

# Sonne, Kosmos, Rom

Kaiser Julian,  
Hymnos auf den König Helios

*Scripta Antiquitatis Posterioris*  
*ad Ethicam RELigionemque pertinentia*  
*XL*

---

**Mohr Siebeck**

# SAPERE

Scripta Antiquitatis Posterioris  
ad Ethicam RELigionemque pertinentia

Schriften der späteren Antike  
zu ethischen und religiösen Fragen

Herausgegeben von  
der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen

Verantwortliche Editoren  
Reinhard Feldmeier, Rainer Hirsch-Luipold,  
Heinz-Günther Nesselrath

unter der Mitarbeit von  
Simone Seibert und Andrea Villani

Band XL





# Sonne, Kosmos, Rom

Kaiser Julian, Hymnos auf den König Helios

eingeleitet, übersetzt und  
mit interpretierenden Essays versehen von

Franco Ferrari, Martin Hose, Stefan Rebenich,  
Adolf Martin Ritter, Michael Schramm,  
Ilinca Tanaseanu-Döbler

herausgegeben von

Michael Schramm

Mohr Siebeck

SAPERE ist ein Forschungsvorhaben der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen im Rahmen des Akademienprogramms der Union der Deutschen Akademien der Wissenschaften.

ISBN 978-3-16-157543-3 / eISBN 978-3-16-161371-5  
DOI 10.1628/978-3-16-161371-5

ISSN 1611-5945 / eISSN 2569-4340 (SAPERE. Scripta antiquitatis posterioris ad ethicam religionemque pertinentia)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2022 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohrsiebeck.com](http://www.mohrsiebeck.com)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Der Band wurde vonseiten des Herausbergremiums von Heinz-Günther Nesselrath betreut und von Marius Pfeifer und Andrea Villani in der SAPERE-Arbeitsstelle in Göttingen gesetzt. Druck von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier, gebunden von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier.

Printed in Germany.

## SAPERE

Griechische und lateinische Texte der späteren Antike (1.–4. Jh. n. Chr.) haben lange Zeit gegenüber den sogenannten ‚klassischen‘ Epochen im Schatten gestanden. Dabei haben die ersten vier nachchristlichen Jahrhunderte im griechischen wie im lateinischen Bereich eine Fülle von Werken zu philosophischen, ethischen und religiösen Fragen hervorgebracht, die sich ihre Aktualität bis heute bewahrt haben. Die – seit Beginn des Jahres 2009 von der Union der deutschen Akademien der Wissenschaften geförderte – Reihe SAPERE (Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia, „Schriften der späteren Antike zu ethischen und religiösen Fragen“) hat sich zur Aufgabe gemacht, gerade solche Texte über eine neuartige Verbindung von Edition, Übersetzung und interdisziplinärer Kommentierung in Essayform zu erschließen.

Der Name SAPERE knüpft bewusst an die unterschiedlichen Konnotationen des lateinischen Verbs an. Neben der intellektuellen Dimension (die Kant in der Übersetzung von *sapere aude*, „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen“, zum Wahlspruch der Aufklärung gemacht hat), soll auch die sinnliche des ‚Schmeckens‘ zu ihrem Recht kommen: Einerseits sollen wichtige Quellentexte für den Diskurs in verschiedenen Disziplinen (Theologie und Religionswissenschaft, Philologie, Philosophie, Geschichte, Archäologie ...) aufbereitet, andererseits aber Leserinnen und Leser auch ‚auf den Geschmack‘ der behandelten Texte gebracht werden. Deshalb wird die sorgfältige wissenschaftliche Untersuchung der Texte, die in den Essays aus unterschiedlichen Fachperspektiven beleuchtet werden, verbunden mit einer sprachlichen Präsentation, welche die geistesgeschichtliche Relevanz im Blick behält und die antiken Autoren zugleich als Gesprächspartner in gegenwärtigen Fragestellungen zur Geltung bringt.



## Vorwort zu diesem Band

Wer von Kaiser Julians *Hymnos auf König Helios*, vielleicht aus neopaganer Perspektive, ein römisches Sonnengebete erwartet, wird von diesem Text enttäuscht sein. Geht es darin doch nicht um esoterische Praktiken und persönliche Sonnenanbetung (letzteres höchstens am Rande), sondern, wie der Titel dieses Bandes andeutet, um Politik im Zeichen des Sonnengotts. Spätestens seitdem Kaiser Aurelian seinem persönlichen Schutzgott Sol Invictus im Jahre 274 einen Tempel in Rom errichtet und alle vier Jahre wiederholte Zirkusfestspiele ausgerichtet hatte, galt der Sonnengott als „Herr des Römischen Reiches“ und seine Verehrung als Staatskult. Und auch Konstantin der Große ließ sich noch zu einer Zeit, als er die Wende zum Christentum längst eingeleitet hatte, in Anlehnung an Sol darstellen: Beispielsweise wurde in dem 324 zur neuen Reichshauptstadt erhobenen Konstantinopel eine Kolossalstatue von ihm aufgestellt, die ihn in Gestalt des Sol mit einer siebenstrahligen Krone auf dem Kopf zeigte. Das muss nicht als persönliches Bekenntnis zu Sol, sondern in einer Linie mit seiner traditionellen imperialen Funktion verstanden werden, das auch einen zeitgenössischen Christen nicht zu irritieren brauchte, da für ihn ja Christus die „wahre Sonne“ war. Die Kolossalstatue wäre also doppelt konnotiert, sowohl christlich als auch pagan, ein Verfahren, das Konstantin auch sonst gerne anwandte, um sowohl Christen als auch Altgläubige anzusprechen.

Julian wechselte nun als einziger römischer Kaiser vom Christentum zum Heidentum und versuchte, die Konstantinische Wende rückgängig zu machen, wofür er auch wieder stärker auf die imperiale Tradition der Sonnenverehrung setzte. Der *Hymnos auf König Helios* entfaltet daher in philosophischer Manier die kosmische, aber auch die politische Dimension des Helios. Implizit steht der Text so im Kontext von Julians Auseinandersetzung mit Konstantin und mit dem Christentum, indem er gewissermaßen dessen anti-christliche politisch-administrative Maßnahmen, nachdem er 361 Alleinherrscher geworden war, theoretisch-ideologisch begründet. Mit dieser Intention steht dieses Werk in einer Reihe mit anderen Schriften des Kaisers, u.a. seiner Invektive *Gegen den Kyniker Herakleios*, der bereits der Band SAPERE XXXIX gewidmet ist, dem einem halben Jahr früher entstandenen *Hymnos auf die Göttermutter* oder der Streitschrift *Gegen die Galiläer*, an der Julian zeitgleich zum *Helios-Hymnos* im Winter 362/63 und ein halbes Jahr vor seinem überraschenden Tod arbeitete und in der er die großangelegte theologisch-philosophische Widerlegung



des Christentums, seiner Dogmatik, Bibelexegese und seiner praktischen Theologie, betrieb.

Aufgrund der Polyphonie des Textes und der historischen und geistesgeschichtlichen Bedeutung seines Autors eignet sich das SAPERE-Format in besonderer Weise dazu, den Text neu mit einer zweisprachigen, mit umfangreichen Anmerkungen versehenen Ausgabe zu erschließen (die letzte deutsche Übersetzung des Textes stammt von 1908, der letzte – italienische – Kommentar von 2011) und in Essays renommierter Gelehrter unter verschiedenen fachlichen Perspektiven zu interpretieren und einzuordnen. Dazu gibt gerade die in den letzten beiden Jahrzehnten stark angewachsene Julian-Forschung Anlass, die den *Helios-Hymnos* zu Recht als fundamental für das Verständnis von Julians Religionspolitik und seinem Herrschaftsanspruch erkannt hat.

Umso dankbarer bin ich den SAPERE-Herausgebern Reinhard Feldmeier, Rainer Hirsch-Luipold und Heinz-Günther Nesselrath, dass sie mich mit der Herausgabe dieses Textes betraut haben. Von 2015 bis 2019 hatte ich mich im Rahmen eines von der DFG geförderten Projekts mit dem Titel „Kaiser Julian ‚Apostatas‘ Religionsphilosophie: Einleitung, Übersetzung und Kommentar zu den Hymnen ‚Auf König Helios‘ (Or. 11 [4] Bidez) und ‚Auf die Göttermutter‘ (Or. 8 [5] Bidez)“ u. a. mit diesem Text beschäftigt. Die hier vorliegende zweisprachige kommentierte Ausgabe stellt einen Teil der Ergebnisse dieser Arbeit vor, für deren Ermöglichung ich der DFG zu großem Dank verpflichtet bin. Eine Monographie zum *Hymnos auf die Göttermutter* folgt demnächst.

Der vorliegende Band gibt zunächst einen einführenden Überblick über die Situierung und Datierung des Textes, zu seinem intellektuellen Hintergrund (etwa zu seinem Verhältnis zum Mithraismus und zum Christentum), zu Gattung, Adressat und Aufbau der Schrift und schließlich zu ihrer Wirkungs-, Überlieferungs- und Editions-geschichte und zur Konstitution des vorliegenden Textes. Auf Text und Übersetzung mit den Anmerkungen zur Übersetzung folgen sechs Essays, die den Text näher aus philosophischer, religionswissenschaftlicher, althistorischer, patristischer und literaturwissenschaftlicher Perspektive betrachten.

Im ersten Essay zeichnet Franco Ferrari die Vorgeschichte und Quellen von Julians Solartheologie im antiken Platonismus nach, ausgehend vom berühmten Sonnengleichnis in Platons *Politeia* über seine Rezeption bei den Mittelplatonikern, insbesondere bei Plutarch, Alkinoos und Philon von Alexandria, und in den *Chaldäischen Orakeln* bis hin zu den Neuplatonikern Plotin, Porphyrios und Jamblich. Ferrari zeigt, dass Julians Helios-Theologie auf der platonischen Lichtmetaphysik fußt, die das Prinzip der Wirklichkeit als Quelle des intelligiblen Lichts ansieht bzw. – bei Plotin – sogar selbst zum Licht wird, das dem intelligiblen Licht vorausgeht. Weiter legt er dar, dass Julians König Helios Vorläufer in den ihm durch Jamblich

bzw. seine Schüler vermittelten *Chaldäischen Orakeln* und ihrer monistischen Ontologie hatte, welche die dreigeteilte Wirklichkeit als Emanation des generativen ersten Prinzips verstand.

Mein Beitrag rekonstruiert detailliert die in den verschiedenen Schriften, insbesondere in den beiden Hymnen Julians zugrundeliegende Theologie und versucht zu zeigen, dass es bei Julian – trotz der offenkundigen Differenzen der Göttersysteme in den verschiedenen Schriften – ein kohärentes einheitliches Göttersystem gibt, das in der Theologie Jamblichs gründet und das durch verschiedene Hierarchien und triadische Strukturen geprägt ist. Trotz der Abhängigkeit von Jamblich zeigt sich die Originalität des Göttersystems im *Helios-Hymnos* in Julians Fokussierung auf die Hauptgottheiten Roms, worin sich die genuin imperiale Signatur des Textes und seine Funktion manifestiert, die Politik und das Herrschaftsverständnis des Kaisers zu legitimieren.

Ilinca Tanaseanu-Döbler untersucht die Selbstinszenierungen des Kaisers als religiösem Subjekt in seiner Rede *Gegen den Kyniker Herakleios* und den *Hymnen auf die Göttermutter* und *auf König Helios*. Sie zeigt, dass Julian allgemein eine starke Asymmetrie zwischen dem auf göttliche Hilfe angewiesenen Menschen und den übermächtigen, gütigen Göttern annimmt, und stellt detailliert dar, wie und zu welchen Gottheiten sich Julian in den verschiedenen Schriften in Beziehung setzt. Außerdem zeigt sie auf, welche Rollen als religiöser Akteur Julian in den einzelnen Schriften einnimmt und wie er sie jeweils gewichtet, sei es als Philosoph und Theologe, sei es als Myste, sei es als Gesandter der Götter, der mit seiner religiösen Expertise sein Sendungsbewusstsein als Kaiser begründet, sei es schließlich als Konvertit und mögliches Vorbild für weitere Konversionen zu den griechisch-römischen Göttern.

Als Beitrag zu Julians Religionspolitik wertet Stefan Rebenich den *Helios-Hymnos*, indem er Julians Heliostheologie als Antwort auf die Konstantinische Wende und die prokonstantinische Herrschertheologie des Eusebios von Caesarea interpretiert, welche die irdische Monarchie als Abbild der kosmischen deutete und die Julian übernahm, allerdings mit dem zentralen Unterschied, dass er die Mittlerrolle anstatt mit Christus mit Helios besetzte. Rebenich weist nach, dass Julian sein persönliches Bekenntnis zu Helios, anders als in christlichen Gemeinschaften üblich, für seine Untertanen als nicht verpflichtend ansah, wenngleich er mit seiner Darlegung insbesondere die intellektuellen und administrativen Eliten des Reiches ansprechen wollte und sich auch einzelne epigraphische Zeugnisse finden, die zeigen, dass in einigen Städten und Provinzen die Heliosverehrung des Kaisers positiv zur Kenntnis genommen wurde.

Der Frage, inwieweit die Theologie des *Helios-Hymnos* zu Julians Auseinandersetzung mit dem Christentum beiträgt, geht Adolf Martin Ritter in seinem Beitrag nach. Dazu skizziert er zunächst Julians Beziehung zum

Christentum, das er durch Verachtung und Hass geprägt sieht, und seine Beziehung zu Helios sowie allgemein das Verhältnis des Christentums zur antiken Heliolatrie. Er argumentiert gegen einige vermeintliche Parallelen zwischen dem *Helios-Hymnos* und dem Christentum (z.B. hinsichtlich der Mittlerrolle Christi bzw. des Helios) und kommt zu dem Ergebnis, dass der *Helios-Hymnos* zwar keine Auseinandersetzung mit dem Christentum darstellt, wohl aber eine Reaktion darauf und ein Gegenmodell zu ihm, etwa mit Asklepios, den Julian als universalen Heilsbringer und Gegenfigur zu Christus konzipiert hat.

Die im Titel des *Helios-Hymnos* ausgedrückte literarische Gattungszuschreibung als Prosa-Hymnos problematisiert Martin Hose, indem er den Text in die Geschichte der kaiserzeitlichen Hymnenliteratur einordnet. Er zeigt, ausgehend von Beispielen kaiserzeitlicher Prosa-Hymnen und Rhetoriktheorie (z. B. Menander Rhetor), dass der Prosa-Hymnos in der Kaiserzeit nicht als Untertyp der Gattung „Hymnos“, sondern als epideiktische Rede verstanden wurde. Vor diesem allgemeineren literaturwissenschaftlichen Hintergrund analysiert er die rhetorischen Merkmale und Strategien, den Adressatenkreis und den Aufbau des *Helios-Hymnos* als panegyrischer Rede in der Tradition des Aelius Aristides und der Reden in Platons *Symposion*.

Abschließend möchte ich mich sehr herzlich bei der SAPERE-Arbeitsstelle, besonders Simone Seibert und Andrea Villani, für die gewissenhafte Betreuung dieses Projekts und umsichtige Vorbereitung dieses Bandes zum Druck bedanken. Widmen möchte ich meine Beiträge dem Andenken meines Vaters Michael Schramm (1932–2013), dem ich mehr verdanke, als hier angemessen ausgedrückt werden kann.

Göttingen, im September 2021

Michael Schramm

# Inhaltsverzeichnis

SAPERE . . . . .	V
Vorwort zum Band . . . . .	VII

## A. Einführung

Einführung in die Schrift ( <i>Michael Schramm</i> ) . . . . .	3
1. Situierung und Datierung . . . . .	4
2. Der intellektuelle Hintergrund . . . . .	6
3. Gattung, Adressat und Aufbau der Schrift . . . . .	9
4. Zu Wirkungs-, Überlieferungs- und Editionsgeschichte des <i>Helios-Hymnos</i> . . . . .	18
5. Zum Text . . . . .	20

## B. Text, Übersetzung und Anmerkungen

Ιουλιανῶ Ἀυτοκράτορος εἰς τὸν βασιλέα Ἥλιον ( <i>Text und Übersetzung von Michael Schramm</i> ) . . . . .	24
Anmerkungen zur Übersetzung ( <i>Michael Schramm</i> ) . . . . .	72

## C. Essays

Solartheologie und Lichtmetaphysik im vorjulianischen Platonismus ( <i>Franco Ferrari</i> ) . . . . .	105
1. Einleitung . . . . .	105
2. Das Sonnengleichnis in Platons <i>Politeia</i> . . . . .	106
3. Plutarch und der Mittelplatonismus . . . . .	112
4. Das metaphysische und das rituelle Licht in den <i>Chaldäischen Orakeln</i> . . . . .	118
5. Zwischen Sonne und Licht: die Natur (und die Aporie) des Prinzips bei Plotin . . . . .	122
6. Nach Plotin . . . . .	126
7. Schlussbetrachtungen . . . . .	130
Julians Götter: Der <i>Helios-Hymnos</i> und die neuplatonische Theologie ( <i>Michael Schramm</i> ) . . . . .	133
1. Die drei Könige und die drei Welten . . . . .	134
2. Das erste Prinzip: das Eine-Gute und die noetische Welt . . . . .	136
3. Das zweite Prinzip: König Helios und die noerische Welt . . . . .	138
4. Die Vielheit der noerischen Götter und die sichtbare Welt . . . . .	150
5. Die sublunare Welt und ihre Demiurgie . . . . .	159
6. Fazit . . . . .	166

Theologe, Myste, Gesandter der Götter: Kaiser Julians Selbstinszenierungen als religiöses Subjekt ( <i>Ilinca Tanaseanu-Döbler</i> ) . . . . .	167
1. Einleitung . . . . .	167
2. Die religiösen <i>personae</i> Julians in der <i>Rede gegen Herakleios</i> . . . . .	169
3. Die <i>Rede auf die Göttermutter</i> . . . . .	182
4. Der <i>Helios-Hymnos</i> . . . . .	190
5. Schlussbetrachtung . . . . .	204
Der <i>Helios-Hymnos</i> als Beitrag zu Julians Religionspolitik: Herrschaftsrepräsentation und pagane Reaktion ( <i>Stefan Rebenich</i> ) . . . . .	211
1. Zur Einleitung . . . . .	211
2. Voraussetzungen . . . . .	212
2.1. Die Christianisierung der Monarchie durch Konstantin . . . . .	212
2.2. Die theologische Begründung einer christlichen Monarchie durch Eusebios von Caesarea . . . . .	214
3. Julians Religionspolitik als Antwort auf die „Konstantinische Wende“ . . . . .	215
4. Julians Heliomanie: Persönliche Theologie oder imperiale Religion? . . . . .	220
5. Zusammenfassung . . . . .	231
Julians Helios-Theologie in Auseinandersetzung mit dem Christentum ( <i>Adolf Martin Ritter</i> ) . . . . .	233
1. Julians Beziehung zum Christentum . . . . .	233
2. Julians Beziehung zu Helios . . . . .	238
3. Das Verhältnis des Christentums zur antiken Heliolatrie . . . . .	241
4. Julians Helios-Theologie in Auseinandersetzung mit dem Christentum (nach dem <i>Helios-Hymnos</i> ) . . . . .	244
4.1. Asklepios vs. Christus . . . . .	244
4.2. Die Lichtvision des jugendlichen Julian – ein zweites „Damaskus“? . . . . .	248
4.3. „Mittlerschaft“ (μεσότης) . . . . .	249
4.4. Der <i>Helios-Hymnos</i> – eine „Weihnachtspredigt“? . . . . .	250
4.5. <i>Ep.</i> 111 als Orientierung . . . . .	252
5. Fazit . . . . .	253
Der <i>Helios-Hymnos</i> im Kontext der kaiserzeitlichen Hymnenliteratur ( <i>Martin Hose</i> ) . . . . .	255

## D. Anhang

I. Literaturverzeichnis . . . . .	271
1. Abkürzungen . . . . .	271
2. Ausgaben, Kommentare und Übersetzungen . . . . .	271
3. Sekundärliteratur (und Ausgaben anderer Autoren) . . . . .	272
4. Abbildungsnachweis . . . . .	277
II. Indices ( <i>Andrea Villani</i> ) . . . . .	279
1. Stellenregister (in Auswahl) . . . . .	279
2. Namens- und Sachregister . . . . .	287
III. Die Autoren dieses Bandes . . . . .	297

## *A. Einführung*



# Einführung in die Schrift

*Michael Schramm*

Ich bin ein Gefolgsmann des Königs Helios. [...] Von Kindheit an war mir ein gewaltiges Sehnen nach den Strahlen des Gottes angeboren, und angesichts des ätherischen Lichts geriet ich in meinem Geist von frühester Jugend an tatsächlich so völlig außer mich, dass ich nicht nur gebannt den Blick auf ihn zu richten begehrte, sondern dass ich auch, wenn ich einmal des Nachts bei wolkenlosem, klarem Himmel spazieren ging, plötzlich alles vergaß und meine ganze Aufmerksamkeit den himmlischen Schönheiten widmete, ohne zu hören, ob jemand etwas zu mir sagte, oder darauf zu achten, was ich selbst tat. Und ich stand im Ruf, an ihnen allzu interessiert zu sein und mich zu sehr mit ihnen zu beschäftigen, und man hielt mich schon für einen Sterndeuter, als ich gerade erst einen Bart bekam.<sup>1</sup>

Dieses Fest [sc. das Fest des Helios] noch oft zu lobpreisen und zu feiern, das mögen mir die königlichen Götter gewähren, vor (allen) anderen der König des Alls, Helios selbst, der [...] für das ganze Menschengeschlecht und besonders für unsere Stadt sorgt, wie er ja auch unserer Seele von Ewigkeit an Existenz gegeben und sie zu seinem Gefolge bestimmt hat. Das also [...] möge er uns geben und ferner der Stadt als ganzer die ewige Dauer, soweit möglich, mit Wohlwollen schenken und bewahren, uns aber möge er geben, die menschlichen und göttlichen Dinge gut zu versehen, solange er uns zu leben gestattet; zu leben und Bürger in diesem Leben zu sein möge er uns geben, solange es ihm selbst lieb, für uns geraten und für den römischen Staat nützlich ist.<sup>2</sup>

Vom jugendlichen Sterndeuter zum Kaiser und Christengegner: Anfang und Ende des *Hymnos auf König Helios*, verfasst zum Geburtsfest des Sol Invictus am 25.12.362, parallel zum Weihnachtsfest der Christen,<sup>3</sup> markieren den großen Spannungsbogen des Lebens von Flavius Claudius Iulianus (331/2–363), des ersten und einzigen römischen Kaisers (Regierungszeit 361–363), der nach der Konstantinischen Wende persönlich sich vom Christentum abwandte und zur griechisch-römischen Religion zurückkehrte und reichsweit das mittlerweile dominierende Christentum zurückdrängen wollte.<sup>4</sup> Umso wichtiger ist ihm in seinem Hymnos, seine lebenslange Gefolgschaft an Helios zu betonen. Sein abschließender Wunsch,

---

<sup>1</sup> In *Sol.* 1, 130B4–131A1.

