²⁰ Bei Substantiven wird die nominativische Form, bei Verben die 1. Sing. Präs. wiedergegeben. Gelegentlich sind die Formen allerdings nicht korrekt. So verlangt z. B. *πνεῦμα* als Neutrum im Griechischen das Adjektiv *ἀγιοειδές*, nicht *ἀγιοειδής* (so S. 209); ‚Straflosigkeit‘ heißt im Griechischen *ἄδεια*, nicht *ἀδεία* (so S. 231); zu *σωτήρ* in Ep. 11 (S. 245) muss *ἐφορών*, nicht *ἐφορώντος* hinzugefügt werden. Es muss *ἀληθινὸν φῶς*, nicht *ἀληθινὸς φῶς* (so S. 282) heißen (vgl. Joh 1,9). Ein Adjektiv *φιλόσοφῃ* (so S. 317. 319) ist im Lidd.-Sc., 9. Aufl., 1940, Sp. 1940a nicht belegt. Der Nominativ Plural des neutrischen Substantivs *φροῦριον* heißt *φρούρια*, nicht, wie S. 193 Anm. 46, *φρούριοι*. Das ‚wahre Wissen‘ entspricht im Griechischen *ἀληθινή ἐπιστήμη*, nicht, wie S. 375 *ἀληθινῆς ἐπιστήμη*. Weitere Beispiele könnten hinzugefügt werden. Mehrmals müsste statt des Akuts der Gravis geschrieben werden, so z. B. bei *ὁδός* (S. 333), *κοινός* (S. 335), *ὀρθή* (S. 368) und *ἀνδρικός* (S. 380). Manche Vokabeln sind nicht korrekt betont, so etwa *εὐγενεία* (S. 12) statt *εὐγένεια* vgl. Lidd.-Sc., Sp. 708, *ἐλεύθερα* (S. 11) statt *ἐλευθέρια* (vgl. Lidd.-Sc., Sp. 552).

nicht kinderlos geblieben²¹. Aristophanes und Thukydides wird man noch nicht zur hellenistischen Kultur zurechnen (vgl. S. 171), und von einer „obligaten Teilnahme am Kaiserkult unter Domitian“ (so S. 298 Anm. 56) wird man kaum sprechen können²². Aurelius Victor wurde von Julian gefördert, doch für dessen Bewunderung Julians kann man sich nicht auf seine *Caesares* berufen (vgl. S. 13 Anm. 39). Ein Orakel in Didymos ist mir nicht bekannt (so S. 148) und wohl verschrieben für Didyma. August (von) Rode übersetzte bereits im Jahr 1783 den ‚Goldenen Esel‘ des Apuleius (nicht 1920, so S. 303). Zu den Übersetzungen aus dem Griechischen sei lediglich vermerkt, dass die Aorist-Form ὑπέλαβον S. 127 präsentisch wiedergegeben wird. Die Übersetzung von τὸ παρὰ θεῶ ἀπλητισμένον mit ‚was bei Gott vollendet wurde‘ (S. 109) weicht zwar stark von derjenigen J. A. Fischers ab²³, doch ein Blick in den *Clavis Patrum Apostolicorum*²⁴ zeigt, dass die Vf. korrekt übersetzt hat.

Mit althistorischer Literatur ist die Vf. weniger vertraut; so wird *Die Spätantike* von A. Demandt (S. 420) noch nach der 1. Aufl. 1989 zitiert. Zur *recusatio imperii* zitiert sie lediglich S. 357 Anm. 311 einen Aufsatz von J. Béranger aus dem Jahr 1948; vgl. hingegen neuerdings U. Huttner, *Recusatio Imperii. Ein politisches Ritual zwischen Ethik und Taktik*, Spudasmata 93, Hildesheim/New York 2004. Zum Perserkrieg, den sie (S. 154) „umstritten“ nennt, zitiert sie in Anm. 211 lediglich zwei Aufsätze von Chalmers (1960) und Wirth (1978). Bei der Reichhaltigkeit des Buches sollte gleichwohl gefragt werden, welchen Gott der Kaiser für die Menschen zu repräsentieren hat²⁵.

Eine Frage stelle ich abschließend: Der Kaiser bittet Helios um ‚das Schicksal des sanftesten Scheidens aus dem Leben zur rechten Zeit‘ (*Helios* 158B; zit. S. 79) und im autobiographischen Mythos verheißt Helios Julian „den Beistand der Götter, wenn er sich ihnen gegenüber fromm ... verhält“ (233C; zit. S. 238). Und schon im Jahr 359 rechnete Julian mit dem ‚Beistand des Gottes‘ (ep. 14 [385C]; zit. S. 358), was in der Rückschau Julians sich auch bewahrheitete. Rechnete der Kaiser fest mit diesem Beistand Gottes bzw. der Götter für den Perserkrieg, als er am 5. März 363 von Antiocheia aus aufbrach? Verlieh ihm dies gar die – subjektive – Sicherheit gegen die Bedenken, die auch die Julian freundlichen Quellen nicht verschweigen? Der letzte von ihm erhaltene Brief gibt darauf keine Antwort; er spricht allerdings von günstigen Vorzeichen der Opfer (ep. 98 = Weis, Nr. 24, 401B). Ob er bis zuletzt auf die Hilfe der Götter hoffte? Der Ausspruch, den Philostorgios in seiner Kirchengeschichte (VII 15, ed. J. Bidez/F. Winkelmann, GCS, 3. Aufl., Berlin 1981, S. 102-103) dem sterbenden Julian in den Mund legt, ist ja, wie wir seit langem wissen, eine hübsch erfundene, aber gleichzeitig böse Verunglimpfung des toten Kaisers und Christenhassers²⁶.

²¹ S. 1 sowie S. 359; vgl. schon meine in Anm. 1 genannte Besprechung S. 43 Anm. 33.

²² Die Anmerkung fügt sich schlecht zum Haupttext auf S. 298.

²³ J. A. Fischer (Hg.), *Die Apostolischen Väter*. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert, *Schriften des Urchristentums I*, 7. Aufl., Darmstadt 1976, S. 159 (was bei Gott bereitet war).

²⁴ Hg. v. H. Kraft, Darmstadt 1963, S. 47-48, s.v. ἀπαρτίζω.

²⁵ Vgl. S. 364-365: „Der Kaiser hat, mit anderen Worten, für die Menschen *Gott zu repräsentieren*“ (im Original kursiv). Zur Vorstellung von Gott bzw. Göttern bei Julian vgl. bereits S. 70-78.

²⁶ Vgl. den immer noch lesenswerten Aufsatz von Th. Büttner-Wobst, *Der Tod des Kaisers Julian*, *Philologus* 51, 1892, S. 561-580, wieder abgedruckt in: R. Klein (Hg.), *Julian Apostata*, WdF 509, Darmstadt 1978, S. 24-47, hier S. 33-37.