<sup>2</sup> In *Sol.* 43, 156C5–7; 157A4–B6.

<sup>3</sup> Zur Parallelität des Sol Invictus- und des Weihnachtsfestes vgl. WALLRAFF 2001, 201 und den Beitrag von Adolf Martin Ritter in diesem Band, S. 243 sowie 250–252 (gegen die in der Forschung gelegentlich zu findende Klassifizierung des *Helios-Hymnos* als „Weihnachtspredigt“).

<sup>4</sup> Auf eine ausführliche Darstellung seines Lebens und Werks wird verzichtet. Diese findet sich in NESSELRATH 2021, 4–51.



noch oft das Fest des Helios feiern zu können, wurde ihm freilich nicht gewährt, denn am 26. Juni 363 ist Julian auf seinem Feldzug gegen die Perser gefallen.

## 1. Situierung und Datierung

Es ist eine beliebte Frage, ob Julians religionspolitische Wende vom Christentum zum griechisch-römischen Polytheismus die Idee eines romantischen Schwärmers war, die von vornherein zum Scheitern verurteilt war,<sup>5</sup> oder ob sie die Weltgeschichte verändert hätte, wenn er nicht nur knapp 20 Monate, sondern wie sein bekämpfter Gegner Konstantin über 30 Jahre regiert hätte.<sup>6</sup> Von allen Aufgaben, die Julian nach dem Tod seines Vorgängers Constantius am 3. November 361 als neuer alleiniger Augustus zu versehen hatte, legte er besonderes Gewicht auf das Amt des *pontifex maximus*. Diesem Amt, das alle Kaiser seit Augustus innehatten, das allerdings mit der zunehmenden Christianisierung des Reiches seine Bedeutung verloren hatte, wollte er wieder die alte Bedeutung und Funktion als oberster Wächter der alten Götterkulte verleihen.<sup>7</sup> Dazu versuchte er – neben dezidiert anti-christlichen Maßnahmen, wie dem berühmten Rhetoredikt vom 17. Juni 362, mit dem christlichen Lehrern faktisch der Unterricht klassischer griechischer Literatur verboten wurde<sup>8</sup> – die alten paganen Kulte wiederzubeleben; dazu ließ er ihre zerstörten Tempel wiederaufbauen und ihre Priester wiedereinstellen.<sup>9</sup>

Darüber hinaus flankierte er seinen neuen religionspolitischen Kurs aber auch publizistisch mit zahlreichen Briefen, in denen er das Christentum kritisierte und für die alte Religion warb; vor allem aber mit seinen beiden Prosahymnen, nämlich *Auf die Göttermutter* und *Auf König Helios*, und mit seiner philosophischen Polemik *Gegen die Galiläer* (*Contra Galilaeos*), wie er die Christen nannte. Chronologisch ist der *Göttermutter-Hymnos* der früheste dieser drei Texte, der zur Feier der Magna Mater und des At-

<sup>5</sup> Als Romantiker wurde er besonders im 19. Jh. gezeichnet; man denke besonders an David Friedrich Strauß' Monographie von 1847 mit dem Titel *Der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren oder Julian der Abtrünnige* oder Gedichte Eichendorffs mit Julian als Protagonisten (vgl. ROSEN 2006, 432f.).

<sup>6</sup> So bereits Jacob Burckhardt in einer Vorlesung der 1870er Jahre (vgl. ROSEN 2006, 435 mit Anm. 53) und DEMANDT 1989, 109. Zu den Neuerscheinungen der letzten 20 Jahre, in denen Julian vermehrt wissenschaftliche Aufmerksamkeit erfahren hat, vgl. DE VITA 2015.

<sup>7</sup> Zu seinem Amtsverständnis als *pontifex maximus* siehe auch TANASEANU-DÖBLER 2008, 141–150.

<sup>8</sup> Zum Umfang und zur Bedeutung dieses Edikts vgl. VÖSSING 2020; zum Forschungsüberblick G. A. CECCONI, „Giuliano, la scuola, i cristiani: note sul dibattito recente“, in: MARCONE 2015, 204–222.

<sup>9</sup> Zu Julians Religionspolitik siehe ausführlich WIEMER 2020, außerdem SCHRAMM 2019, 451–454.

tis, den sog. Hilarien, zwischen dem 21. und 27. März 362 geschrieben ist. Der *Helios-Hymnos* ist etwa zeitgleich mit der Schrift *Contra Galilaeos* verfasst, an der Julian den Winter 362/63 über lange und sorgfältig gearbeitet haben soll.<sup>10</sup> Den *Göttermutter-Hymnos* will er hingegen in einer Nacht und den *Helios-Hymnos* in drei Nächten geschrieben haben.<sup>11</sup> Diesen hat er nur wenige Tage nach seiner Satire *Symposion oder Kronia* oder auch *Caesares* geschrieben und vor seiner vermutlich zwischen Mitte Januar und Mitte Februar, also vor seinem Aufbruch nach Persien am 5. März 363 entstandenen Satire *Misopogon*. Diese Texte sind allesamt während Julians Aufenthalt in Antiochia entstanden und von den religionspolitisch motivierten Querelen mit der christlich dominierten Stadt geprägt, die gewissermaßen einen – allerdings gescheiterten – „Stresstest“ für sein religionspolitisches Programm darstellten.<sup>12</sup>

Während Julian mit *Contra Galilaeos* ausführlich in drei Büchern philosophische Einwände gegen die christliche Theologie formulierte (z.B. gegen die Inkarnation Gottes in Christus oder die Trinitätslehre) und dazu die christliche Bibelexegese kritisierte, versuchte er in den Hymnen mit der Göttermutter und Helios zwei für ihn zentrale pagane Gottheiten und deren Kulte zu propagieren und damit eine eigene philosophische Theologie zu formulieren. Dass er eine klare Affinität gerade zu diesen beiden Gottheiten hatte, wird besonders in den beiden abschließenden Gebeten deutlich, in denen er sie um ein gutes Leben und Sterben und den Aufstieg zu ihnen nach dem Tode bittet (*In Matr.* 20, 180B4–C3; *In Sol.* 44, 158B3–C2); im *Helios-Hymnos* außerdem in der eingangs zitierten autobiographischen Versicherung, von frühester Jugend ein Anhänger des Helios gewesen zu sein (1, 130B4–131A3).<sup>13</sup>

Darüber hinaus weist er diesen beiden Gottheiten eine große politische Bedeutung zu, was er in beiden Hymnen durch die Schilderung historischer Begebenheiten zu belegen sucht, durch die die starke Verankerung dieser beiden Götter in Rom klar wird.<sup>14</sup> Schließlich bittet er beide auch für das Glück und den ewigen Bestand Roms (*In Matr.* 20, 180B2–4; *In Sol.* 43, 157A8–B3), die Göttermutter außerdem dafür, dass sie Rom die Fähigkeit verleihe, „den Schandfleck des Christentums von sich abzustreifen“

<sup>10</sup> Vgl. *Lib. Or.* 18,178; NESSELRATH 2021, 45.

<sup>11</sup> *In Matr.* 19, 178D6–7; *In Sol.* 44, 157B7–C2. Nicht klar ist, ob diese Angaben zutreffen – tatsächlich konnte Julian seine literarischen Werke nur nebenbei verfassen – oder ob es sich um eine Selbststilisierung handelt (vgl. Anm. 332 zur Übersetzung).

<sup>12</sup> Siehe hierzu MARCONE 2020, 340–342; WIEMER 2020, 222–224; NESSELRATH 2021, 25–27.

<sup>13</sup> Siehe hierzu die Beiträge von Adolf Martin Ritter, S. 238–241 und Ilinca Tanaseanu-Döbler S. 190–194 in diesem Band.

<sup>14</sup> Das ist im *Göttermutter-Hymnos* die lange, schriftstellerisch ausgefeilte Schilderung der Einführung der Göttermutterstatue in Rom unter Beteiligung der Claudia Quinta (*In Matr.* 2) und im *Helios-Hymnos* die abschließende Darlegung der besonderen Beziehung Roms zu Helios (*In Sol.* 40–42).

(*In Matr.* 20, 180B1f.). Der historische Hintergrund der politischen Bedeutung des Helios und der Göttermutter für Julian liegt auf der Hand: Helios bzw. der Sol Invictus ist spätestens seit dem 2. Jh. n. Chr. der Schutzgott des Kaisers; und der Kult der Kybele, mit der die Göttermutter identifiziert wurde, wurde seit der Antoninenzeit als kaiserlicher Kult durchgeführt, durch den die Gläubigen ihre Loyalität zum Kaiser dokumentierten.<sup>15</sup> So dürften Helios und die Göttermutter für Julian, der in Konkurrenz zum Christentum auf eine Reform des paganen Priestertums und die Einführung einer reichsweiten Priesterhierarchie mit sich selbst als *pontifex maximus* an der Spitze abzielte,<sup>16</sup> die beiden geeigneten Gottheiten dargestellt haben, um als paganes Gegenmodell zu Christus und der Gottesmutter Maria zu fungieren.<sup>17</sup>

## 2. Der intellektuelle Hintergrund

Der intellektuelle Hintergrund der beiden Hymnen ist die neuplatonische Religionsphilosophie des Syrers Jamblich, der mit seiner Idee, die theoretische Theologie und die praktische Religionsausübung (die sog. Theurgie) miteinander zu verbinden, den gesamten folgenden Neuplatonismus (besonders Proklos) prägte. So geht der *Helios-Hymnos* nach Julians eigenem Bekunden unmittelbar auf einen bzw. mehrere verlorene Texte Jamblichs zurück, die er aus dem Gedächtnis exzerpiert haben will,<sup>18</sup> und auch der *Göttermutter-Hymnos* weist einen jamblicheischen Hintergrund auf.<sup>19</sup> Allerdings wird weder Helios im *Göttermutter-Hymnos* noch die Göttermutter im *Helios-Hymnos* explizit genannt, so dass es nicht ganz klar ist, ob bzw. wie sich die Göttersysteme der beiden Hymnen widerspruchlos in ein einziges Göttersystem integrieren lassen<sup>20</sup> und ob bzw. wie dieses mit dem fundamentalen philosophischen Monotheismus der Neuplatoniker zu vereinbaren ist.<sup>21</sup>

<sup>15</sup> Vgl. SMITH 1995, 114 mit Anm. 5.

<sup>16</sup> Siehe hierzu den Beitrag von Stefan Rebenich, S. 218–220 und 225 in diesem Band.

<sup>17</sup> Vgl. DE VITA 2011, 152. 161. 165 und Dies. 2020, 51–58. Freilich scheint die Rolle des *alter Christus* im *Helios-Hymnos* im engeren Sinne auf den Aspekt des Asklepios beschränkt zu sein (vgl. den Beitrag von Michael Schramm in diesem Band, S. 164 und den Beitrag von Adolf Martin Ritter, S. 244–248).

<sup>18</sup> Vgl. *In Sol.* 26, 146A3–5; 34, 150D1f.; 44, 157C4–7 und die Anm. 193 zur Übersetzung.

<sup>19</sup> Das könnte Jamblichs Kommentar zu den *Chaldäischen Orakeln* sein, mit denen alle Ausführungen des *Göttermutter-Hymnos* in Übereinstimmung stehen müssen (*In Matr.* 3, 162C6–D2, vgl. PENATI 1983, DE VITA 2011, 155).

<sup>20</sup> Eine Integration bejaht OPSOMER 2008, 155f.; MASTROCINQUE 2011, 18 verneint diese. Siehe auch den Beitrag von Michael Schramm in diesem Band.

<sup>21</sup> Zur philosophischen Tradition der Solartheologie siehe den Beitrag von Franco Ferrari in diesem Band.

In der Forschung wird der *Helios-Hymnos* häufig mit Blick auf die Bedeutung des Mithraismus für ihn behandelt. Explizit wird Mithras im Text nur einmal genannt, nämlich wenn Julian davon spricht, dass „wir auch den Mithras verehren und für Helios alle vier Jahre Festspiele durchführen“ (*In Sol.* 41, 155B2–4); gemeint sind die Zirkusfestspiele zu Ehren des Sol Invictus, die Kaiser Aurelian 274 in Rom eingeführt hatte.<sup>22</sup> Außerdem spricht Julian von „Beweisen“ bei sich „zu Hause“ für seine Helios-Anhängerschaft (*In Sol.* 1, 130C2), wobei es sich um ein Mithräum in seinem Palast in Konstantinopel handeln könnte.<sup>23</sup> Daraus kann man mit einiger Wahrscheinlichkeit schließen, dass Julian vermutlich in den Mithras-kult initiiert war, nicht aber, dass Mithras eine zentrale Stelle im *Helios-Hymnos* einnahm.<sup>24</sup> Die genannte Erwähnung des Mithras geschieht eher beiläufig, im Zentrum des Textes steht vielmehr eindeutig Helios.

Jedoch kann sich die Forschungsmeinung, wonach der *Helios-Hymnos* vom Mithraismus beeinflusst sei, darauf berufen, dass es in der Spätantike anscheinend keine ganz klare Trennung zwischen Mithras, Helios und Sol Invictus gegeben hat.<sup>25</sup> Mithras war der persische Name des Helios,<sup>26</sup> des römischen Sol, und *Invictus* war zugleich das Attribut des Sol und des Mithras.<sup>27</sup> Viele Mithräen waren dem „Sol Mithras“ oder dem „Helios Mithras“ geweiht, wobei dann jedoch zwei und nicht eine Gottheit dargestellt waren.<sup>28</sup> In Weihinschriften ist oftmals eine Gottheit „Deus Sol Invictus Mithras“ oder einfach „Sol Mithras“ genannt, manchmal aber auch zwei Gottheiten wie „Invicto Mithrae et Soli socio“.<sup>29</sup> Ob aus der durchaus plausiblen Annahme, der imperiale Sol Invictus-Kult sei mithraisch geprägt gewesen, auch darauf geschlossen werden kann, dass im *Helios-Hymnos* Mithras gewissermaßen hinter der Maske des Helios hervorscheint,<sup>30</sup> lässt sich aber aus dem Text heraus kaum verifizieren, da Passagen, die gelegentlich mithraisch gelesen worden sind, häufig besser neuplatonisch und damit in Übereinstimmung mit Julians explizitem eigenem methodischen

<sup>22</sup> Vgl. *In Sol.* 42, 156B7–C4 und Anm. 324 zur Übersetzung. Es gibt außerdem noch eine zweite wichtige Stelle, nämlich am Ende der *Caesares* (38, 336C3–7), wo Julian von den Göttern Mithras als persönlichen Schutzgott im Leben und im Tod erhält (siehe Anm. 316 zur Übersetzung).

<sup>23</sup> Vgl. Anm. 5 zur Übersetzung.

<sup>24</sup> So auch HOSE 2008, 161 und Ilinca Tanaseanu-Döbler, S. 193 in diesem Band.

<sup>25</sup> Vgl. FAUTH 1995, 15–20.

<sup>26</sup> Vgl. TURCAN 1975, 125f.

<sup>27</sup> Vgl. MASTROCINQUE 2011, 11f.

<sup>28</sup> Vgl. M. J. VERMASEREN, *Mithras. Geschichte eines Kultes* (Stuttgart 1965) 75–78.

<sup>29</sup> Vgl. M. CLAUSS, *The Roman Cult of Mithras: The Gods and His Mysteries* (Edinburgh 2000) 146–148 und 2012, 139–142.

<sup>30</sup> Das nehmen ATHANASSIADI 1977 und 1992, 147–153. 160, FAUTH 1995, 149–153 und MASTROCINQUE 2011, 4–18 an; es bestreiten TURCAN 1975, 105–128 und SMITH 1995, 142–159.

Zugang zu Helios interpretiert werden können.<sup>31</sup> Daher findet sich in diesem Band kein eigener Beitrag zum Mithraismus.

Auch zum Christentum ist das Verhältnis des Textes ambivalent: Zwar ist er, wie bereits gesehen, parallel zum Weihnachtsfest entstanden, und sehr wahrscheinlich besteht sein Ziel darin, mit der Darlegung der Helios-Theologie eine pagane Alternative zum Christusglauben anzubieten. In einem Brief bezeichnet Julian Helios – in Abgrenzung zu Christus, nach dem Prolog des Johannesevangeliums das „Wort“ (λόγος) Gottes – als „lebendiges, beseeltes, vernunftbegabtes, Gutes wirkendes Abbild des noetischen Vaters“ (... ἄγαλμα ... ἔννουν ... τοῦ νοητοῦ πατρός, Ep. 111, 434D Bidez).<sup>32</sup> Auffällig ist, dass Julian im *Helios-Hymnos* besonders die „Mitte“ (μέσον, μεσότης) betont, die der „König“ Helios, die Zentralgottheit der noerischen Welt, zwischen der noetischen, geistig erfassbaren und der sichtbaren, sinnlich erfassbaren Welt einnimmt. Außerdem räumt er der Darlegung seines Wesens, Vermögens und seiner Verwirklichungen ungleich größeren Raum ein als der des Ersten Prinzips.<sup>33</sup> Man hat sogar vermutet, dass die im *Helios-Hymnos* dargelegte Drei-Stufigkeit der Wirklichkeit und ihrer Zentralgötter<sup>34</sup> an die christliche Trinität angelehnt ist.<sup>35</sup> Allerdings finden sich im Text – anders als in anderen Schriften, z.B. in *Contra Heraclium*<sup>36</sup> oder in *Contra Galilaeos* – keine expliziten oder impliziten Anspielungen auf die Bibel oder auf christliche Autoren und ihren Sprachgebrauch,<sup>37</sup> sondern vielmehr scheint es sich beim *Helios-Hymnos* um die innerlich kohärente Konstruktion eines philosophischen Gegenmodells zum Christentum zu handeln, dessen Probleme Julian – in Aufnahme theologischer Debatten seiner Zeit, z.B. über die Natur Christi oder die Jungfräulichkeit der Gottesmutter Maria – andernorts, etwa in *Contra Galilaeos*, eigens erörtert.<sup>38</sup>

Für das Verständnis der Übersetzung sind einige Schlüsselbegriffe zentral, die hier kurz erläutert werden sollen: Julian unterscheidet in Nachfolge Jamblichs drei Stufen der Wirklichkeit, nämlich die noetische, die noerische und die sichtbare Welt. „Noetisch“ sind die Gegenstände des geistigen Denkens (νόησις), also des Denkens, das der Geist (νοῦς) vollzieht, also das Denkbare oder Gedachte, vor allem die Ideen. Zwischen dem Gedachten und dem Sichtbaren (prominent ausgedrückt z.B. im platonischen

<sup>31</sup> Vgl. z.B. Anm. 208, 224 und 264 zur Übersetzung.

<sup>32</sup> In diesem Ausdruck wird eine Anspielung auf Paulus' Ausdruck „Bild des unsichtbaren Gottes“ (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, Kol 1,15) vermutet, vgl. DE VITA 2020, 52.

<sup>33</sup> Vgl. SMITH 2012, 231; NESSELRATH 2020, 61.

<sup>34</sup> Siehe hierzu den Beitrag von Michael Schramm, S. 134 in diesem Band.

<sup>35</sup> Vgl. GREENWOOD 2013; DE VITA 2020, 52.

<sup>36</sup> Siehe hierzu NESSELRATH 2008, 218f.

<sup>37</sup> Das hat die Kommentierung des Textes ergeben. Siehe außerdem den Beitrag von Adolf Martin Ritter, S. 243–252 in diesem Band.

<sup>38</sup> Siehe hierzu DE VITA 2020, 39–51 und RIEDWEG 2020.

Sonnengleichnis, *Rep.* VI 508b–c) setzt Jamblich das „Noerische“, das aus dem geistig Gedachten hervorgeht und das ihm innewohnende gedankliche Potential und dessen Aktualisierung, oder einfach: das Gedankliche und das Denktätige meint.<sup>39</sup> Als solches ist es auch demiurgisch tätig, d.h. ursächlich für die Entstehung der sichtbaren Welt. Diese Entstehungsursachen werden von Jamblich wie auch von Julian als personale Götter gedacht, bei Julian allen voran König Helios, der der zentrale Gott unter den noerischen Göttern bzw. Prinzipien und verantwortlich für die Demiurgie der sichtbaren Welt ist.<sup>40</sup>

### 3. Gattung, Adressat und Aufbau der Schrift

Julian bezeichnet seine Rede *Auf den König Helios*, wie der später hinzugefügte Titel lautet, ausdrücklich als „Lobrede“ (ἔπαινος, *In Sol.* 4, 132B3; ἐγκώμιον, 132B7), „Lobpreis“ (εὐφημία, 25, 145C8; 44, 158B2) oder „Dankhymnos“ (ὕμνος χαριστήριος, 44, 158A4) und gebraucht zum Ausdruck seines Redens häufig das Verb „lobpreisen“ (ὑμνεῖν, 3, 131D4; 25, 145C7; 37, 152A4.B3; 38, 152D2; 40, 153D6; 42, 155B8), einmal auch in Verbindung mit „feiern“ (ἐπιτελεῖν, 43, 156C5). Der *Helios-Hymnos* gehört also in die Gattung der Prosahymnen (ebenso übrigens auch der *Göttermutter-Hymnos*),<sup>41</sup> wie sie etwa Menander Rhetor im späten 3. bzw. frühen 4. Jh. in seiner Theorie epideiktischer Rhetorik beschreibt. Demnach ist ein Hymnos eine auf die Götter bezogene Lobrede (Men. Rhet. 331,18–20 Russell / Wilson), und in der achtfachen Klassifikation von Hymnen bei Menander (333,2–26 Russell / Wilson) entspricht Julians *Helios-Hymnos* der Gattung des *physikos hymnos* (φυσικός ὕμνος), weil er nach der Natur, der φύσις einer Gottheit fragt (333,12–15 Russell / Wilson) und diese ausführlich und in offener, nicht-verrätselnder Form erklärt (337,9f.14f. Russell / Wilson).<sup>42</sup>

Jedoch schließt der *Helios-Hymnos*, anders als es Menander für den *physikos hymnos* konstatiert (337,25f. Russell / Wilson), in Form eines Gebets (genau genommen sind es drei Gebete) oder, mit dem Ausdruck der Rhetorik: mit einer *peroratio* (*In Sol.* 43f.). Das dürfte in dem persönlichen Zweck dieses Textes begründet liegen, den der Kaiser, gewissermaßen als sein intellektuelles „Opfer“ zum Heliosfest, „in drei Näch-

<sup>39</sup> Vgl. DILLON 1987, 888f.; OPSOMER 2008, 134; DE VITA 2011, 142.

<sup>40</sup> Zur Demiurgie des noerischen Helios siehe den Beitrag von Michael Schramm, S. 138–150 in diesem Band.

<sup>41</sup> Beispiele für Prosahymnen sind z.B. die Hymnen des Aelius Aristides an Athene (*Or.* 37), Herakles (*Or.* 40), Asklepios (*Or.* 42), Zeus (*Or.* 43) und Sarapis (*Or.* 45) oder Libanios' Hymnos an Artemis (*Or.* 5). Eine differenziertere gattungsgeschichtliche Einordnung des *Helios-Hymnos* nimmt Martin Hose in diesem Band vor.

<sup>42</sup> Als Beispiele hierfür werden von Menander die Vershymnen von Parmenides, Empedokles und Orpheus (333,12–15) genannt, aber auch der Eros-Mythos in Platons *Phaidros* (337,5–9).

ten“, wie er selbst sagt, verfasste (*In Sol.* 44, 157B7–C2) – wobei unklar ist, ob man dieser Zeitangabe vertrauen darf oder nicht.<sup>43</sup> Allerdings ist dies die einzige „liturgische“ Komponente des Textes, in dem ansonsten die wissenschaftlich-philosophische Erklärung des Wesens, der Vermögen und Verwirklichungen des Helios im Vordergrund steht.<sup>44</sup> Dass diese mit einem Gebet abschließt, ist kein Gegenargument gegen die Subsumption des *Helios-Hymnos* unter Menanders Gattung *physikos hymnos*, sondern vielmehr seiner Verpflichtung auf Jamblich geschuldet, der philosophische Theorie mit religiöser Praxis verbunden hat.<sup>45</sup>

Dass Julian den *Helios-Hymnos* offenbar nicht an ein weiteres Publikum gerichtet hat, sondern explizit nur an seinen Freund, den Platoniker Salustios, dem er die Schrift auch widmet (*In Sol.* 44, 157C2–4),<sup>46</sup> und darüber hinaus vermutlich an weitere Philosophenfreunde und Menschen ähnlicher philosophischer Bildung sowie höhere pagan gesinnte Beamte,<sup>47</sup> würde hingegen gut mit der Forderung Menander Rhetors für den *physikos hymnos* übereinstimmen, wonach solche Hymnen nicht der großen Menge und dem Volk bekannt gemacht werden sollten, weil sie für diese wenig glaubhaft und eher lächerlich erscheinen würden (*Men. Rhet.* 337,26–29 Russell / Wilson). So fällt auf, dass der Text keine protreptische Dimension besitzt und einen Leser voraussetzt, dem philosophische Diskussionen und Terminologien geläufig sind oder der jedenfalls philosophische Darlegungen nicht scheut. Andererseits ist der *Helios-Hymnos*, gerade wenn man ihn mit neuplatonischen Fachtexten vor und nach Julian, etwa denen Jamblichs oder Proklos', vergleicht, um größere Kürze und Dichte bemüht, was man aber auch als ein Indiz für den Exzerptcharakter der Schrift deuten könnte.<sup>48</sup> Weiter ist gegenüber Jamblich oder anderen Philosophen das genuin imperiale Signum des Textes und seiner Götterlehre auffällig,<sup>49</sup> was auf die intendierte Leserschaft, nämlich höhere Beamte mit vergleichbarer Bildung wie Julian selbst, schließen ließe. Weder bei Salustios oder späteren Platonikern noch bei mit ihm sympathisierenden paganen Au-

<sup>43</sup> Vgl. hierzu Anm. 332 zur Übersetzung.

<sup>44</sup> HOSE 2008, 171 nennt den Text pointiert „eine argumentative Selbstvergewisserung des Autors“.

<sup>45</sup> Vgl. SCHRAMM 2013, 127–131 mit weiterer Literatur.

<sup>46</sup> Er ist der Autor einer kleinen Schrift mit dem Titel *De deis et mundo*, in der neuplatonische Theologie und Kosmologie, u.a. mit Rückgriff auf Julians *Göttermutter-Hymnos* (vgl. NOCK 1926, Lf.; ROCHEFORT 1960, XVII. XXV), knapp und für ein weiteres Publikum verständlich zusammengefasst sind. Zu seiner Person und den Problemen der genauen biographischen Identifizierung vgl. Anm. 1 zur Übersetzung.

<sup>47</sup> Vgl. HOSE 2008, 158–160 (Adressatenkreis sei die „Funktionseelite der griechischen Reichshälfte“, 160). Siehe auch die Beiträge von Stefan Rebenich, S. 226–227 und Adolf Martin Ritter, S. 252 in diesem Band.

<sup>48</sup> Vgl. oben S. 6 Anm. 18.

<sup>49</sup> Vgl. die Beiträge von Michael Schramm, S. 157–159 und Ilinca Tanaseanu-Döbler, S. auf Seite 195 in diesem Band.

toren wie Libanios oder Ammianus Marcellinus oder seinen christlichen Gegnern wie Gregor von Nazianz oder Kyrill von Alexandria finden sich indes Erwähnungen oder Bezüge auf den *Helios-Hymnos* und seine Helios-Theologie.<sup>50</sup> Es ist daher nicht ganz klar, ob Julian diesen Text oder eine überarbeitete, gekürzte Version davon überhaupt veröffentlicht hat oder zu veröffentlichen beabsichtigte,<sup>51</sup> dies aber aufgrund seines frühen Todes nicht zustande kam.<sup>52</sup>

Der Aufbau des *Helios-Hymnos* entspricht ganz den Regeln der klassischen Rhetorik: Einerseits ist er nach den traditionellen vier Redeteilen in *prooemium* (*In Sol.* 1–3), *dispositio* (4), *argumentatio* (5–42) und *peroratio* (43f.) gegliedert,<sup>53</sup> wobei letztere als Gebet gestaltet ist. Andererseits lässt die *dispositio* eine Dreiteilung des Hauptteils erwarten, denn die Themen, die der Hymnos darlegen möchte, sind das „Wesen“ (οὐσία), die „Herkunft“ (ὄθεν προήλθε), die sichtbaren und unsichtbaren „Vermögen und Verwirklichungen“ (δυνάμεις καὶ ἐνέργεια) des Helios sowie seine „Gabe der Güter (τῶν ἀγαθῶν δόσις), die er an alle Welten spendet“ (*In Sol.* 4, 132B3–6), wobei sachlich die Herkunft des Helios mit seinem Wesen und die „Gabe der Güter“ mit seinem Wesen wie auch mit seinen Verwirklichungen korreliert ist. D.h., es wäre eine Dreiteilung der *argumentatio* in die Untersuchung des Wesens, der Vermögen und der Verwirklichungen des Helios denkbar, was den drei Bereichen der klassischen Lobrede auf die Götter entsprechen würden, nach Quintilian (*Inst.* III 7,7) die Majestät ihrer „Natur“ (*natura*), ihre „Macht“ (*vis*) und ihre „Erfindungen“ (*inventa*) für die Menschen,<sup>54</sup> bei Julian allerdings in die kosmische Dimension geweitet. Tatsächlich weist der Text jedoch eine Zweiteilung in einen ersten Hauptteil über das Wesen und die Herkunft des Helios (*In Sol.* 5–18) und einen zweiten über seine Vermögen und Verwirklichungen (19–42) auf, da nach Julian beim göttlichen Geist eine Koinzidenz von Wesen, Vermögen und Verwirklichung gegeben ist (20, 142C5–D3; 143A6–B2) und daher Vermögen und Verwirklichungen des Helios gemeinsam besprochen werden (21, 143B8f.).<sup>55</sup>

Der erste Hauptteil wiederum erörtert das Wesen des Helios in vier bzw. fünf Schritten: Auf die Wesensdefinition des Helios (5–6) folgt de-

<sup>50</sup> Vgl. BUZÁSI 2008, 6f.

<sup>51</sup> Ein Indiz für diese Absicht könnte sein, dass zumindest an einer Stelle ein Imperativ der 2. Person Plural („hört“) überliefert ist (*In Sol.* 21, 143B5), jedoch gleich gefolgt von einem Imperativ der 2. Person Singular (C2; dieser ist allerdings konjiziert).

<sup>52</sup> Für eine Veröffentlichung des Textes spricht freilich, wie HOSE 2008, 159 feststellt, der „Publikation (in welcher Form auch immer) erheischende[...] ‚Kulturbetrieb[...]‘ um die Mitte des vierten Jahrhunderts“ sowie der Umstand, „dass die Reden überliefert wurden“.

<sup>53</sup> Vgl. LAUSBERG 2008, 147–149 (mit Belegen).

<sup>54</sup> Vgl. LAUSBERG 2008, 132f.

<sup>55</sup> HOSE 2008, 166 erkennt hier „zwei Strukturelemente der Hymnenform“, nämlich „die Geburtslegende des Gottes“ und „die Darstellung seiner Taten, die Aretalogie“.



ren Beweis mit Rekurs auf sichtbare Phänomene, wie z.B. das Licht (7–8), die Macht und die Zentralstellung der Sonne am Himmel mit einer abschließenden Zusammenstellung seiner wesentlichen Eigenschaften (Vollendung, demiurgische Zeugung, Zusammenhalt, Mittelstellung [bei den Planeten], Königsherrschaft) (9). Von diesen werden besonders die beiden letzten, die Königsherrschaft (10–13a) – unterbrochen von einer Digression über die ältesten dichterischen Belege für die Definition und den Vorrang des Helios (11) – sowie die Mittelstellung (13b–16) ausführlich physikalisch erklärt. Knapp werden abschließend Helios' Gaben der Güter an die sichtbare Welt genannt (17). Der zweite Hauptteil ist wiederum klar in zwei bzw. drei Unterteile gegliedert; erörtert werden die unsichtbaren, vorweltlichen Vermögen und Verwirklichungen des Helios (21–24) und seine sichtbaren Vermögen und Verwirklichungen (25–42), nämlich einmal seine Demiurgie in der sichtbaren Welt (25–36), zum andern seine Gaben speziell für die Menschheit (37–42).

Die Gliederung des Textes lässt sich wie folgt darstellen:

## 1. Proöm (Kap. 1–4)

### 1.1 Bedeutung des Redegegenstands und persönlicher Bezug (Kap. 1–2)

Bedeutung für alle geistbegabten Wesen, besonders aber für Julian persönlich als „Diener“ des Helios. Seine Anhängerschaft an Helios zeigte sich bereits in frühester Jugend an seiner Faszination für das Sonnenlicht, aber auch allgemein für alle Himmelsphänomene und an einer autodidaktischen astronomischen Einsicht (Gegenläufigkeit der Mondbahn im Verhältnis zum Sternenhimmel). Diese frühe natürliche Anhängerschaft an Helios manifestierte sich trotz seines damaligen christlichen Bekenntnisses, von dem Julian sich nun distanzieren („Zeit der Finsternis“).

Genereller Vorrang des philosophischen vor dem politischen Leben und innerhalb dessen des Kaisers als König der Erde, zumal er auf drei Generationen familiärer Heliosverehrung zurückblickt und Helios treu ergeben ist.

### 1.2 Schwierigkeit der Rede und Bitte um göttlichen Beistand (Kap. 3)

### 1.3 Disposition der (Lob-)Rede (Kap. 4)

#### 1.3.1 Wesen und Herkunft des Gottes,

#### 1.3.2 seine Vermögen und Verwirklichungen sowie

#### 1.3.3 seine Gabe der Güter

## 2. Erster Hauptteil: Das Wesen des Helios (Kap. 5–18)

### 2.1 Definition und Funktion des noerischen „Königs“ Helios (Kap. 5–6)

Definition des Ersten Prinzips, „des Königs von allem“, der dem noerischen Kosmos transzendent ist; Definition des aus dem Ersten Prinzip hervorgegangenen „Großen“ bzw. „König Helios“ als zentrale („mittlere“) Gottheit innerhalb des noerischen Kosmos.

Funktion des Großen Helios: Königsherrschaft unter den noerischen Göttern und Weitergabe des Guten und seiner Ursächlichkeit (z.B. für Schönheit, Sein, Vollendung, Einheit und Zusammenhalt); die dazu analoge Funktion der sichtbaren Sonnenscheibe im sichtbaren Kosmos.

## 2.2 Physikalische Beweise (durch physikalischen Analogieschluss vom Sichtbaren auf das Unsichtbare) (Kap 7–9):

### 2.2.1 Licht (Kap. 7–8)

Das sichtbare Licht und seine Quelle im Geist; Funktion des Lichts: die Vollendung des Sehvermögens wie des Sichtbaren (analog einem die Materie formenden Handwerker).

### 2.2.2 Macht der Sonne im All und die harmonische Bewegung der Planeten (Kap. 9)

Die überragende Kraft der Sonne im sichtbaren Kosmos und analog dazu die des Helios im noerischen Kosmos; die geordnete Bewegung der Gestirne im sichtbaren Kosmos und analog dazu die Ordnung des noerischen Kosmos.

Aus den vorangegangenen Beweisen ergeben sich folgende Wesenseigenschaften des Helios: Vollendung, demiurgische Zeugung, Zusammenhalt, Mittelstellung (bei den Planeten), Königsherrschaft.

## 2.3 Beweise aus Kult und Orakeln (Kap. 10)

Erklärung der Eigenschaft „Königsherrschaft“: Diese setzt *per definitionem* einen signifikanten Wesensunterschied zu den anderen Göttern voraus, jedoch ist durch gemeinsame Kultstätten und ein entsprechendes Apollon-Orakel die Identität von Helios mit Zeus und Hades-Sarapis belegt (letzteres auch mit Berufung auf Platon).

## 2.4 Beweise aus der ältesten Dichtung (Kap. 11)

Bestätigung der vorangegangenen Ausführungen über die Herkunft und Definition des Helios sowie zur Identität von Zeus und Helios durch die ältesten, göttlich inspirierten Dichter, nämlich Hesiod und Homer.

## 2.5 Weiterer physikalischer Beweis: Helios' Wirken im sublunaren Kosmos, auch inmitten der anderen noerischen Götter (Kap. 12–13a)

Bestätigung der Führungsrolle des Helios unter den Göttern durch sein Wirken im sublunaren Kosmos: Er ist dessen erhaltende Ursache, u.a. für dessen Ewigkeit; seine periodische Bewegung ist die Ursache für das Werden und Vergehen; seine Gabe der Güter gleichmäßig und unaufhörlich (gewährleistet durch die Identität seines Wesens und seiner Verwirklichung).

Dass die Kräfte der anderen noerischen Götter ebenfalls bis in den sublunaren Kosmos wirken, widerspricht nicht seiner Eigenschaft „Königsherrschaft“, sondern vielmehr vollendet und harmonisiert er diese Kräfte sowohl im sichtbaren als auch im noerischen Kosmos.

## 2.6 Mittelstellung des Helios (Kap. 13b–17)

### 2.6.1 Definition der Mitte (Kap. 13b–14)

Ablehnung der üblichen Definition der Mitte als gleicher Abstand von zwei Extremen; stattdessen Definition als Vereinigung des Differenten (wie Empedokles' Harmonie-Begriff).

Überleitung zur Erörterung der einzelnen Aspekte der Mittelstellung des Helios (diese Aspekte sind jeweils in ihrer Bedeutung für den noetischen, noerischen und den sichtbaren Kosmos besprochen):

### 2.6.2 Aspekte der Mittelstellung des Helios:

2.6.2.1 Einheit und Vollendung, Zusammenhalt und Selbstkonstitution (Kap. 15)

2.6.2.2 Demiurgie und Lebenszeugung, Reinheit des Wesens und Formen (Kap. 16)

2.6.2.3 Helios' Gabe der Güter an die sichtbare Welt (Kap. 17) Konstitution der Sonnenengel, Zeugung der sichtbaren Dinge (d.i. a. Himmel und Gestirne, b. das Werden). Eine vollständige, detaillierte Erörterung des Wesens des Helios ist aufgrund der beschränkten menschlichen Auffassungsgabe nicht möglich.

2.7 Zusammenfassung des ersten Hauptteils (Kap. 18) Helios' Herkunft aus der Einheit des noetischen Kosmos, sein Wesen und die Aspekte seiner Mittelstellung sowie seine Gabe der Güter für den Kosmos.

## 3. Zweiter Hauptteil: Die Vermögen und Verwirklichungen des Helios (Kap. 19–42)

### 3.1 Einleitung (Kap. 19–20)

Der Umfang der Ausführungen über Vermögen und Verwirklichungen des Helios müsste aufgrund ihrer Vielzahl den der Ausführung über sein Wesen noch übersteigen.

Bei Gott fallen Wesen, Vermögen und Verwirklichung zusammen, anders als beim Menschen, der eine aus Leib und Seele zusammengesetzte, mit sich im Widerstreit liegende Natur hat. Daraus folgt die Konvertibilität der Darstellung des Wesens mit der von Vermögen und Verwirklichung.

### 3.2 Die überweltlichen Vermögen und Verwirklichungen (Kap. 21–24)

#### 3.2.1 Einleitung (Kap. 21)

#### 3.2.2 Die überweltlichen Vermögen (Kap. 22–23)

3.2.2.1 Allgemein: Helios bewirkt die Einheit des gesamten noerischen Wesens und ihrer differenten Teile; er hat insbesondere

3.2.2.2 Einheit mit Zeus: hinsichtlich der transzendenten, noerischen Demiurgie;

3.2.2.3 mit Apollon: hinsichtlich Einfachheit und Beständigkeit des Denkens;

- 3.2.2.4 mit Dionysos: hinsichtlich der geteilten, sichtbaren Demiurgie;
- 3.2.2.5 mit Apollon Musagetes: hinsichtlich der Schönheit der noerischen Harmonie;
- 3.2.2.6 mit Asklepios: hinsichtlich des soteriologischen Wirkens für das menschliche Leben.
- 3.2.3 Die überweltlichen Verwirklichungen (Kap. 24)
  - 3.2.3.1 Verteilung des noetischen Guten und des vollendeten Wesens an die noerischen Götter,
  - 3.2.3.2 Verteilung der noetischen Schönheit an die noerischen Formen;
  - 3.2.3.3 Gabe eines größeren Teils des Guten an die höheren Geschlechter (d.i. Engel, Dämonen, Heroen, reine individuelle Seelen).
- 3.3 Die Demiurgie des Helios in der sichtbaren Welt (Kap. 25–36)
  - 3.3.1 Schwierigkeit der Erörterung (Kap. 25–26a)
 

Schwierigkeit, die Ewigkeit des Kosmos auf zeitliche Weise zu denken und darzustellen (man denke an Platons und Jamblichs Hypothese einer Schöpfung des Kosmos in der Zeit). Julians Annahme einer zeitlosen, instantanen Demiurgie des sichtbaren Kosmos aus dem noetischen Guten durch die Vermittlung des noerischen Helios.
  - 3.3.2 Die unzeitliche, instantane Demiurgie der sichtbaren Welt, insbesondere der Planetenbewegungen und der Fixsternsphäre (Kap. 26b)
 

Die zeitlose Demiurgie bedeutet die Verteilung alles Guten an die anderen noerischen Götter durch Helios, die Ordnung der Planetenbewegungen, der Fixsternsphäre, des sublunaren Werdens sowie der Himmelskreise (Äquator, Tropen, Polarkreise). Exkurs: Erklärung der Dioskuren und eines homerischen Ausdrucks mit Hilfe der Himmelskreise.
  - 3.3.3 Jahreszeiten und Ort der Sonne jenseits der Fixsternsphäre (Kap. 27–28)
 

Helios (d.h. die sichtbare Sonne) ist der Vater der Jahreszeiten (aufgrund der Tropen und der Tagundnachtgleichen) und (aufgrund seiner Position zu den Polen) identisch mit Okeanos (in der homerischen Bedeutung als „Ursprung von allem“). Begründung des letzteren durch die Mysterienlehre, wonach die sichtbare Sonne nicht in der Mitte der Planeten, sondern jenseits der Fixsternsphäre im noerischen Kosmos, d.h. in der Mitte zwischen dem noetischen und dem sichtbaren Kosmos, zu lokalisieren ist.
  - 3.3.4 Tierkreiszeichen und weitere Götternamen (Kap. 29–30)

Helios als Ursache der zwölf Tierkreiszeichen und ihrer weiteren Dreiteilung, der drei Chariten und der vier Jahreszeiten; Dionysos als Geber der Gaben der Chariten.

Auslassung weiterer Götternamen; stattdessen Zusammenfassung von Helios' Wirkungen in der sichtbaren Welt, u.a. mit Hilfe von innerkosmischen Göttern, die von ihm ausgehend bis in den letzten Bereich des sichtbaren Kosmos wirken:

### 3.3.5 Definition und Funktion der Athene Pronoia (Kap. 31–32)

Ihre Herkunft aus Zeus-Helios (Korrektur ihres traditionellen Geburtsmythos) und ihr Mit-Königtum mit Apollon-Helios; ihre Wesensdefinition als vollkommenes Denken des Zeus-Helios bzw. des Apollon-Helios und ihre Werke unter den noerischen Göttern (ihre Vereinigung mit Helios), im Himmel und im sublunaren Bereich vermittelt Selene (Verteilung des reinen Lebens und der Formen in der Materie) sowie für die Menschen (Denken, Künste, politische Gemeinschaft).

### 3.3.6 Definition und Funktion der Aphrodite (Kap. 33)

Ihre Wesensdefinition als harmonische Vermischung und Einheit der himmlischen Götter und Mit-Demiurgin des Helios sowie ihre Werke für Himmel, Erde und Menschen (nämlich Gabe der richtigen Mischung, der Zeugungskraft und der Freude).

### 3.3.7 Definition und Funktion des Monimos/Hermes und Azizos/Ares (Kap. 34)

Ihre Definition (Beisitzer des Helios) und ihr Werk (Weitergabe des Guten an die sublunare Sphäre).

### 3.3.8 Helios' Werke in der sublunaren Sphäre (Kap. 35–36)

Nach den Werken des Helios am Himmel sind auch seine Werke in der sublunaren Sphäre der Hauptsache nach mitzuteilen (eine detaillierte Erörterung nicht möglich): Seinem Wirken im noerischen Kosmos und im sichtbaren Himmel analog (Herrschaft, Gabe des Guten bzw. Vollendung des vermittelt anderer Götter gewährten Guten) ist auch sein Wirken in der sublunaren Sphäre (Gabe des Guten an die Elementargötter, höheren und geteilten Seelen, die ganze Natur und die geteilten Naturen, z.B. Regen, Wind, Wolken, Erdbeben).

## 3.4. Gaben des Helios an die Menschen (Kap. 37–39)

### 3.4.1 Herkunft und Aufzucht aller Menschen von bzw. durch Helios

### 3.4.2 Aufstieg und Abstieg der Seele auf dem Seelenwagen des Helios

### 3.4.3 Mathematik und Philosophie durch die Beobachtung des Himmels

### 3.4.4 Feste und Künste (Dionysos und die Musen)

### 3.4.5 Politische und religiöse Ordnung durch Apollon (Orakelsprüche, sakrale und politische Gesetze; Anmerkung: dadurch über die

griechischen Kolonien und die Verbreitung der griechischen Religion im Römischen Reich Zivilisierung der ganzen Welt)

3.4.6 Gesundheit durch Asklepios

3.4.7 Tugend (z. B. Sexualmoral) durch Aphrodite und Athene

3.4.8 Licht und Dunkelheit (zur Erholung)

Zusammengefasst: alle Güter haben wir von ihm erhalten oder sind entweder durch ihn oder vermittelt anderer Götter durch ihn vollendet.

3.5 Helios' besondere Beziehung zu Rom: Er ist der Begründer Roms (Kap. 40–42); Beweise für diese These:

3.5.1 Sein Wohnort (zusammen mit Zeus, Aphrodite, Athene und Apollon) ist der Palatin, d.h. das politische Zentrum Roms;

3.5.2 Aeneas ist der Sohn der Aphrodite, welche Dienerin und Verwandte des Helios ist;

3.5.3 Romulus ist der Sohn des Ares, welcher Begleiter des Helios ist (astronomische Interpretation der Geschichte mit der Wölfin; Abstammung von Romulus' Körper von einem Dämon des Ares und seiner Seele von Helios; der Ab- und Aufstieg seiner Seele von bzw. zu Helios);

3.5.4 König Numas religiöse Institutionen: Vestalinnen (als Wächterinnen der von Helios stammenden ewigen Flamme) und Sonnenkalender (statt wie bei den meisten anderen Völkern Mondkalender);

3.5.5 jüngere religiöse Institutionen, z. B. Mithrasverehrung und alle vier Jahre Festspiele zu Ehren des Helios;

3.5.6 das römische Neujahr: es beginnt bei anderen Völkern im Frühling, Sommer oder Herbst, in Rom hingegen nach der Winter- sonnwende, nach der das Licht wieder zunimmt, bzw. nach den Saturnalien sowie dem Heliosfest.

4. Schlussgebet (Kap. 43–44)

4.1 Erstes Gebet an Helios mit der Bitte, noch viele weitere seiner Feste feiern zu dürfen, und Zusammenfassung seiner Merkmale bzw. des gesamten Hymnos;

4.2 zweites Gebet an Helios mit der Bitte um ewige Dauer für die Stadt und für sich selbst um ein gelingendes, gottgemäßes Leben, solange es für Rom nützlich ist.

4.3 Widmung an Salustios, Umstände seines Schreibens („in drei Nächten“), Quellenangabe („Jamblich“) und Angabe der Intention des Werks („Dankhymnos“, „Lobpreisung“).

4.4 Abschließende Bitte an Helios für sich selbst um ein gutes Leben und Sterben und für einen Aufstieg zu und ewiges Bleiben bei Helios.

#### 4. Zu Wirkungs-, Überlieferungs- und Editions-geschichte des *Helios-Hymnos*

Obwohl Julian im griechischsprachigen Osten als Feind des Christentums rezipiert wurde, ja Gegner des orthodoxen Glaubens mit dem Ausdruck „neuer Julian“ (ὁ νέος Ιουλιανός) denunziert wurden,<sup>56</sup> sind viele Werke Julians abgeschrieben worden und so für uns erhalten geblieben (eine berühmte Ausnahme ist *Contra Galilaeos*, das 448 zusammen mit Porphyrios' antichristlichem Traktat *Contra Christianos* per kaiserlichem Dekret verurteilt wurde und von dem nur einige Fragmente durch die Zitation Kyrills von Alexandria überliefert sind).<sup>57</sup> Zwar wird der *Helios-Hymnos* sehr wahrscheinlich in Kreisen der Platonikerschule erhalten und überliefert worden sein, aber lassen sich bei ihnen keine Bezüge auf oder Zitationen aus diesem Werk feststellen (ebensowenig bei anderen paganen oder christlichen spätantiken Autoren).<sup>58</sup> Vermutlich griffen Proklos und andere Platoniker lieber auf Jamblich und seine Schriften zur Theologie als auf deren Epitome bei Julian zurück. Die ersten nachweisbaren Zitationen des *Helios-Hymnos* finden sich bei Eustathios, einem byzantinischen Homer-Kommentator des 12. Jh.s.<sup>59</sup> Aus dieser Zeit stammt auch die älteste Handschrift V, und viele weitere Abschriften im 13./14. und im 15. Jh. folgten.<sup>60</sup> Eine komplette Ausgabe der Reden des Kaisers wird bereits für das 9.–10. Jh. angenommen, da es in der Handschrift V viele Lesarten und Randnotizen gibt, die auch in dem im 10. Jh. entstandenen byzantinischen Lexikon *Suda* vorkommen.<sup>61</sup> Möglicherweise hat auch Michael Psellos im 11. Jh. den *Hymnos* gekannt.<sup>62</sup>

Im Westen wurden Julian und seine Werke in der Renaissance wiederentdeckt, u.a. beeinflusst durch die positive Darstellung bei Ammianus Marcellinus, der ebenfalls im ausgehenden 15. bzw. beginnenden 16. Jh. wiedergelesen wurde, etwa von den Humanisten Julius Pomponius Laetus und Girolamo Cardano, dem Staatstheoretiker Jean Bodin und dem Essayisten und Philosophen Michel de Montaigne.<sup>63</sup> Die erste Ausgabe der

<sup>56</sup> Siehe hierzu ausführlich S. TROVATO, *Antieroe dai molti volti: Giuliano l'Apostata nel Medioevo bizantino*. Libri e biblioteche 34 (Udine 2014); REBENICH 2020, 402. Zur christlichen Rezeption in Spätantike und Mittelalter siehe VAN NUFFELEN 2020, zu der seiner Apostasie O. ANDREI, „Giuliano: da apostata a l'Apostata (Sul buon uso dell'apostasia)“, in: MARCONE 2015, 252–283, zur spätantiken paganen Rezeption MARCONE 2020.

<sup>57</sup> Vgl. VAN NUFFELEN 2020, 361.

<sup>58</sup> Vgl. BUZÁSI 2008, 6f. Siehe oben S. 10–11.

<sup>59</sup> Vgl. Anm. 213, 242, 252, 254 zur Übersetzung; BIDEZ 1929, 102.

<sup>60</sup> Siehe unten S. 20.

<sup>61</sup> Vgl. BIDEZ 1929, 24–26; 102.

<sup>62</sup> Vgl. BIDEZ 1929, 67 Anm. 2.

<sup>63</sup> Vgl. J.-M. DEMAROLLE, „La redécouverte de Julien l'Apostat à la Renaissance“, in: R. CHEVALLIER (Hg.), *Influence de la Grèce et de Rome sur l'Occident moderne* (Paris 1977) 87–100;

Werke Julians, veranstaltet von drei Herausgebern, erfolgte 1583 und enthielt neben dem *Misopogon*, den *Briefen*, den *Caesares* und dem zweiten *Encomium auf Constantius* im vierten Band den *Helios-Hymnos*, herausgegeben von Théodore Marcile.<sup>64</sup> Die erste Gesamtausgabe der Werke erfolgte im Jahr 1630 durch den Jesuiten Denis Pétau, in der der *Helios-Hymnos* an vierter Stelle steht,<sup>65</sup> gefolgt von der Gesamtausgabe von Ezechiel Spanheim von 1696, in welcher der *Helios-Hymnos* erstmals auf der Basis der Handschrift V ediert wurde und nach deren Seitenzählung auch heute noch die Werke Julians zitiert werden.<sup>66</sup> Lange stellte die Teubner-Gesamtausgabe von Friedrich Karl Hertlein aus dem Jahr 1875 die Standardausgabe dar; nach ihr übersetzte z.B. Wilmer Cave Wright 1913 die Werke Julians für die Loeb-Reihe ins Englische. Allerdings wies diese Ausgabe, trotz vieler ingenieüser Konjekturen, manche editorische Mängel auf.<sup>67</sup>

Mit seinen Studien zur Überlieferungs- und Editions-geschichte der Julian-Werke schuf Joseph Bidez die bis heute gültige Grundlage zum Verständnis der Überlieferung des Textes und die neue chronologische Einteilung der Reden, in deren Zählung der *Helios-Hymnos* an elfter und damit vorletzter Stelle, vor dem *Misopogon*, kommt. Bidez konnte noch selbst die Briefe und Fragmente und die ersten fünf Schriften, die Julian noch als Caesar verfasst hat, herausgeben (nämlich 1924 und 1932 als die ersten beiden Bände der „Les belles lettres“-Edition). Die noch von Bidez erstellten Kollationen legten Gabriel Rochefort 1963 und Christian Lacombrade 1964 für ihre Ausgabe der übrigen Schriften Julians zugrunde<sup>68</sup> (der dritte und vierte Band der „Les belles lettres“-Edition, wobei sich der *Helios-Hymnos* im vierten, von Lacombrade herausgegebenen Band findet). Diese beiden Bände hielten aber nicht den editorischen Standard der beiden Bidez-Bände, insbesondere hinsichtlich der allzu knappen Gestaltung des kritischen Apparats, was die überlieferten Varianten und die Konjekturen und Emendationen früherer Philologen angeht.<sup>69</sup>

Diese Mängel gleicht die Ausgabe von Carlo Prato von 1987 aus, wobei er bei der Textkonstitution zumeist konservativ der Manuskripttraditi-

---

J. LARMAT, „Julien dans les textes du XVIe siècle“, in: BRAUN / RICHER 1978, 303–319; H.-G. NESSELRATH, „Zur Wiederentdeckung von Julian Apostata in der Renaissance: Lorenzo de' Medici und Ammianus Marcellinus“, *Antike und Abendland* 38 (1992) 133–145; PAGLIARA 2010, 51–59, 86–88; REBENICH 2020, 402–405.

<sup>64</sup> Vgl. BIDEZ 1929, 110–112.

<sup>65</sup> Seitdem auch seine Zählung als *Or.* 4. Zu dieser Ausgabe vgl. BIDEZ 1929, 115–119 und PAGLIARA 2010, 88–95. Bereits 1614 hatte Pétau die drei Panegyriken des Julian herausgegeben; zu dieser Ausgabe vgl. PAGLIARA 2010, 83–86.

<sup>66</sup> Vgl. BIDEZ 1929, 119f. und unten, S. 20 zu V. Die Ausgabe ist allerdings mangelhaft (siehe NESSELRATH 2015, XXI mit Anm. 57f. zu entsprechenden kritischen Äußerungen).

<sup>67</sup> Vgl. BIDEZ 1929, 126f.; NESSELRATH 2015, XXII.

<sup>68</sup> Vgl. z.B. LACOMBRADÉ 1964, Vf.

<sup>69</sup> Vgl. PRATO / MARCONE 1987, XCVIII f.; NESSELRATH 2015, XXIII.



on folgte.<sup>70</sup> Der Text zu der noch unveröffentlichten Übersetzung mit ausführlichem Kommentar, mit der Gábor Buzási in Leuven promoviert wurde, basiert auf dem Text von Lacombrade,<sup>71</sup> ebenso die Ausgabe von Attilio Mastrocinque von 2011,<sup>72</sup> allerdings nehmen beide an einigen Stellen Änderungen an Lacombrade vor. Die neue Teubner-Ausgabe von Heinz-Günther Nesselrath von 2015, die hier als Text – mit einigen Änderungen – abgedruckt wird, nimmt sich der sieben Schriften Julians als Augustus an, also der Texte, die von Bidez nicht mehr ediert werden konnten. Sie bietet einen übersichtlichen textkritischen Apparat auf dem aktuellen Stand der Forschung und verbessert den Text an vielen Stellen.

## 5. Zum Text

Der wichtigste Textzeuge für den *Helios-Hymnos* ist der *Codex Leidensis Vossianus gr. F. III 77* (= V) vom Ende des 12. oder Anfang des 13. Jh.s, der alle überlieferten Schriften Julians, wenn auch nicht immer vollständig, überliefert. Das betrifft auch den *Helios-Hymnos*, dessen dritter Teil (26, 147A–44, 158C) durch Blattverlust nicht überliefert ist.<sup>73</sup> Das fehlende Stück kann aus späteren Handschriften ergänzt werden, die den *Helios-Hymnos* vollständig überliefern, besonders aus dem *Codex Parisinus 2964* (= U), einer Abschrift von V aus dem 15. Jh.<sup>74</sup> Weiter muss zur Textkonstitution herangezogen werden eine Gruppe von Handschriften, die den *Helios-Hymnos* zusammen mit dem *Misopogon* überliefern: der *Codex Bodleianus Miscellaneus 57* (= O) aus dem 13./14. Jh., der allerdings den ersten Teil des Hymnos (bis 6, 133C) nicht enthält, bzw. dessen Abschrift *Codex Vaticanus gr. 1883* (= K) aus dem 14./15. Jh., die auch den fehlenden ersten Teil aus dem *Bodleianus* überliefert, außerdem dessen Abschrift *Codex Vaticanus gr. 1448* (= Vat) aus dem 15. Jh. sowie der *Codex Vindobonensis philos. philol. 16* (= W) aus dem 13./14. Jh., der allerdings nur einen kleinen Teil des *Helios-Hymnos* überliefert (von 8, 134C–12, 137C).<sup>75</sup> Von dieser Handschrift stammt eine Gruppe von Handschriften aus dem 15. Jh. ab, die von allen Werken Julians nur den *Helios-Hymnos* überliefern (ähnlich wie der *Codex Marcianus gr. 436* [= C], ebenfalls aus dem 15. Jh.) und die vermutlich in Kreisen gewisser Renaissanceplatoniker entstanden sind.<sup>76</sup>

<sup>70</sup> Vgl. NESSELRATH 2015, XXIV.

<sup>71</sup> Vgl. BUZÁSI 2008, 8.

<sup>72</sup> Vgl. MASTROCINQUE 2011, 23.

<sup>73</sup> Vgl. BIDEZ 1929, 8.

<sup>74</sup> Vgl. BIDEZ 1929, 10.

<sup>75</sup> Vgl. BIDEZ 1929, 47f., 53–56; NESSELRATH 2015, XIVf.

<sup>76</sup> Es handelt sich um den *Codex Monacensis gr. 490* (= G), den *Codex Riccardianus gr. 76* (= R), den *Codex Ottobonianus gr. 181* (= T), den *Codex Laurentianus 57.33* (= L) und den *Codex Vaticanus gr. 2236* (= Z) (vgl. BIDEZ 1929, 68–71; NESSELRATH 2015, XIV–XVI. XXXVII).

Die vorliegende Ausgabe weicht an folgenden Stellen von dem Text von Nesselrath 2015 ab:

Stelle	Vorliegende Ausgabe	Nesselrath 2015
2, 131B9	κοινότερον μέν	{κοινότερον μέν}
6, 133C6	Ἥλιον, τοσοῦτων	Ἥλιον <αἴτιον>, τοσοῦτων
7, 133D5	οὐ σωματοειδές οὐδὲ	οὐ σωματοειδές <εστιν> οὐδὲ
10, 136A4	νομίσαι – καλοῦμεν ... Σάραπιν –, τὸν αἰδιῆ	νομίσαι. Καλοῦμεν ... Σάραπιν, τὸν αἰδιῆ
15, 139D2	δύο δὴ ταύτας οὐσίας	δύο δὴ ταύτας <τάς> οὐσίας
15, 139D7	τελευταῖον δὲ τοῖς κατ’ οὐρανὸν φαινομένοις	τελευταῖον δὲ <έν> τοῖς κατ’ οὐρανὸν φαινομένοις
22, 144A2	ἐπικοινωνεῖ καὶ τὴν ἀπλότητα	ἐπικοινωνεῖ κατὰ τὴν ἀπλότητα
24, 145B4	ἐν τοῖς <νοεροῖς>	ἐν τοῖς <νοητοῖς>
26, 147B2	εὐρομεν ἀκριβῶς	εὐρομεν <μή> ἀκριβῶς
29, 148D3	τῶν Ὠρῶν ἀγλαΐαν	τῶν Ὠρῶν ἀγλαΐαν
34, 150C5	βούλομαι <τι> τῆς Φοινίκων θεολογίας	βούλομαι τῆς Φοινίκων θεολογίας
36, 152A2	ὅσα ὑπὸ γῆν πάθη	ὅσα ἐπὶ γῆν πάθη
38, 152C2	πρότερον, εἶτα	πρότερον <***> εἶτα
40, 154C6	Σύνοδος ἀκριβῆς	Σύνοδος <αὐτή> ἀκριβῆς
40, 154D2	καὶ Σελήνης ὡσπερ	καὶ Σελήνης· ὡσπερ
40, 154D3	ἀνήγαγεν ἦν ἀπὸ τῆς γῆς	ἀνήγαγεν ὄν ἀπὸ τῆς γῆς
41, 155A1	τεκμήριον τοῦ Νουμᾶ	τεκμήριον <τὸ> τοῦ Νουμᾶ
41, 155A4	ὑπὸ τὴν σελήνην	{ὑπὸ τῆς σελήνης}
42, 156B4f.	γνώριμος, οὐς ... ἐτελειώσαντο, κρίνοντες	γνώριμος – οὐς ... ἐτελειώσαντο –, κρίνοντες

Jede dieser Textvarianten ist im griechischen Text durch einen Asteriskos (\*) markiert. Die hier angegebenen Zeilenangaben beziehen sich nicht auf die vorliegende, sondern auf die (üblicherweise zitierte) Spanheim-Ausgabe.

Die Handschrift R trug sogar das *ex libris* von Marsilio Ficino und war mit lateinischen Randnotizen versehen (vgl. BIDEZ 1929, 69).



## *B. Text, Übersetzung und Anmerkungen*

Ἰουλιανοῦ Αὐτοκράτορος εἰς τὸν βασιλέα Ἥλιον  
πρὸς Σαλούστιον

1. [130B] Προσῆκειν ὑπολαμβάνω τοῦ λόγου τοῦδε μάλιστα μὲν ἄπασιν, ὅσα τε γαῖαν ἔπι πνεῖει τε καὶ ἔρπει καὶ τοῦ εἶναι καὶ λογικῆς ψυχῆς καὶ νοῦ μετείληφεν, οὐχ ἥκιστα δὲ τῶν ἄλλων ἀπάντων ἑμαυτῶ· καὶ γὰρ εἰμι τοῦ βα- | [C] σιλέως ὀπαδὸς Ἥλιου. Τούτου δὲ ἔχω μὲν οἴκοι παρ' ἑμαυτῶ τὰς πίστεις ἀκριβεστέρας· ὁ δὲ μοι θέμις εἰπεῖν καὶ ἀνεμέσητον, ἐντέτηκέ μοι δεινὸς ἐκ παίδων τῶν αὐγῶν τοῦ θεοῦ πόθος, καὶ πρὸς τὸ φῶς οὕτω δὴ τὸ αἰθέριον ἐκ παιδαρίου κομιδῆ τὴν διάνοιαν ἐξιστάμην, ὥστε οὐκ εἰς αὐτὸν μόνον ἀτενὲς ὄραν ἐπεθύμουν, ἀλλὰ καί, εἴ ποτε νύκτωρ ἀνεφέλου καὶ καθαρᾶς αἰ- | [D] θρίας οὕσης προέλθοιμι, πάντα ἀθρόως ἀφείς τοῖς οὐρανίοις προσεῖχον κάλλεσιν, οὐκέτι ξυνιείς οὐδὲ εἴ τι λέγοι τις πρὸς με οὔτε αὐτὸς ὅ τι πράττοιμι προσέχων· ἐδόκουν τε περιεργότερον ἔχειν πρὸς αὐτὰ καὶ πολυπράγμων τις εἶναι, καὶ με τις ἤδη ἀστρόμαντιν ὑπέλαβεν | [131A] ἄρτι γενεμήτην. Καίτοι νῆ τοὺς θεοὺς οὐποτε τοιαύτη βίβλος εἰς ἑμὰς ἀφῖκτο χεῖρας, οὔτε ἠπιστάμην ὅ τί ποτέ ἐστι τὸ χρῆμά πω τότε.

Ἀλλὰ τί ταῦτα ἐγὼ φημι, μείζω ἔχων εἰπεῖν, εἰ φράσαιμι ὅπως ἐφρόνουν τὸ τηρικαῦτα περὶ θεῶν; λήθη δὲ ἔστω τοῦ σκοτοῦς ἐκείνου. Τοῦ δὲ ὅτι με τὸ οὐράνιον πάντη περιήστραπτε φῶς ἠγειρέ τε καὶ παρῶξυνεν ἐπὶ τὴν θέαν, ὥστε ἤδη καὶ τῆς σελήνης τὴν ἐναντίαν πρὸς τὸ πᾶν αὐτὸς ἀπ' ἑμαυτοῦ κίνησιν ξυν- | [B] εἶδον, οὐδενί πω ξυντυχῶν τῶν τὰ τοιαῦτα φιλοσοφούντων, ἔστω μοι τὰ ῥηθέντα σημεία.

2. Ζηλῶ μὲν οὖν ἔγωγε τῆς εὐποτίας καὶ εἴ τω τὸ σῶμα παρέσχε θεὸς ἐξ ἱεροῦ καὶ προφητικοῦ συμπαγὲν σπέρματος ἀναλαβόντι σοφίας ἀνοῖξαι θησαυρούς· οὐκ ἀτιμάζω δὲ ταύτην, ἧς ἠξιώθη αὐτὸς παρὰ τοῦ θεοῦ τοῦδε μερίδος ἐν τῷ κρατοῦντι καὶ βασιλεύοντι τῆς γῆς γένει τοῖς κατ' ἑμαυτὸν χρόνοις γενόμενος, ἀλλ' ἠγοῦμαι κοινότερον μὲν\*, | [C] εἴπερ χρῆ πείθεσθαι τοῖς σοφοῖς, ἀπάντων ἀνθρώπων εἶναι τοῦτον κοινὸν πατέρα – λέγεται γὰρ ὀρθῶς ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾶν καὶ ἥλιος –, ψυχὰς <δὲ> οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ

## Kaiser Julian, Auf den König Helios (an Salustios)<sup>1</sup>

### 1. Proöm (Kap. 1–4)

1. [130B] Die folgende Rede geht, meine ich, besonders alles an, „was auf Erden atmet und sich bewegt“<sup>2</sup> und an Sein, rationaler Seele und Geist teilhat,<sup>3</sup> nicht zuletzt aber vor allem anderen mich selbst. Ich bin nämlich [C] ein Gefolgsmann des Königs Helios.<sup>4</sup> Dafür habe ich bei mir zu Hause die genaueren Beweise.<sup>5</sup> Was mir aber zu sagen erlaubt und nicht zu tadeln ist: Von Kindheit an war mir ein gewaltiges Sehnen nach den Strahlen des Gottes angeboren, und angesichts des ätherischen Lichts geriet ich in meinem Geist von frühester Jugend an tatsächlich so völlig außer mich, dass ich nicht nur gebannt den Blick auf ihn zu richten beehrte,<sup>6</sup> sondern dass ich auch, wenn ich einmal des Nachts bei wolkenlosem, klarem Himmel [D] spazieren ging, plötzlich alles vergaß und meine ganze Aufmerksamkeit den himmlischen Schönheiten widmete, ohne zu hören, ob jemand etwas zu mir sagte, oder darauf zu achten, was ich selbst tat. Und ich stand im Ruf, an ihnen allzu interessiert zu sein und mich zu sehr mit ihnen zu beschäftigen, und man hielt mich schon für einen Sterndeuter, [131A] als ich gerade erst einen Bart bekam.<sup>7</sup> Und doch, bei den Göttern, war niemals ein derartiges Buch in meine Hände gelangt, und ich verstand damals auch noch nicht, was es denn mit dieser Sache auf sich habe.

Aber wozu erzähle ich das, wo ich doch Bedeutsameres vorbringen könnte, wenn ich sagte, wie ich zu jener Zeit über die Götter dachte? Doch vergessen sei jene Zeit der Finsternis.<sup>8</sup> Dafür, dass mich das himmlische Licht überall umstrahlte und zur Schau anregte und drängte, so dass ich damals bereits ganz selbständig erkannte, dass die Bewegung des Mondes der des All entgegengesetzt ist [B], ohne jemals mit jemandem zusammengetroffen zu sein, der ein Experte in solchen Dingen ist<sup>9</sup> – dafür möge mir das Gesagte als Beweis dienen.

2. Ich für mein Teil beneide nun zwar auch einen Mann um sein Glück, wenn ihm ein Gott gewährt hat, die Schätze der Weisheit aufzuschließen, weil er einen aus heiligem, prophetischem Samen gefügten Leib empfangen hat; ich verachte aber auch nicht dieses Los, dessen ich von diesem Gott für würdig erachtet worden bin, in dem zu meiner Zeit die Erde als Könige beherrschenden Geschlecht geboren worden zu sein.<sup>10</sup> In einem allgemeineren Sinne<sup>11</sup> glaube ich, [C] wenn man den Weisen folgen soll, dass dieser der gemeinsame Vater aller Menschen<sup>12</sup> ist – denn richtigerweise heißt es: „ein Mensch und die Sonne zeugen einen Menschen“<sup>13</sup> –, dass er <aber> die Seelen nicht nur von sich selbst aus, sondern auch von den anderen Göttern her „auf die

μόνον, ἀλλὰ καὶ παρὰ τῶν ἄλλων θεῶν σπείρειν εἰς γῆν, ἐφ' ὅτι δὲ χρῆμα, δηλοῦσιν αὐταὶ τοῖς βίοις οὐς προαιροῦνται. Κάλλιστον μὲν οὖν, εἴ τῳ ξυνηέχθη καὶ πρὸ τριγωνίας ἀπὸ πολλῶν πάνυ προπατόρων ἐφεξῆς τῷ θεῷ δουλεῦσαι μεμπτόν δὲ οὐδὲ ὅστις | [D] ἐπεγνώκως ἑαυτὸν τοῦ θεοῦ τοῦδε θεράποντα φύσει μόνος ἐξ ἀπάντων ἢ ξὺν ὀλίγοις αὐτὸν ἐπιδίδωσι τῇ θεραπείᾳ τοῦ δεσπότου.

3. Φέρε οὖν, ὅπως <ἄν> οἰοί τε ὦμεν, ὑμνήσωμεν αὐτοῦ τὴν ἑορτήν, ἣν ἡ βασιλεύουσα πόλις ἐπετησίους ἀγάλλει θυσίαις. Ἔστι μὲν οὖν, εὖ οἶδα, χαλεπὸν καὶ τὸ ξυνεῖναι περὶ αὐτοῦ μόνον ὀπόσος τίς ἐστιν ὁ ἀφανῆς ἐκ τοῦ φανεροῦ λογισαμένῳ, | [132A] φράσαι δὲ ἴσως ἀδύνατον, εἰ καὶ τῆς ἀξίας ἔλαττον ἐθελήσειέ τις. Ἐφικέσθαι μὲν γὰρ τοῦ πρὸς ἀξίαν εὖ οἶδα ὅτι τῶν ἀπάντων οὐθεὶς ἂν δύναίτο, τοῦ μετρίου δὲ μὴ διαμαρτεῖν ἐν τοῖς ἐπαίνοις τὸ κεφάλαιόν ἐστι τῆς ἀνθρωπίνης ἐν τῷ δύνασθαι φράζειν δυνάμεως. Ἀλλ' ἔμοιγε τούτου παρασταίη βοηθὸς ὁ τε λόγιος Ἑρμῆς ξὺν ταῖς Μούσαις ὁ τε Μουσηγέτης Ἀπόλλων – ἐπεὶ καὶ αὐτῷ προσήκει τῶν λόγων –, καὶ δοῖεν δὲ εἰπεῖν ὀπόσα | [B] τοῖς θεοῖς φίλα λέγεσθαί τε καὶ πιστεῦεσθαι περὶ αὐτῶν.

4. Τίς οὖν ὁ τρόπος ἔσται τῶν ἐπαίνων; ἢ δῆλον ὅτι περὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ, καὶ ὅθεν προῆλθε, καὶ τῶν δυνάμεων καὶ τῶν ἐνεργειῶν διελθόντες ὀπόσαι φανεραὶ ὅσαι τε ἀφανεῖς, καὶ περὶ τῆς τῶν ἀγαθῶν δόσεως, ἣν κατὰ πάντα ποιεῖται τοὺς κόσμους, οὐ παντάπασιν ἀπάδοντα ποιησόμεθα τῷ θεῷ τὰ ἐγκώμια; ῥητέον δὲ ἔνθεν.

5. Ὁ θεῖος οὗτος καὶ πάγκαλος κόσμος | [C] ἀπ' ἄκρας ἀψίδος οὐρανοῦ μέχρι γῆς ἐσχάτων ὑπὸ τῆς ἀλύτου συνεχόμενος τοῦ θεοῦ προνοίας ἐξ αἰδίου γέγονεν ἀγέννητος ἕς τε τὸν ἐπίλοιπον χρόνον αἰδίου, οὐχ ὑπ' ἄλλου του φρουρούμενος ἢ προσεχῶς μὲν ὑπὸ τοῦ πέμπτου σώματος, οὐ τὸ κεφάλαιόν ἐστιν ἀκτίς ἀελίου, βαθμῶ δὲ ὥσπερ δευτέρῳ τῷ νοητῷ κόσμῳ, πρεσβυτέρως δὲ ἔτι διὰ τὸν πάντων βασιλέα, περὶ ὃν πάντα ἐστίν. Οὗτος τοίνυν – εἴτε τὸ ἐπέκεινα τοῦ νοῦ καλεῖν αὐτὸν θέμις | [D] εἴτε ἰδέαν τῶν ὄντων, ὃ δὴ φημι τὸ νοητὸν

Erde sät“;<sup>14</sup> zu welchem Zweck, zeigen diese (sc. die Seelen) durch das Leben, das sie erwählen.<sup>15</sup> Am schönsten ist es, wenn es einem widerfahren ist, bereits mehr als drei Generationen in einer ganz langen Reihe von Vorfahren seinem Gott zu dienen;<sup>16</sup> es ist aber auch nicht zu tadeln, [D] wenn jemand erkannt hat, dass er selbst seiner Natur nach Diener dieses Gottes ist, und er sich dann von allen als einziger oder mit nur wenigen zusammen dem Dienst seines Herrn hingibt.

3. So, nun wollen wir, soweit wir es vermögen, mit einem Lobpreis das Fest begehen, das die regierende Stadt mit jährlichen Opfern feiert.<sup>17</sup> Es ist freilich schwierig, ich weiß es wohl, auch nur zu begreifen, wie groß der unsichtbare (Gott) ist, wenn man vom sichtbaren (Gott) auf ihn schließt, [132A] es aber auszusprechen, ist vielleicht unmöglich, auch wenn man hinter seiner (eigentlichen) Würde zurückbleiben wollte.<sup>18</sup> Denn eine seiner Würde entsprechende Darstellung zu erreichen, das weiß ich wohl, das vermag wohl keiner, sondern das rechte Maß in seinen Lobreden nicht zu verfehlen, ist das Wichtigste für das menschliche Ausdrucksvermögen.<sup>19</sup> Mögen mir aber hierzu als Helfer beistehen der Redegott Hermes zusammen mit den Musen sowie der Musenanführer Apollon – denn auch ihn gehen die Reden an –,<sup>20</sup> und sie mögen mir zu sagen eingeben, was [B] den Göttern lieb ist, dass man von ihnen sagen und glauben soll.

4. Welche Art von Lobrede soll es nun sein? Ist es nicht offensichtlich, dass wir, wenn wir über sein Wesen, seine Herkunft, seine Vermögen und Wirkungen handeln, so viele es sichtbare und unsichtbare gibt, sowie über die Gabe der Güter, die er an alle Welten spendet, – dass wir da eine Lobrede anstimmen werden, deren Ton dem Gott nicht ganz unangemessen ist?<sup>21</sup> Die Rede möge nun hiermit beginnen.

## 2. Erster Hauptteil: Das Wesen des Helios (Kap. 5–18)

### 2.1 Definition und Funktion des noerischen „Königs“ Helios (Kap. 5–6)

5. Diese göttliche und vollkommen schöne Welt, [C] die vom höchsten Gewölbe des Himmels bis zu den äußersten Enden der Erde durch die unauflösliche Vorsehung des Gottes zusammengehalten wird,<sup>22</sup> ist von Ewigkeit her ungezeugt entstanden und für alle Zeit ewig,<sup>23</sup> von nichts anderem bewacht als, unmittelbar angrenzend, vom fünften Körper,<sup>24</sup> dessen Inbegriff der „Strahl der Sonne“<sup>25</sup> ist, dann, gleichsam auf zweiter Stufe, durch die noetische Welt<sup>26</sup> und, noch ursprünglicher, durch den „König von allem, um den herum alles ist“.<sup>27</sup> Dieser freilich – sei es erlaubt, ihn „das, was jenseits des Geistes ist“,<sup>28</sup> zu nennen [D] oder ‚Idee des Seienden‘, mit dem ich eben das noetische All



ξύμπαν, εἴτε ἓν (ἐπειδὴ πάντων τὸ ἓν δοκεῖ πως πρεσβύτατον), εἴτε ὁ Πλάτων εἴωθεν ὀνομάζειν τὰγαθόν – αὕτη δὴ οὖν ἡ μονοειδῆς τῶν ὄλων αἰτία, πᾶσι τοῖς οὕσιν ἐξηγουμένη κάλλους τε καὶ τελειότητος ἐνώσεως τε καὶ δυνάμεως ἀμηχάνου, κατὰ τὴν ἐν αὐτῇ μένουσαν πρωτουργὸν οὐσίαν μέσον ἐκ μέσων τῶν νοερῶν καὶ δημιουργικῶν αἰτιῶν Ἡλίον θεὸν μέγιστον ἀνέφηεν ἐξ ἑαυτοῦ πάντα ὅμοιον | [133A] ἑαυτῷ· καθάπερ καὶ ὁ δαιμόνιος οἶεται Πλάτων, „Τοῦτον τοίνυν“ λέγων „ἦν δὲ ἐγώ, φάναι με λέγειν τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον, ὃν τὰγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ, ὅτιπερ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρὸς τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὄρατῷ πρὸς τε ὄψιν καὶ τὰ ὀρώμενα“.

6. Ἔχει μὲν δὴ τὸ φῶς αὐτοῦ ταύτην οἶμαι τὴν ἀναλογίαν πρὸς τὸ ὄρατόν, ἢπερ πρὸς τὸ νοητὸν ἀλήθεια. Αὐτὸς δὲ ὁ ξύμπας, ἄτε δὴ τοῦ πρώτου | [B] καὶ μεγίστου, τῆς ἰδέας τὰγαθοῦ, γεγονῶς ἔκγονος, ὑποστάς αὐτοῦ περὶ τὴν μόνιμον οὐσίαν ἐξ αἰδίου, καὶ τὴν ἐν τοῖς νοεροῖς θεοῖς παρεδέξατο δυναστείαν, ὧν τὰγαθὸν ἐστὶ τοῖς νοητοῖς αἴτιον, ταῦτα αὐτὸς τοῖς νοεροῖς νέμων. Ἔστι δὲ αἴτιον οἶμαι τὰγαθὸν τοῖς νοητοῖς κάλλους, οὐσίας, τελειότητος, ἐνώσεως, συνέχον αὐτὰ καὶ περιλάμπον ἀγαθοειδεῖ δυνάμει.

Ταῦτα δὴ καὶ τοῖς νοεροῖς Ἡλιος δίδωσιν, ἄρχειν καὶ βασιλεύ- | [C] εἰν αὐτῶν ὑπὸ τὰγαθοῦ τεταγμένος, εἰ καὶ συμπροήλθον αὐτῷ καὶ συνυπέστησαν, ὅπως οἶμαι καὶ τοῖς νοεροῖς θεοῖς ἀγαθοειδῆς αἰτία προκαθηγουμένη τῶν ἀγαθῶν πᾶσιν ἅπαντα κατὰ νοῦν εὐθύνη. Ἀλλὰ καὶ τρίτος ὁ φαινόμενος οὐτοσὶ δίσκος ἐναργῶς αἰτίος ἐστὶ τοῖς αἰσθητοῖς τῆς σωτηρίας, καὶ ὅσων ἔφαμεν τοῖς νοεροῖς θεοῖς τὸν μέγαν Ἡλίον, τοσούτων\* καὶ ὁ φαινόμενος ὅδε τοῖς φανεροῖς.

7. Τούτων δὲ ἐναργεῖς αἱ πίστεις ἐκ τῶν φαινομένων τὰ ἀφα- | [D] νῆ σκοποῦντι. Φέρε δὴ πρῶτον αὐτὸ τὸ φῶς οὐκ εἶδος ἐστὶν ἀσώματόν τι <καὶ> θεῖον τοῦ κατ' ἐνέργειαν διαφανοῦς; αὐτὸ δὲ ὅ τί ποτέ ἐστὶ τὸ διαφανές, πᾶσι μὲν ὡς ἔπος εἰπεῖν συνυποκείμενον τοῖς

meine,<sup>29</sup> oder das Eine (denn das Eine scheint irgendwie am ursprünglichsten von allem zu sein)<sup>30</sup> oder was Platon das Gute<sup>31</sup> zu nennen pflegte – diese in der Tat einzig-artige Ursache des Alls,<sup>32</sup> für alles Seiende das leitende Prinzip seiner Schönheit und Vollendung, Einheit und unbezwinglichen Kraft,<sup>33</sup> hat nun vermöge des in ihr bleibenden, zuerst wirkenden Seins<sup>34</sup> Helios, den größten Gott,<sup>35</sup> als mittleren unter den mittleren noerischen und demiurgischen Ursachen [133A] aus sich selbst und in allem ähnlich zu sich selbst zum Vorschein gebracht;<sup>36</sup> wie es ja auch der göttliche Platon meint, wenn er sagt: „Und mit eben dieser (Sonne), sprach ich (= Sokrates), sollst du sagen, meine ich den Spross des Guten, den das Gute als Analogon zu sich selbst gezeugt hat, und was es selbst im noetischen Bereich im Verhältnis zu Geist und Gedachtem ist, das ist diese im sichtbaren Bereich im Verhältnis zum Sehsinn und zum Gesehenen.“<sup>37</sup>

6. Sein Licht hat tatsächlich, glaube ich, diese Entsprechung zum Sichtbaren, die auch die Wahrheit zum noetisch Gedachten hat. Aber als Ganzes erhielt er selbst, da er ja [B] der Spross des Ersten und Größten, der Idee des Guten, ist und von Ewigkeit her bei dessen beständig bleibendem Wesen existierte,<sup>38</sup> auch die Herrschaft unter den noerischen Göttern und teilt selbst den noerischen (Göttern) das zu, wofür das Gute den noetischen (Göttern)<sup>39</sup> Ursache ist. Das Gute ist aber, glaube ich, für die noetischen (Götter)<sup>40</sup> die Ursache der Schönheit, des Wesens, der Vollendung, der Einheit, hält sie zusammen und umstrahlt sie mit gutartiger Kraft.<sup>41</sup>

Dies gibt nun eben Helios auch den noerischen (Göttern), da er über sie zu herrschen und [C] ihr König zu sein durch das Gute eingesetzt ist, auch wenn sie mit ihm zusammen hervorgegangen und in die Existenz gekommen sind,<sup>42</sup> damit, meine ich, auch den noerischen Göttern eine gutartige Ursache ihrer Güter leitend vorausgehe und ihnen allen alles dem Geist gemäß lenke. Aber an dritter Stelle ist auch diese sichtbare Sonnenscheibe klar Ursache für die Erhaltung<sup>43</sup> der sinnlich wahrnehmbaren Dinge; und so vieler Dinge, wie wir gesagt haben, der Große Helios (Ursache)<sup>44</sup> für die noerischen Götter ist, so vieler ist auch dieser sichtbare (Helios Ursache) für die sichtbaren (Götter).<sup>45</sup>

## 2.2 Physikalische Beweise (Kap. 7–9)

7. Die Beweise hierfür sind offenkundig für den, der vom Sichtbaren aus das Unsichtbare [D] untersucht.<sup>46</sup> Zunächst also: Ist nicht das Licht selbst eine unkörperliche <und> göttliche Form des Durchsichtigen, das sich in Wirksamkeit befindet?<sup>47</sup> Was auch immer das Durchsichtige selbst ist, es ist<sup>48</sup> sozusagen allen Elementen zusammen zugrunde

στοιχείοις καὶ ὃν αὐτῶν προσεχῆς εἶδος, οὐ σωματοειδές οὐδὲ\* συμμιγνύμενον οὐδὲ τὰς οἰκείας σώματι προσιέμενον ποιότητος. Οὐκ οὖν ἰδίαν αὐτοῦ θέρμην ἔρεις, οὐ τὴν ἐναντίαν αὐτῇ ψυχρότητα, οὐ τὸ σκληρόν, οὐ τὸ μαλακὸν ἀποδώσεις, οὐδ' ἄλλην | [134A] τινὰ τῶν κατὰ τὴν ἀφὴν διαφορῶν, οὐκ οὖν οὐδὲ γεῦσιν οὐδὲ ὀσμῆν· ὄψει δὲ μόνον ὑποπίπτει πρὸς ἐνέργειαν ὑπὸ τοῦ φωτός ἢ τοιαύτη φύσις ἀγομένη. Τὸ δὲ φῶς εἶδος ἐστὶ ταύτης οἷον ὕλης ὑπεστρωμένης καὶ παρεκτεινομένης τοῖς σώμασιν. Αὐτοῦ δὲ τοῦ φωτός ὄντος ἀσωμάτου ἀκρότης ἂν εἴη τις καὶ ὡσπερ ἄνθος ἀκτῖνες. Ἡ μὲν οὖν τῶν Φοινίκων δόξα, σοφῶν τὰ θεῖα καὶ ἐπιστημόνων, ἄχραντον εἶναι ἐνέργειαν αὐτοῦ τοῦ καθαροῦ νοῦ τὴν ἀπανταχῇ προοιῶ- | [B] σαν αὐγὴν ἔφη· οὐκ ἀπάδει δὲ οὐδὲ ὁ λόγος, εἶπερ αὐτὸ τὸ φῶς ἀσώματον, εἴ τις αὐτοῦ μηδὲ τὴν πηγὴν ὑπολάβοι σῶμα, νοῦ δὲ ἐνέργειαν ἄχραντον εἰς τὴν οἰκείαν ἔδραν ἐλλαμπομένην, ἢ τοῦ παντός οὐρανοῦ τὸ μέσον εἴληχεν, ὅθεν ἐπιλάμπουσα πάσης μὲν εὐτονίας πληροῖ τοὺς οὐρανίους κύκλους, πάντα δὲ περιλάμπει θείῳ καὶ ἀχράντῳ φωτί.

8. Τὰ μέντοι ἐν τοῖς θεοῖς ἔργα προοίοντα παρ' αὐτοῦ μετρίως τε ἡμῖν ὀλίγω πρότερον εἴρηται | [C] καὶ ῥηθήσεται μετ' ὀλίγον. Ὅσα δὲ ὀρῶμεν αὐτῇ πρῶτον ὄψει, ὄνομα μόνον ἐστὶν ἔργου τητῶμενον, εἰ μὴ προσλάβοι τὴν τοῦ φωτός ἡγεμονικὴν βοήθειαν. Ὅρατὸν δὲ ὅλως εἴη ἂν τί μὴ φωτὶ πρῶτον ὡσπερ ὕλη τεχνίτη προσαχθέν, ἴν' οἶμαι τὸ εἶδος δέξηται; καὶ γὰρ τὸ χρυσίον ἀπλῶς οὕτως κεχυμένον ἐστὶ μὲν χρυσίον, οὐ μὴν ἄγαλμα οὐδὲ εἰκῶν, πρὶν ἂν ὁ τεχνίτης αὐτῷ περιθεῖη τὴν μορφήν. Οὐκοῦν καὶ ὅσα πέφυκεν ὀρᾶσθαι μὴ ξὺν | [D] φωτὶ τοῖς ὀρῶσι προσαγόμενα τοῦ ὀρατὰ εἶναι παντάπασιν ἐστέρηται. Διδούς οὖν τοῖς τε ὀρῶσι τὸ ὀρᾶν τοῖς τε ὀρωμένοις τὸ ὀρᾶσθαι δύο φύσεις ἐνεργείᾳ μιᾷ τελειοῖ, ὄψιν καὶ ὀρατόν· αἱ δὲ τελειότητες εἶδη τέ εἰσι καὶ οὐσία.

9. Ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἴσως λεπτότερον· ᾧ δὲ παρακολουθοῦμεν ξύμπαντες, ἀμαθεῖς καὶ ἰδιῶται, φιλόσοφοι καὶ λόγιοι, τίνα ἐν τῷ παντὶ δύναμιν ἀνίσχων ἔχει καὶ καταδύομενος ὁ θεός; νύκτα καὶ

liegend und ihre unmittelbare Form; es ist nicht körperlich, auch keine Mischung (mit Körpern) und nimmt auch keine dem Körper eigentümlichen Eigenschaften an.<sup>49</sup> Man wird daher auch nicht Hitze oder dessen Gegenteil Kälte als ihm eigen bezeichnen und ihm auch nicht Härte oder Weichheit oder einen anderen [134A] der gemäß dem Tastsinn, dem Geschmack oder dem Geruch zukommenden Unterschiede zuschreiben; sondern nur unter den Sehsinn fällt die so beschaffene Natur, die durch das Licht zur Verwirklichung gebracht wird. Das Licht ist die Form dieser Natur, die gleichsam als Materie den Körpern unterbreitet und gleich weit ausgedehnt ist. Spitze und gleichsam Blüte<sup>50</sup> des unkörperlichen Lichts selbst dürften wohl die Strahlen sein. Die Lehrmeinung der Phönizier,<sup>51</sup> hinsichtlich der Götter weiser und kundiger Leute, besagt, dass der sich nach allen Richtungen ausbreitende Lichtstrahl die ungetrübte Wirksamkeit des reinen Geistes sei; [B] dem widerspricht auch nicht die Überlegung, wenn man annimmt, dass, wenn das Licht selbst unkörperlich ist, auch seine Quelle kein Körper ist, sondern die ungetrübte Wirksamkeit des Geistes, die zu dem ihr eigentümlichen Sitz ausstrahlt, den sie in der Mitte des ganzen Himmels einnimmt,<sup>52</sup> von wo aus sie die himmlischen Kreise<sup>53</sup> erleuchtet und mit aller Kraft erfüllt und alles mit göttlichem, ungetrübtem Licht umleuchtet.

8. Die Wirkungen, die bei den Göttern von ihm (Helios) ausgehen, sind in gewissem Grad kurz zuvor<sup>54</sup> von uns erwähnt worden [C] und sollen später<sup>55</sup> noch besprochen werden. Was wir zunächst mit dem bloßen Sehsinn sehen, ist nur ein Name, ohne Wirklichkeit, wenn er nicht die leitende Hilfe des Lichts hinzunimmt. Was wäre denn überhaupt sichtbar, das nicht zunächst dem Licht wie eine Materie dem Handwerker zugeführt worden wäre, damit es, denke ich, seine Form erhält?<sup>56</sup> Denn zwar ist auch das Gold, das einfach so ausgegossen ist, golden, aber es ist noch keine Statue oder ein Bild, bevor der Handwerker ihm die Form verliehen hat. Daher ist auch alles, was seiner Natur nach gesehen werden kann, wenn es ohne [D] Licht den Sehenden vorgeführt wird, seiner Sichtbarkeit vollständig beraubt. Darum vollendet es (das Licht), das sowohl den Sehenden das Sehen als auch dem, was gesehen wird, das Gesehen-Werden gibt, zwei Naturen, das Sehvermögen und das Sichtbare, durch eine einzige Wirksamkeit;<sup>57</sup> die Vollendungen sind aber Formen und Wesen.<sup>58</sup>

9. Aber das ist vielleicht allzu feinsinnig; aber wo wir alle folgen können, Ungelehrte und Laien, Philosophen und Gelehrte: Welche Kraft hat der Gott im All, wenn er aufgeht und wenn er untergeht? Tag und Nacht schafft er und verändert [135A] und wandelt offensichtlich das

ἡμέραν ἐργάζεται καὶ μεθίστησι | [135A] φανερώς καὶ τρέπει τὸ πᾶν. Καίτοι τίνι τοῦτο τῶν ἄλλων ἀστέρων ὑπάρχει; πῶς οὖν οὐκ ἐκ τούτων ἤδη καὶ περὶ τῶν θειοτέρων πιστεύομεν, ὡς ἄρα καὶ τὰ ὑπὲρ τὸν οὐρανὸν ἀφανῆ καὶ θεῖα νοερῶν θεῶν γένη τῆς ἀγαθοειδοῦς ἀποπληροῦται παρ' αὐτοῦ δυνάμεως, ᾧ πᾶς μὲν ὑπέικει χορὸς ἀστέρων, ἔπεται δὲ ἡ γένεσις ὑπὸ τῆς τούτου κυβερνωμένη προμηθείας; οἱ μὲν γὰρ πλάνητες ὅτι περὶ αὐτὸν ὥσπερ βασιλέα χορεύοντες ἔν τισιν ὠρισμένοι | [B] πρὸς αὐτὸν διαστήμασιν ἀρμοδιώτατα φέρονται κύκλω, στηριγμούς τινας ποιούμενοι καὶ πρόσω καὶ ὀπίσω πορείαν, ὡς οἱ τῆς σφαιρικῆς ἐπιστήμονες θεωρίας ὀνομάζουσι τὰ περὶ αὐτοὺς φαινόμενα, καὶ ὡς τὸ τῆς σελήνης αὖξεται καὶ λήγει φῶς, πρὸς τὴν ἀπόστασιν ἡλίου πάσχον, πᾶσί που δῆλον.

Πῶς οὖν οὐκ εἰκότως καὶ τὴν πρεσβυτέραν τῶν σωμάτων ἐν τοῖς νοεροῖς θεοῖς διακόσμησιν ὑπολαμβάνομεν ἀνάλογον ἔχειν τῇ τοιαύτῃ τάξει; | [C] λάβωμεν οὖν ἐξ ἀπάντων τὸ μὲν τελεσιουργὸν ἐκ τοῦ πάντα ἀποφαίνειν ὄραν τὰ ὄρατικά – τελειοὶ γὰρ αὐτὰ διὰ τοῦ φωτός –, τὸ δὲ δημιουργικὸν καὶ γόνιμον ἀπὸ τῆς περὶ τὸ ξύμπαν μεταβολῆς, τὸ δὲ ἐν ἐνὶ πάντων συνεκτικὸν ἀπὸ τῆς περὶ τὰς κινήσεις πρὸς ἓν καὶ τὸ αὐτὸ συμφωνίας, τὸ δὲ μέσον ἐξ ἑαυτοῦ μέσου, τὸ δὲ τοῖς νοεροῖς αὐτὸν ἐνιδρῶσθαι βασιλέα ἐκ τῆς ἐν τοῖς πλανωμένοις μέ- | [D] σης τάξεως.

10. Εἰ μὲν οὖν ταῦτα περὶ τινὰ τῶν ἄλλων ἐμφανῶν ὀρῶμεν θεῶν ἢ τοσαῦτα ἕτερα, μὴ τοι τούτῳ τὴν περὶ τοὺς θεοὺς ἡγεμονίαν προσνείωμεν· εἰ δὲ οὐκ ἔστιν οὐδὲν αὐτῷ κοινὸν πρὸς τοὺς ἄλλους ἔξω τῆς ἀγαθοεργίας, ἧς καὶ αὐτῆς μεταδίδωσι τοῖς πᾶσι, μαρτυράμενοι τοὺς τε Κυπρίων ἱερέας, οἱ κοινὸς ἀποφαίνουσι βωμοὺς Ἥλιῳ καὶ Δί, πρὸ τούτων δὲ ἔτι τὸν Ἀπόλλω συνεδρεύοντα τῷ θεῷ τῷδε παρακαλέσαντες μάρτυρα – φησὶ γὰρ ὁ θεὸς οὗτος· | [136A] „Εἷς Ζεὺς, εἷς Αἴδης, εἷς Ἥλιός ἐστι Σάραπις“ –, κοινήν ὑπολάβωμεν, μᾶλλον δὲ μίαν Ἥλιου καὶ Διὸς ἐν τοῖς νοεροῖς θεοῖς

All. Bei welchem der anderen Gestirne ist dies nun aber noch der Fall? Wie sollen wir nun nicht aufgrund dessen auch von seinen göttlicheren (Eigenschaften) glauben, dass folglich auch die jenseits des Himmels (angesiedelten) unsichtbaren und göttlichen Klassen noerischer Götter von ihm mit der gutartigen Kraft erfüllt werden, von ihm, dem der ganze Chor der Gestirne<sup>59</sup> gehorcht und dem das Werden, durch seine Vorsehung gesteuert,<sup>60</sup> folgt? Denn dass die Planeten um ihn herum wie um einen König im Reigen tanzen, sich in gewissen, [B] im Verhältnis zu ihm bestimmten Abständen auf äußerst harmonische Weise im Kreis bewegen, indem sie gewisse Stillstände und Vorwärts- und Rückwärtsläufe vollziehen,<sup>61</sup> wie die, die sich mit der Sphärenbeobachtung auskennen, diese Phänomene nennen,<sup>62</sup> und dass das Licht des Mondes, beeinflusst durch den Abstand von der Sonne, zunimmt und abnimmt, ist wohl allen offensichtlich.

Wie sollen wir da nicht ganz logisch annehmen, dass sich auch die Ordnung bei den noerischen Göttern, die ursprünglicher als die (der Himmels-)Körper ist, analog zu der besprochenen Ordnung verhält? [C] Wir wollen nun aus all dem (auf seine Kräfte) schließen: (auf seine Kraft) der Vollendung daraus, dass er allem,<sup>63</sup> was zum Sehen in der Lage ist, das (tatsächliche) Sehen gibt – denn er vollendet es durch das Licht –;<sup>64</sup> (auf) das demiurgische Schaffen und Zeugen aus der Veränderung im gesamten All;<sup>65</sup> (auf seine Kraft), alles in Einheit zusammenzuhalten, aus der Harmonie der Bewegungen mit einem und demselben (Punkt);<sup>66</sup> (auf) seine Mittelstellung (unter den noerischen Göttern) aus seiner eigenen Mittelstellung (unter den Planeten)<sup>67</sup> und (schließlich), dass er den noerischen (Göttern) als König eingesetzt ist, aus seiner [D] mittleren Stellung unter den Planeten.<sup>68</sup>

### 2.3 Beweise aus Kult und Orakeln (Kap. 10)

10. Wenn wir nun diese oder andere (Kräfte) von gleicher Bedeutung bei einem der anderen sichtbaren Götter sehen, dann wollen wir freilich unserem Gott nicht die Herrschaft unter den Göttern zuerkennen; wenn er aber mit den anderen nichts gemein hat als die Fähigkeit, Gutes zu tun,<sup>69</sup> an der er ebenfalls allen Anteil gibt, dann wollen wir, indem wir die Priester der Kyprier als Zeugen anführen, die Helios und Zeus gemeinsame Altäre weihen<sup>70</sup> und vor diesen noch Apollon zum Zeugen berufen, der sich mit unserem Gott den Thron teilt<sup>71</sup> – denn dieser Gott (Apollon) sagt: [136A] „Ein einziger sind Zeus, Hades, Helios und Sarapis“<sup>72</sup> –, eine gemeinsame oder vielmehr einzige Herrschaft des Helios und Zeus bei den noerischen Göttern annehmen.<sup>73</sup> Daher scheint mir Platon auch nicht zu Unrecht Hades einen „vernünftigen Gott“<sup>74</sup> zu

δυναστείαν. Ὅθεν μοι δοκεῖ καὶ Πλάτων οὐκ ἀπεικότως φρόνιμον θεὸν Ἄϊδην νομίσαι – καλοῦμεν δὲ τὸν αὐτὸν τοῦτον καὶ Σάραπιν –, τὸν αἰδῆ\* δηλονότι καὶ νοερόν, πρὸς ὃν φησὶν ἄνω πορεύεσθαι τὰς ψυχὰς τῶν ἄριστα βιωσάντων καὶ δικαιοτάτα. Μὴ γὰρ δὴ τις ὑπολάβοι τοῦτον, ὃν οἱ μῦθοι πείθουσι φρίττειν, ἀλλὰ τὸν πρῶτον καὶ μείλιχον, | [B] ὃς ἀπολύει παντελῶς τῆς γενέσεως τὰς ψυχὰς, οὐχὶ δὲ λυθείσας αὐτὰς σώμασιν ἑτέροις προσηλοῖ κολάζων καὶπραττόμενος δίκας, ἀλλὰ πορεύων ἄνω καὶ ἀνατείνων τὰς ψυχὰς ἐπὶ τὸν νοητὸν κόσμον.

11. Ὅτι δὲ οὐδὲ νεαρὰ παντελῶς ἐστὶν ἡ δόξα, προῦλαβον δὲ αὐτὴν οἱ πρεσβύτατοι τῶν ποιητῶν, Ὅμηρός τε καὶ Ἡσίοδος, εἴτε καὶ νοοῦντες οὕτως εἴτε καὶ ἐπιπνοία θεία καθάπερ οἱ μάντιες ἐνθουσιῶντες πρὸς τὴν ἀλήθειαν, ἔνθεν ἂν | [C] γένοιτο γνώριμον· Ὁ μὲν γενεαλογῶν αὐτὸν Ὑπερίωνος ἔφη καὶ Θείας, μόνον οὐχὶ διὰ τούτων αἰνιττόμενος τοῦ πάντων ὑπερέχοντος αὐτὸν ἔγγονον γνήσιον φῦναι· ὁ γὰρ Ὑπερίων τίς ἂν ἕτερος εἴη παρὰ τοῦτον; ἡ Θεία δὲ αὐτὴ τὸν τρόπον ἕτερον οὐ τὸ θεϊότατον τῶν ὄντων λέγεται; μὴ δὲ συνδυασμὸν μηδὲ γάμους ὑπολαμβάνωμεν, ἄπιστα καὶ παράδοξα ποιητικῆς μούσης ἀθύρματα, πατέρα δὲ αὐτοῦ καὶ γεν- | [D] νήτορα νομίζωμεν τὸν θεϊότατον καὶ ὑπέρτατον· τοιοῦτος δὲ τίς ἂν <ἄλλος> εἴη τοῦ πάντων ἐπέκεινα καὶ περὶ ὃν πάντα καὶ οὐ ἔνεκα πάντα ἐστίν; Ὅμηρος δὲ αὐτὸν ἀπὸ τοῦ πατρὸς Ὑπερίωνα καλεῖ, καὶ δείκνυσί γε αὐτοῦ τὸ αὐτεξούσιον καὶ πάσης ἀνάγκης κρεῖττον. Ὁ γὰρ τοι Ζεὺς, ὡς ἐκεῖνός φησιν, ἀπάντων ὧν κύριος τοὺς ἄλλους προσαναγκάζει, ἐν δὲ τῷ μύθῳ τοῦ θεοῦ τοῦδε λέγοντος ὅτι ἄρα διὰ τὴν ἀσέβειαν | [137A] τῶν Ὀδυσσέως ἐταίρων ἀπολείπει τὸν Ὀλυμπον, οὐκέτι φησὶν „Αὐτῇ κεν γαίῃ ἐρύσαιμ' αὐτῇ τε θαλάσση“ οὐδὲ ἀπειλεῖ δεσμὸν οὐδὲ βίαν, ἀλλὰ τὴν δίκην φησὶν ἐπιθήσειν τοῖς ἡμαρτηκόσιν, αὐτὸν δὲ ἀξιοῖ φαίνειν ἐν τοῖς θεοῖς. Ἄρ' οὐχὶ διὰ τούτων πρὸς τῷ αὐτεξουσίῳ καὶ τελεσιουργὸν εἶναί φησι τὸν Ἥλιον; ἐπεὶ τί γὰρ αὐτοῦ οἱ θεοὶ δέονται, πλὴν εἰ μὴ πρὸς τὴν οὐσίαν αὐτοῖς καὶ τὸ εἶναι ἀφανῶς | [B] ἐναστράπτων ὧν ἔφαμεν ἀγαθῶν ἀποπληρωτικὸς τυγχάνοι; τὸ γὰρ „Ἡελίον τ' ἀκάμαντα βοῶπις

nennen – wir aber nennen eben diesen auch Sarapis<sup>75</sup> –, nämlich den „unsichtbaren“<sup>76</sup> und noerischen (Gott), zu dem, wie er (Platon) sagt, die Seelen derjenigen nach oben wandern, die am besten und gerechtesten gelebt haben.<sup>77</sup> Man möge diesen nicht für den (Gott) halten, vor dem (uns) die Mythen schaudern lassen wollen,<sup>78</sup> sondern für den milden und freundlichen (Gott),<sup>79</sup> [B] der die Seelen vollständig vom Werden befreit und die befreiten Seelen nicht zur Züchtigung und Strafe an andere Körper „annagelt“,<sup>80</sup> sondern sie emporführt und zur noetischen Welt emporhebt.<sup>81</sup>

#### 2.4 Beweise aus der ältesten Dichtung (Kap. 11)

11. Dass diese Lehre nicht einmal völlig neu ist, sondern dass sie die ältesten Dichter, Homer und Hesiod, vorweggenommen haben,<sup>82</sup> sei es, dass sie durch eigenes Nachdenken so dachten, sei es, dass sie wie die Seher durch göttliche Inspiration und Begeisterung zur Wahrheit geführt worden sind,<sup>83</sup> dürfte aus Folgendem [C] deutlich werden: Dieser (Hesiod) nennt ihn (Helios) in seiner Genealogie (den Sohn) des Hyperion und der Theia<sup>84</sup> und deutet dadurch ziemlich klar an, dass er seiner Natur nach der echte Abkömmling des alles überragenden Gottes<sup>85</sup> ist; denn wer sonst sollte Hyperion sein als dieser? Und ist nicht wiederum Theia ein anderer Name für das Göttlichste von allen Dingen?<sup>86</sup> Wir sollten (hierbei) jedoch an keine Verbindung oder Ehe denken – das sind nur unglaubliche und paradoxe Spielereien<sup>87</sup> der poetischen Muse –, sondern wir wollen als seinen Vater und [D] Erzeuger den göttlichsten und höchsten (Gott) ansehen; wer <anders> dürfte so beschaffen sein als der, der „jenseits von allem“, um den herum und um dessentwillen alles ist?<sup>88</sup> Homer nennt ihn nach seinem Vater Hyperion<sup>89</sup> und zeigt dadurch, dass er unabhängig und mächtiger ist als jede zwingende Notwendigkeit.<sup>90</sup> Denn Zeus, wie er sagt, ist Herr über alle und zwingt die anderen, und als im Mythos unser Gott sagt, dass er wegen der Gottlosigkeit [137A] der Gefährten des Odysseus den Olymp verlassen werde,<sup>91</sup> sagt er (Zeus) nicht mehr: „Selbst mit der Erde zöge ich euch hinauf und selbst mit dem Meer“,<sup>92</sup> und er droht (Helios) auch nicht mit Fesselung und Gewalt, sondern verspricht ihm, dass er den Übeltätern Strafe auferlegen werde, und bittet ihn, (weiter) bei den Göttern zu scheinen.<sup>93</sup> Sagt er damit nicht, dass Helios neben der Unabhängigkeit auch die Kraft zur Vollendung habe?<sup>94</sup> Denn wozu bedürfen seiner die Götter, außer dass er ihnen für ihr Wesen und ihr Sein unsichtbar [B] seine Bestrahlung spendet und sie mit den Gütern, von denen wir (oben) gesprochen haben,<sup>95</sup> erfüllt? Denn die Stelle: „Den unermüdlichen Helios schickte die kuhäugige Herrin Here, / zu den



πότνια Ἥρη / πέμψεν ἐπ' Ὠκεανοῖο ῥοᾶς ἀέκοντα νέεσθαι“ πρὸ τοῦ καιροῦ φησι νομισθῆναι τὴν νύκτα διὰ τινὰ χαλεπὴν ὁμίχλην. Αὕτη γὰρ ἢ θεὸς που καὶ ἄλλοθι τῆς ποιήσεώς φησιν „ἠέρα δ' Ἥρη / | [C] πίτνα πρόσθε βαθεῖαν“.

Ἀλλὰ τὰ μὲν τῶν ποιητῶν χαίρειν ἐάσωμεν – ἔχει γὰρ μετὰ τοῦ θεοῦ πολὺ καὶ τὸ ἀνθρώπινον –, ἃ δὲ ἡμᾶς ἔοικεν αὐτὸς ὁ θεὸς διδάσκειν ὑπὲρ τε αὐτοῦ καὶ τῶν ἄλλων, ἐκεῖνα ἤδη διέλθωμεν.

12. Ὁ περὶ γῆν τόπος ἐν τῷ γίνεσθαι τὸ εἶναι ἔχει. Τίς οὖν ἐστὶν ὁ τὴν ἀιδιότητα δωρούμενος αὐτῷ; ἄρ' οὐχ ὁ ταῦτα μέτροις ὠρισμένοι συνέχων; ἄπειρον μὲν γὰρ | [D] εἶναι φύσιν σώματος οὐχ οἷόν τε ἦν, ἐπεὶ μηδὲ ἀγέννητός ἐστι μηδὲ ἀυθυπόστατος· ἐκ δὲ τῆς οὔσης εἰ πάντως ἐγένετό τι συνεχῶς, ἀνελύετο δὲ εἰς αὐτὴν μηδὲν, ἐπέλειπεν ἂν τῶν γιγνομένων ἡ οὐσία. Τὴν δὲ τοιαύτην φύσιν ὁ θεὸς ὅδε μέτρον κινούμενος προσιών μὲν ὀρθοῖ καὶ ἐγείρει, πόρρω δὲ ἀπιῶν ἐλαττοῖ καὶ φθείρει· μᾶλλον δὲ αὐτὸς ἀεὶ ζωοποιεῖ κινῶν καὶ ἐποχετεύων αὐτῇ τὴν ζωὴν, ἢ δὲ ἀπόλειψις αὐτοῦ καὶ ἢ πρὸς θάτερα μετάστασις αἰτία γίνεται φθορᾶς τοῖς φθίνουσιν. Αἰεὶ | [138A] μὲν οὖν ἢ παρ' αὐτοῦ τῶν ἀγαθῶν δόσις ἴση κάτεισιν ἐπὶ τὴν γῆν· ἄλλοτε γὰρ ἄλλη δέχεται τὰ τοιαῦτα χώρα πρὸς τὸ μῆτε τὴν γένεσιν ἐπιλείπειν μῆτε τοῦ συνήθους ποτὲ τὸν θεὸν ἔλαττον ἢ πλεον εὔ ποιῆσαι τὸν παθητὸν κόσμον. Ἡ γὰρ ταυτότης ὡσπερ τῆς οὐσίας, οὕτω δὴ καὶ τῆς ἐνεργείας ἐν τοῖς θεοῖς, καὶ πρὸ γε τῶν ἄλλων παρὰ τῷ βασιλεῖ τῶν ὄλων Ἡλίῳ, ὃς καὶ τὴν κίνησιν ἀπλουστάτην ὑπὲρ ἅπαντας ποιεῖται τοὺς τῷ παντὶ τὴν ἐναντίαν φε- | [B] ρομένους· ὁ δὴ καὶ αὐτὸ τῆς πρὸς τοὺς ἄλλους ὑπεροχῆς αὐτοῦ σημεῖον ποιεῖται ὁ κλεινὸς Ἀριστοτέλης.

13. Ἀλλὰ καὶ παρὰ τῶν ἄλλων νοερῶν θεῶν οὐκ ἀμυδραὶ καθήκουσιν εἰς τὸν κόσμον τόνδε δυνάμεις. Εἶτα τί τοῦτο; μὴ γὰρ ἀποκλείομεν τοὺς ἄλλους, τούτῳ τὴν ἡγεμονίαν ὁμολογοῦντες δεδῶσθαι; πολὺ δὲ πλεον ἐκ τῶν ἐμφανῶν ἀξιοῦμεν ὑπὲρ τῶν ἀφανῶν πιστεύειν. Ὡσπερ γὰρ τὰς ἐνδιδόμενας ἅπασιν ἐκεῖθεν

Fluten des Okeanos zu gehen, gegen seinen Willen“<sup>96</sup> sagt (nur), dass man infolge eines dichten Nebels geglaubt habe, es sei vor der Zeit Nacht geworden.<sup>97</sup> Dieser (Nebel) ist nämlich wohl die Göttin, und an anderer Stelle des Gedichts sagt er (Homer): „Einen Nebel breitete Here / [C] vor ihnen aus“. <sup>98</sup>

Aber wir wollen die Worte der Dichter beiseitelassen – denn sie haben neben dem Göttlichen auch viel Menschliches –; was uns aber der Gott selbst über sich und die anderen (Götter) zu lehren scheint, das wollen wir nun durchgehen.

### 2.5 Weiterer physikalischer Beweis (Kap. 12–13a)

12. Die Region um die Erde herum hat ihr Sein im Werden.<sup>99</sup> Wer nun verleiht ihr die Ewigkeit? Nicht der, der diese Dinge hier mit definierten Maßen zusammenhält?<sup>100</sup> Denn unbegrenzt [D] konnte die Natur eines Körpers nicht sein, da sie weder ungezeugt noch selbstkonstitutiv ist,<sup>101</sup> wenn andererseits aus der existierenden (körperlichen Natur) überhaupt etwas fortwährend entstünde, nichts aber in sie sich wieder auflöste, dann ginge die Substanz für die werdenden Dinge aus.<sup>102</sup> Die so beschaffene Natur richtet dieser Gott, indem er sich mit Maß bewegt, auf und weckt sie, wenn er herankommt, aber wenn er sich weiter entfernt, schwächt und vernichtet er sie; oder genauer gesagt: er belebt sie selbst ständig, indem er sie bewegt und ihr das Leben zuleitet, wohingegen sein Ausbleiben und sein Abdriften in andere Richtungen für die, die dahinschwenden, zur Ursache ihrer Vernichtung wird. Immer [138A] kommt die Gabe seiner Güter gleichmäßig auf die Erde herab; denn bald erhält dieses, bald jenes Land solche (Gaben), damit weder das Werden aufhört noch der Gott jemals mehr oder weniger als gewohnt der veränderlichen Welt Gutes tut. Denn wie es bei den Göttern die Identität des Wesens gibt, so (gibt es bei ihnen) auch (die Identität) der Wirksamkeit,<sup>103</sup> und (das gilt) vor (allen) andern für den König des Alls Helios, der auch die einfachste Bewegung von allen (anderen Göttern) vollzieht, die sich in die dem All entgegengesetzte Richtung [B] bewegen,<sup>104</sup> eben gerade dies macht der berühmte Aristoteles zum Zeichen seines Vorrangs vor den anderen (Göttern).<sup>105</sup>

13. Aber auch von den anderen noerischen Göttern kommen deutlich wahrnehmbare Kräfte bis in diese Welt herab. Was ist nun damit? Schließen wir denn etwa die anderen (Götter) aus, wenn wir zugeben, diesem sei die Führung gegeben? Vielmehr halten wir es für richtig, (aufgrund von Schlüssen) aus dem Sichtbaren Glauben über das Unsichtbare zu gewinnen.<sup>106</sup> Denn wie dieser offenbar die Kräfte, die allen von dort für die Erde gegeben werden, vollendet und mit [C] sich

δυνάμεις εἰς τὴν γῆν οὗτος φαίνεται τελεσιουργῶν καὶ συναρμόζων πρὸς τε | [C] ἑαυτὸν καὶ τὸ πᾶν, οὕτω δὴ νομιστέον καὶ ἐν τοῖς ἀφανέσιν αὐτῶν τὰς συνουσίας ἔχειν πρὸς ἀλλήλας, ἡγεμόνα μὲν ἐκείνην, συμφωνούσας δὲ πρὸς αὐτὴν τὰς ἄλλας ἅμα.

Ἐπεὶ καί, εἰ μέσον ἔφαμεν ἐν μέσοις ἰδρῦσθαι τὸν θεὸν τοῖς νοεροῖς θεοῖς, ποταπή τις ἢ μεσότης ἐστὶν ὧν αὐτὴν χρὴ μέσον αὐτὸν ὑπολαβεῖν, αὐτὸς ἡμῖν ὁ βασιλεὺς εἶπεῖν Ἡλίου δοίη. Μεσότητα μὲν δὴ φαμεν οὐ τὴν ἐν τοῖς ἐναντίοις θεωρουμένην ἴσον ἀφεστῶσαν τῶν ἄκρων, | [D] οἷον ἐπὶ χρωμάτων τὸ ξανθὸν ἢ φαιόν, ἐπὶ δὲ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ τὸ χλιαρόν, καὶ ὅσα τοιαῦτα, ἀλλὰ τὴν ἐνωτικὴν καὶ συνάγουσαν τὰ διεστῶτα, ὁποῖαν τινὰ φησιν Ἐμπεδοκλῆς τὴν ἄρμονίαν ἐξορίζων αὐτῆς παντελῶς τὸ νεῖκος. Τίνα οὖν ἐστὶν, ἃ συνάγει, καὶ τίνων ἐστὶ μέσος; φημὶ δὴ οὖν ὅτι τῶν τε ἐμφανῶν καὶ περικοσμίων θεῶν καὶ τῶν ἀύλων καὶ νοητῶν, οἱ περὶ τὰ γαθόν εἰσιν, ὥσπερ πολυπλα- | [139A] σιαζομένης ἀπαθῶς καὶ ἄνευ προσθήκης τῆς νοητῆς καὶ θείας οὐσίας.

14. Ὡς μὲν οὖν ἐστὶ μέση τις, οὐκ ἀπὸ τῶν ἄκρων κραθεῖσα, τελεία δὲ καὶ ἀμιγῆς ἀφ' ὅλων τῶν θεῶν ἐμφανῶν τε καὶ ἀφανῶν καὶ αἰσθητῶν καὶ νοητῶν ἢ τοῦ βασιλέως Ἡλίου νοερά καὶ πάγκαλος οὐσία, καὶ ὁποῖαν τινὰ χρὴ τὴν μεσότητα νομίζειν, εἴρηται. Εἰ δὲ δεῖ καὶ τοῖς καθ' ἕκαστον ἐπεξελεθεῖν, ἴν' αὐτοῦ καὶ κατ' εἶδη τὸ μέσον τῆς οὐσίας – ὅπως ἔχει πρὸς τε τὰ πρῶτα | [B] καὶ τελευταῖα – τῶ νῶ κατὶδωμεν, εἰ καὶ μὴ πάντα διελεθεῖν ῥάδιον, ἀλλ' οὖν τὰ δυνατὰ φράσαι πειραθῶμεν.

15. Ἐν παντελῶς τὸ νοητὸν ἀεὶ προὑπάρχον, ταῦτα δὴ πάντα ὁμοῦ συνειληφὸς ἐν τῶ ἐνί. Τί δέ; οὐχὶ καὶ ὁ σύμπας κόσμος ἐν ἐστὶ ζῶον ὅλον δι' ὅλου ψυχῆς καὶ νοῦ πλήρες, τέλειον ἐκ μερῶν τελείων; ταύτης οὖν τῆς διπλῆς ἐνοειδοῦς τελειότητος – φημὶ δὴ τῆς ἐν τῶ νοητῶ πάντα ἐν ἐνὶ συνεχούσης, καὶ τῆς περὶ τὸν κόσμον | [C] εἰς μίαν καὶ τὴν αὐτὴν φύσιν τελείαν συναγομένης ἐνώσεως – ἢ τοῦ βασιλέως Ἡλίου μέση τελειότης ἐνοειδῆς ἐστὶν, ἐν τοῖς νοεροῖς ἰδρυμένη θεοῖς.

selbst und dem All harmonisiert, so muss man auch die wechselseitige Gemeinschaft des Wesens der Götter im Unsichtbaren annehmen, nämlich dass jenes (sein Wesen) der Führer ist und dass die anderen (Wesen) zusammen mit diesem in Einklang stehen.<sup>107</sup>

### 2.6 Mittelstellung des Helios (Kap. 13b–17)

Nachdem wir gesagt haben, dass der Gott als mittlerer unter den ihrerseits mittleren noerischen Götter steht,<sup>108</sup> möge uns nun der König Helios selbst eingeben zu sagen, wie beschaffen diese Mitte zwischen denen ist, zwischen denen er, wie man annehmen muss, in der Mitte steht. Als Mittelstellung bezeichnen wir nicht den bei Gegensätzen beobachteten gleichen Abstand von den Extremen,<sup>109</sup> [D] z.B. bei den Farben das Gelbe oder das Graue,<sup>110</sup> bei Heiß und Kalt das Lauwarme usw., sondern das, was das Auseinanderliegende vereinigt und zusammenführt,<sup>111</sup> wie Empedokles die Harmonie nennt, aus der er den Streit völlig ausschließt.<sup>112</sup> Was ist es nun, das er zusammenführt, und wovon ist er die Mitte? Von den sichtbaren Göttern, behaupte ich, welche die Welt umgeben,<sup>113</sup> und den immateriellen, noetischen Göttern, welche das Gute umgeben,<sup>114</sup> denn [139A] die noetische, göttliche Substanz vervielfältigt sich ohne äußeren Einfluss und ohne Hinzusetzung.<sup>115</sup>

14. Dass also das noerische und vollkommen schöne Wesen des Königs Helios irgendetwas Mittleres ist, nicht als Vermischung der Extreme, sondern vollendet und ungemischt mit allen Göttern – sichtbar und unsichtbar, sinnlich wahrnehmbar und noetisch –, ist gesagt worden, ebenso wie beschaffen man sich die Mittelstellung denken muss. Wenn man aber auch auf die Einzelheiten eingehen soll, damit wir das Mittlere seines Wesens auch in seinen Formen – (nämlich) wie es sich hinsichtlich der ersten [B] und der letzten Dinge verhält – mit dem Geist erkennen, wenn es auch nicht leicht ist, alles durchzugehen, so wollen wir doch versuchen, das Mögliche darzulegen.

15. Das Noetische ist vollkommen eins und immer schon präexistent,<sup>116</sup> dies aber „alles zugleich“ in Einheit umfassend.<sup>117</sup> Doch wie? Ist nicht auch die ganze Welt *ein* Lebewesen, durchweg und ganz ‚voll von Seele und Geist‘,<sup>118</sup> „vollendet und aus vollendeten Teilen“?<sup>119</sup> In dieser doppelten ein-artigen Vollendung<sup>120</sup> also – ich meine nämlich die Einigung, die im Noetischen alles in Einheit zusammenhält, und diejenige, welche um die Welt herum [C] zu ein und derselben vollendeten Natur zusammengeführt wird – liegt in der Mitte die ein-artige Vollendung des Königs Helios, die unter den noerischen Göttern angesiedelt ist.

Ἀλλὰ δὴ τὸ μετὰ τοῦτο συνοχή τίς ἐστὶν ἐν τῷ νοητῷ τῶν θεῶν κόσμῳ πάντα πρὸς τὸ ἐν συντάττουσα. Τί δέ; οὐχὶ καὶ περὶ τὸν οὐρανὸν φαίνεται κύκλῳ πορευομένη <ή> τοῦ πέμπτου σώματος οὐσία, ἣ πάντα συνέχει τὰ μέρη καὶ σφίγγει πρὸς αὐτά, συνέχουσα τὸ φύσει σκεδαστὸν αὐτῶν καὶ ἀπορρέον ἀπ' | [D] ἀλλήλων; δύο δὴ ταύτας οὐσίας\* συνοχῆς αἰτίας, τὴν μὲν ἐν τοῖς νοητοῖς, τὴν δὲ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς φαινομένην ὁ βασιλεὺς Ἡλίου εἰς ταῦτο συνάπτει, τῆς μὲν μιμούμενος τὴν συνεκτικὴν δύναμιν ἐν τοῖς νοεροῖς, ἅτε ἐξ αὐτῆς προελθῶν, τῆς δὲ τελευταίας προκατάρχων, ἣ περὶ τὸν ἐμφανῆ θεωρεῖται κόσμον. Μὴ ποτε οὖν καὶ τὸ αὐθυπόστατον πρῶτον μὲν ἐν τοῖς νοητοῖς ὑπάρχον, τελευταῖον δὲ τοῖς κατ' οὐρανὸν φαινομένοις\*, μέσην ἔχει | [140A] τὴν τοῦ βασιλέως οὐσίαν αὐθυπόστατον Ἡλίου, ἀφ' ἧς κάτεισιν οὐσίας πρωτοφυοῦ εἰς τὸν ἐμφανῆ κόσμον ἢ περιλάμπουσα τὰ σύμπαντα αὐγή;

16. Πάλιν δὲ κατ' ἄλλο σκοποῦντι εἷς μὲν ὁ τῶν ὄλων δημιουργός, πολλοὶ δὲ οἱ κατ' οὐρανὸν περιπολοῦντες δημιουργικοὶ θεοί· μέσην ἄρα καὶ τούτων τὴν ἀφ' Ἡλίου καθήκουσαν εἰς τὸν κόσμον δημιουργίαν θετέον. Ἀλλὰ καὶ τὸ γόνιμον τῆς ζωῆς πολὺ μὲν καὶ ὑπέρπληρες ἐν τῷ νοητῷ, φαίνεται δὲ ζωῆς | [B] γονίμου καὶ ὁ κόσμος ὢν πλήρης· πρόδηλον οὖν ὅτι καὶ τὸ γόνιμον τοῦ βασιλέως Ἡλίου τῆς ζωῆς μέσον ἐστὶν ἀμφοῖν, ἐπεὶ τούτῳ μαρτυρεῖ καὶ τὰ φαινόμενα· τὰ μὲν γὰρ τελειοῖ τῶν εἰδῶν, τὰ δὲ ἐργάζεται, τὰ δὲ κοσμεῖ, τὰ δὲ ἀνεγείρει, καὶ ἐν οὐδέν ἐστιν, ὁ δίχα τῆς ἀφ' Ἡλίου δημιουργικῆς δυνάμεως εἰς φῶς πρόεισι καὶ γένεσιν.

Ἔτι πρὸς τούτοις εἰ τὴν ἐν τοῖς νοητοῖς ἄχραντον καὶ καθαρὰν καὶ ἄϋλον οὐσίαν νοήσαιμεν, οὐδενὸς ἕξωθεν αὐτῇ | [C] προσιόντος οὐδὲ ἐνυπάρχοντος ἀλλοτρίου, πλήρη δὲ τῆς οἰκείας ἀχράντου καθαρότητος, τὴν τε ἐν τῷ κόσμῳ περὶ τὸ κύκλῳ φερόμενον σῶμα πρὸς πάντα ἀμιγῆ τὰ στοιχεῖα λίαν εἰλικρινῆ καὶ καθαρὰν φύσιν ἀχράντου καὶ δαιμονίου σώματος, εὐρήσομεν καὶ τὴν τοῦ βασιλέως Ἡλίου λαμπρὰν καὶ ἀκήρατον οὐσίαν ἀμφοῖν μέσην, τῆς τε ἐν τοῖς

Dann gibt es aber noch einen gewissen Zusammenhalt in der noetischen Welt der Götter, der alles zu einer Einheit zusammenordnet. Doch wie? Sieht man nicht auch, dass rings um den Himmel das Wesen des fünften Körpers seine Kreisbahn zieht, welches alle Teile zusammenhält und miteinander „verschnürt“, indem es das, was an ihnen von Natur aus zerstreut ist und voneinander wegstrebt, zusammenhält?<sup>121</sup> [D] Diese beiden Wesen nun, die (beiden) Ursachen des Zusammenhalts – die eine bei den noetischen (Dingen) und die andere sichtbar bei den sinnlich wahrnehmbaren (Dingen) – fügt der König Helios zum selben zusammen, indem er die zusammenhaltende Kraft der ersteren bei den noetischen (Dingen) nachahmt, da er aus ihr hervorgegangen ist,<sup>122</sup> und der letzteren, die ringsum in der sichtbaren Welt gesehen werden kann, (ursächlich) vorsteht.<sup>123</sup> Hat nun nicht auch das Selbstkonstitutive,<sup>124</sup> das zuerst bei den noetischen (Dingen) und zuletzt bei den am Himmel sichtbaren (Dingen) vorhanden ist, als sein Mittleres [140A] das selbstkonstitutive Wesen des Königs Helios, von dem als zuerst wirkendem Wesen der alles umleuchtende Strahl in die sichtbare Welt hinabsteigt?

16. Wenn man es wiederum unter einem anderen Aspekt betrachtet, ist der Demiurg des Alls einer,<sup>125</sup> während die am Himmel umherlaufenden demiurgischen Götter viele sind;<sup>126</sup> als mittlere also auch von diesen<sup>127</sup> muss man die von Helios in die Welt herabkommende Demiurgie setzen. Aber auch die Zeugungskraft des Lebens<sup>128</sup> ist in Menge und Überfülle im Noetischen, und auch [B] die Welt ist sichtlich voll des zeugenden Lebens; es ist nun ganz deutlich, dass auch König Helios' Zeugungskraft des Lebens das Mittlere von beiden ist, da hierfür auch die Phänomene Zeugnis ablegen; denn einige Formen vollendet er, andere schafft er, wieder andere schmückt er und andere weckt er, und es gibt nicht ein einziges (Ding), das ohne die von Helios (ausgehende) demiurgische Kraft ins Licht und ins Werden hervorginge.<sup>129</sup>

Wenn wir außerdem noch das bei den noetischen (Dingen) ungetrübte, reine und immaterielle Wesen geistig erfassen, zu dem nichts von außen [C] hinzukommt und in dem nichts Fremdes vorhanden ist, sondern das voll von der ihm eigenen ungetrübten Reinheit ist, sowie die überaus lautere, reine Natur des ungetrübten göttlichen Körpers, die sich in der Welt rings um den sich im Kreis bewegenden Körper<sup>130</sup> befindet und mit keinem Element vermischt ist, so werden wir auch finden, dass das reine, unberührte Wesen des Königs Helios das Mittlere zwischen beiden ist, nämlich zwischen der immateriellen Reinheit bei den noetischen (Dingen) und der [D]

νοητοῖς ἀύλου καθαρότητος καὶ τῆς ἐν τοῖς αἰ- | [D] σθητοῖς ἀχράντου καὶ ἀμιγοῦς πρὸς γένεσιν καὶ φθορὰν καθαρᾶς εἰλικρινείας. Μέγιστον δὲ τούτου τεκμήριον, ὅτι μηδὲ τὸ φῶς, ὃ μάλιστα ἐκεῖθεν ἐπὶ γῆν φέρεται, συμμίγνυται τινι μηδὲ ἀναδέχεται ῥύπον καὶ μίasma, μένει δὲ πάντως ἐν πᾶσι τοῖς οὖσιν ἀχραντον καὶ ἀμόλυντον καὶ ἀπαθές.

Ἔτι δὲ προσεκτέον τοῖς ἀύλοις εἶδεσι καὶ νοητοῖς, ἀλλὰ καὶ τοῖς αἰσθητοῖς, ὅσα περὶ τὴν ὕλην ἐστὶν ἢ περὶ τὸ ὑποκείμενον ἀναφανήσεται πάλιν ἐνταῦθα μέσον τὸ νοερόν τῶν | [141A] περὶ τὸν μέγαν Ἡλίον εἰδῶν, ὑφ' ὧν καὶ τὰ περὶ τὴν ὕλην εἶδη βοηθεῖται, μήποτε ἂν δυνηθέντα μήτε εἶναι μήτε σώζεσθαι μὴ παρ' ἐκείνου πρὸς τὴν οὐσίαν συνεργοῦμενα. Τί γάρ; οὐχ οὗτός ἐστι τῆς διακρίσεως τῶν εἰδῶν καὶ συγκρίσεως τῆς ὕλης αἴτιος, οὐ νοεῖν ἡμῖν αὐτὸν μόνον παρέχων, ἀλλὰ καὶ ὄραν ὄμμασιν; ἢ γάρ τοι τῶν ἀκτίων εἰς πάντα τὸν κόσμον διανομὴ καὶ ἡ τοῦ φωτός ἔνωσις τὴν δημιουργικὴν ἐνδείκνυται | [B] διάκρισιν τῆς ποιήσεως.

17. Πολλῶν δὲ ὄντων ἔτι περὶ τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ τῶν φαινομένων ἀγαθῶν, ἃ δὴ ὅτι μέσος ἐστὶ τῶν τε νοητῶν καὶ τῶν ἐγκοσμίων θεῶν παρίστησιν, ἐπὶ τὴν τελευταίαν αὐτοῦ μετώμεν ἐμφανῆ λήξιν. Πρώτη μὲν οὖν ἐστὶν αὐτοῦ τῶν περὶ τὸν τελευταῖον κόσμον ἢ τῶν ἡλιακῶν ἀγγέλων οἷον ἐν παραδείγματι τὴν ιδέα καὶ τὴν ὑπόστασιν ἔχουσα· μετὰ ταύτην δὲ ἡ τῶν αἰσθητῶν γεννητικὴ, ἧς τὸ μὲν τιμιώτερον | [C] οὐρανοῦ καὶ ἀστέρων ἔχει τὴν αἰτίαν, τὸ δὲ ὑποδεέστερον ἐπιτροπεύει τὴν γένεσιν, ἐξ αἰδίου περιέχον αὐτῆς ἐν ἑαυτῷ τὴν ἀγέννητον αἰτίαν.

Ἄπαντα μὲν οὖν τὰ περὶ τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ τοῦδε διελεθῆναι οὔτε εἴ τῷ δοίῃ νοῆσαι αὐτὸς οὗτος ὁ θεὸς δυνατόν, ὅπου καὶ τὰ πάντα περιλαβεῖν τῷ νῷ ἔμοιγε φαίνεται ἀδύνατον.

18. Ἐπεὶ δὲ πολλὰ διεληλύθαμεν, ἐπιθετέον ὡσπερ σφραγίδα τῷ λόγῳ τῷδε, μέλλοντας ἐφ' ἕτερα μεταβαίνειν οὐκ ἐ- | [D] λάττονος τῆς θεωρίας δεόμενα. Τίς οὖν ἢ σφραγὶς καὶ οἷον ἐν κεφαλαίῳ τὰ πάντα περιλαμβάνουσα ἢ περὶ τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ νόησις, αὐτὸς ἡμῖν ἐπὶ νοῦν θείῃ, βουλομένοις ἐν βραχεῖ συνελεῖν τὴν τε αἰτίαν,

ungetrübten, mit Werden und Vergehen unvermischten, reinen Lauterkeit bei den sinnlich wahrnehmbaren (Dingen).<sup>131</sup> Der stärkste Beweis hierfür ist, dass auch das Licht, das am meisten von dort auf die Erde kommt, nicht mit irgendetwas vermischt ist und keinen Schmutz und keine Befleckung aufnimmt, sondern bei allem Seienden völlig ungetrüb, unbefleckt und leidenslos bleibt.<sup>132</sup>

Ferner müssen wir auf die immateriellen, noetischen, aber auch auf die sinnlich wahrnehmbaren Formen achten, welche die Materie oder das Substrat umgeben;<sup>133</sup> es wird sich auch hier wiederum zeigen, dass das Mittlere die noerischen Formen sind, [141A] die den Großen Helios umgeben, durch welche auch den die Materie umgebenden Formen geholfen wird, die weder existieren noch erhalten bleiben könnten, wenn ihnen nicht von jenem zur Substanz verholfen würde.<sup>134</sup> Wie nämlich? Ist nicht dieser die Ursache für die Unterscheidung der Formen und ihre Verbindung mit der Materie,<sup>135</sup> indem er uns gewährt, ihn nicht nur geistig zu erfassen, sondern auch mit Augen zu sehen? Denn die Verteilung der Strahlen an die ganze Welt und die Einheit des Lichts zeigen ja die demiurgische [B] Unterscheidung seines Schaffens an.

17. Obwohl mit dem Wesen des Gottes noch viele sichtbare Güter verbunden sind, die beweisen, dass er eine Mittelstellung zwischen noetischen und innerweltlichen<sup>136</sup> Göttern einnimmt, wollen wir zu dem letzten sichtbaren Bereich übergehen, der ihm zugeteilt ist. Sein erster (zugeteilter Bereich)<sup>137</sup> von denen in der letzten Welt<sup>138</sup> ist der, der wie in einem Urbild die Idee und die Existenz der Sonnenengel in sich enthält;<sup>139</sup> nach diesem (kommt) der, der die sinnlich wahrnehmbaren (Dinge) zeugt, von dem der wertvollere (Teil) [C] die Ursache von Himmel und Gestirnen besitzt und der geringere das Werden verwaltet, indem er von Ewigkeit dessen unerzeugte Ursache in sich enthält.<sup>140</sup>

Alles nun durchzugehen, was das Wesen dieses Gottes betrifft, ist auch dann unmöglich, wenn einem dieser Gott gewährte, es geistig zu erkennen, da mir zumindest es auch nicht möglich scheint, alles mit dem Geist zu umfassen.<sup>141</sup>

18. Nachdem wir nun vieles durchgegangen sind, müssen wir dieser Untersuchung gewissermaßen ein Siegel aufdrücken, jetzt da wir im Begriff sind, zu anderen (Gegenständen) überzugehen, die keiner [D] geringeren Betrachtung bedürfen. Welches nun das Siegel ist und welche die geistige Erkenntnis über das Wesens des Gottes, die alles gewissermaßen der Hauptsache nach zusammenfasst, möge er selbst unserem Geist eingeben, da wir in Kürze zusammenfassen wollen, aus



ἀφ' ἧς προῆλθε, καὶ αὐτὸς ὅστις ἐστὶ, τίνων τε ἀποπληροῖ τὸν ἐμφανῆ κόσμον.

Ῥητέον οὖν ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν προῆλθε τοῦ θεοῦ εἷς ἀφ' ἑνὸς τοῦ νοητοῦ κόσμου βασιλεὺς Ἡλίου, τῶν νοερῶν θεῶν μέσος ἐν μέσοις τεταγμένος κατὰ παντοίαν | [142A] μεσότητα, τὴν ὁμόφρονα καὶ φίλην καὶ τὰ διεστῶτα συνάγουσαν, εἰς ἔνωσιν ἄγων τὰ τελευταῖα τοῖς πρώτοις, τελειότητος καὶ συνοχῆς καὶ γονίμου ζωῆς καὶ τῆς ἐνοειδοῦς οὐσίας τὰ μέσα ἔχων ἐν ἑαυτῷ, τῷ τε αἰσθητῷ κόσμῳ παντοίων ἀγαθῶν προκαθηγούμενος, οὐ μόνον δι' ἧς αὐτὸς αὐγῆς περιλάμπει κοσμῶν καὶ φαιδρύνων, ἀλλὰ καὶ τὴν οὐσίαν τῶν ἡλιακῶν ἀγγέλων ἑαυτῷ συνυποστήσας καὶ τὴν ἀγέννητον αἰτίαν τῶν γινομένων πε- | [B] ριέχων, ἔτι τε πρὸ ταύτης τῶν αἰδίων σωματῶν τὴν ἀγήρω καὶ μόνιμον τῆς ζωῆς αἰτίαν.

19. Ἄ μὲν οὖν περὶ τῆς οὐσίας ἐχρῆν εἰπεῖν τοῦ θεοῦ τοῦδε, καίτοι τῶν πλείστων παραλειφθέντων, εἰρηται ὅμως οὐκ ὀλίγα· ἐπεὶ δὲ τὸ τῶν δυνάμεων αὐτοῦ πλήθος καὶ τὸ τῶν ἐνεργειῶν κάλλος τοσοῦτόν ἐστιν, ὥστε εἶναι τῶν περὶ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ θεωρουμένων ὑπερβολήν — ἐπεὶ καὶ πέφυκε τὰ θεῖα προϊόντα εἰς τὸ ἐμφανὲς πληθύνε- | [C] σθαι διὰ τὸ περιόν καὶ γόνιμον τῆς ζωῆς —, ὅρα τί δράσομεν, οἱ πρὸς ἀχανὲς πέλαγος ἀποδύομεθα, μόγις καὶ ἀγαπητῶς ἐκ πολλοῦ τοῦ πρόσθεν ἀναπαυόμενοι λόγου. Τολμητέον δὲ ὅμως τῷ θεῷ θαρροῦντα καὶ πειρατέον ἄψασθαι τοῦ λόγου.

20. Κοινῶς μὲν δὴ τὰ πρόσθεν ῥηθέντα περὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ ταῖς δυνάμεσι προσήκειν ὑποληπτέον. Οὐ γὰρ ἄλλο μὲν ἐστὶν οὐσία θεοῦ, δύναμις δὲ ἄλλο, καὶ νῆ Δία τρίτον παρὰ ταῦτα ἐνέργεια. Πάντα | [D] γὰρ ἄπερ βούλεται, ταῦτα ἔστι καὶ δύναται καὶ ἐνεργεῖ· οὐδὲ γὰρ ὁ μὴ ἔστι βούλεται, οὐδὲ ὁ βούλεται δρᾶν οὐ σθένει, οὐθ' ὁ μὴ δύναται ἐνεργεῖν ἐθέλει.

Ταῦτα μὲν οὖν περὶ τὸν ἄνθρωπον οὐχ ὧδε ἔχει διττὴ γὰρ ἐστὶ μαχομένη φύσις εἰς ἓν κεκραμένη, ψυχῆς καὶ σώματος, τῆς μὲν

welcher Ursache er hervorgegangen ist, wer er selbst ist und mit welchen (Gütern) er die sichtbare Welt erfüllt.<sup>142</sup>

Man muss nun sagen, dass der *eine* König Helios hervorgegangen ist aus dem *einen* Gott, der *einen* noetischen Welt,<sup>143</sup> dass er in der Mitte der (ihrerseits) mittleren noerischen Götter steht nach jeder Art von [142A] Mittelstellung:<sup>144</sup> einmütig, freundlich und das Auseinanderliegende zusammenführend; dass er das Letzte mit dem Ersten zur Einheit bringt,<sup>145</sup> in sich selbst die Mitte der Vollendung, des Zusammenhalts, der Zeugungskraft des Lebens und des ein-artigen Wesens<sup>146</sup> besitzt und der sinnlich wahrnehmbaren Welt (als Ursache) von allerlei Gütern leitend vorausgeht, indem er sie nicht nur durch seinen Strahl, mit dem er sie umleuchtet, schmückt und erhellt, sondern auch indem er das Wesen der Sonnenengel zusammen mit sich selbst zur Existenz gebracht hat<sup>147</sup> und die unerzeugte Ursache der gewordenen (Dinge) [B] umfasst und vor dieser noch die alterslose, beständige Ursache des Lebens der ewigen Körper.<sup>148</sup>

### 3. Zweiter Hauptteil: Die Vermögen und Verwirklichungen des Helios (Kap. 19–42)

#### 3.1 Einleitung (Kap. 19–20)

19. So ist nun, was man über das Wesen dieses Gottes sagen müsste und obwohl wir das meiste (davon) ausgelassen haben, doch nicht wenig gesagt; da aber die Menge seiner Vermögen und die Schönheit seiner Wirkungen so groß ist, dass sie das, was man bei seinem Wesen beobachtet, noch übertrifft – denn es ist die Natur des Göttlichen, dass es sich, wenn es ins Sichtbare hervorgeht, [C] vervielfältigt aufgrund der Überfülle und der Zeugungskraft des Lebens –,<sup>149</sup> sieh zu, was wir tun sollen, da wir auf weites Meer hinauswollen und uns kaum und nur mit Mühe von unserer umfangreichen bisherigen Erörterung erholen.<sup>150</sup> Wir müssen es dennoch im Vertrauen auf den Gott wagen und versuchen, uns an die Erörterung zu machen.

20. Was zuvor über sein Wesen gesagt worden ist, das ist gleichermaßen auch auf seine Vermögen zu beziehen. Denn es ist nicht das Wesen Gottes das eine und sein Vermögen das andere und, bei Zeus, seine Wirksamkeit ein Drittes neben diesen beiden. Alles nämlich, was er will, das ist er und das vermag und bewirkt er; denn weder will er, was er nicht ist, noch fehlt ihm die Kraft zu tun, was er will, noch will er bewirken, was er nicht vermag.<sup>151</sup>

Dies verhält sich beim Menschen nun nicht so: Denn er ist eine zweifache, (miteinander) kämpfende und zur Einheit vermischte Natur von Seele und Körper, jene göttlich, dieser finster und dunkel, und es

θείας, τοῦ δὲ σκοτεινοῦ τε καὶ ζοφώδους, ἔοικέ τε εἶναι μάχη τις καὶ στάσις. Ἐπεὶ καὶ Ἀριστοτέλης φησὶ διὰ τὸ τοιοῦτο μηδὲ τὰς ἡδονὰς ὁμολογεῖν μηδὲ τὰς λύπας ἀλλήλαις | [143A] ἐν ἡμῖν· τὸ γὰρ θατέρα, φησί, τῶν ἐν ἡμῖν φύσεων ἡδὺ τῇ πρὸς ταύτην ἀντικειμένη πέφυκεν ἀλγεινόν. Ἐν δὲ τοῖς θεοῖς οὐδὲν ἔστι τούτων· οὐσία γὰρ αὐτοῖς ὑπάρχει τὰγαθὰ καὶ διηνεκῶς, οὐ ποτὲ μὲν, ποτὲ δὲ οὐ.

Πρῶτον οὖν ὅσαπερ ἔφαμεν, τὴν οὐσίαν αὐτοῦ παραστήσαι βουλόμενοι, ταῦθ' ἡμῖν εἰρησθαι καὶ περὶ τῶν δυνάμεων καὶ ἐνεργειῶν νομιστέον· ἐπεὶ δὲ ἐν τοῖς τοιούτοις ὁ λόγος ἔοικεν ἀντιστρέφειν, ὅσα καὶ περὶ τῶν δυνάμεων αὐτοῦ καὶ ἐνεργειῶν | [B] ἐφεξῆς σκοποῦμεν, ταῦτα οὐκ ἔργα μόνον, ἀλλὰ καὶ οὐσίαν νομιστέον.

21. Εἰσὶ γὰρ τοι θεοὶ συγγενεῖς Ἡλίῳ καὶ συμφυεῖς, τὴν ἄχραντον οὐσίαν τοῦ θεοῦ κορυφούμενοι, πληθυνόμενοι μὲν ἐν τῷ κόσμῳ, περὶ αὐτὸν δὲ ἐνοειδῶς ὄντες. Ἄκουε δὴ πρῶτον ὅσα φασὶν οἱ τὸν οὐρανὸν οὐχ ὥσπερ ἵπποι καὶ βόες ὀρῶντες ἢ τι τῶν ἀλόγων καὶ ἀμαθῶν ζῶων, ἀλλ' ἐξ αὐτοῦ τὴν ἀφανῆ πολυπραγμονοῦντες φύσιν· ἔτι δὲ πρὸ τούτων, εἴ σοι φίλον, περὶ τῶν ὑπερκοσμίων δυνάμεων αὐτοῦ καὶ | [C] ἐνεργειῶν καὶ ἐκ μυρίων τὸ πλῆθος ὀλίγα θέασαι.

22. Πρώτη δὴ τῶν δυνάμεων ἔστιν αὐτοῦ, δι' ἧς ὅλην δι' ὅλης τὴν νοεράν οὐσίαν, τὰς ἀκρότητας αὐτῆς εἰς ἓν καὶ ταῦτὸ συνάγων, ἀποφαίνει μίαν. Ὅπερ γὰρ περὶ τὸν αἰσθητὸν ἔστι κόσμον ἐναργῶς κατανοῆσαι, πυρὸς καὶ γῆς εἰλημμένον ἀέρα καὶ ὕδωρ ἐν μέσῳ τῶν ἄκρων σύνδεσμον, τοῦτο οὐκ ἂν τις εἰκότως ἐπὶ τῆς πρὸ τῶν σωμάτων αἰτίας κεχωρισμέ- | [D] νης, ἢ τῆς γενέσεως ἔχουσα τὴν ἀρχὴν οὐκ ἔστι γένεσις, οὕτω διατετάχθαι νομίσειεν, ὥστε καὶ ἐν ἐκείνοις τὰς ἄκρας αἰτίας κεχωρισμένας πάντη τῶν σωμάτων ὑπὸ τινων μεσοτήτων εἰς ταῦτὸ παρὰ τοῦ βασιλέως Ἡλίου συναγομένας ἐνοῦσθαι περὶ αὐτόν;

Συντρέχει δὲ αὐτῷ καὶ ἡ τοῦ Διὸς δημιουργικὴ δύναμις, <δί'> ἦν ἔφαμεν καὶ πρότερον ἰδρῶσθαί τε αὐτοῖς ἐν Κύπρῳ καὶ ἀποδεδειχθαι

scheint, dass es (zwischen ihnen) eine Art Kampf und Aufstand gibt.<sup>152</sup> Daher behauptet auch Aristoteles, dass aus diesem Grund weder die Lüste noch die Schmerzen in uns miteinander übereinstimmen; [143A] denn das, sagt er, was der einen der in uns (wohnenden) Naturen lustvoll ist, ist der ihr entgegengesetzten Natur schmerzlich.<sup>153</sup> Bei den Göttern aber gibt es nichts davon; denn durch ihr Wesen wohnt ihnen das Gute inne und zwar durchgängig, nicht nur zuweilen, zuweilen aber auch nicht.<sup>154</sup>

Zunächst ist nun anzuerkennen, dass das, was wir gesagt haben, die wir sein Wesen darlegen wollen, von uns auch über seine Vermögen und Wirkungen gesagt worden ist; denn da bei derartigen Dingen die Erörterung umgekehrt<sup>155</sup> werden zu können scheint, ist, was wir der Reihe nach über seine Vermögen und Wirkungen [B] beobachten, nicht nur für seine Wirkungen, sondern auch für sein Wesen als göltig zu erachten.

### 3.2 Die überweltlichen Vermögen und Verwirklichungen (Kap. 21–24)

21. Es gibt ja Götter von derselben Abkunft und Natur wie Helios,<sup>156</sup> an deren Kulminationspunkt das ungetrübte Wesen des Gottes enthalten ist und die, obwohl sie in der Welt vervielfältigt sind, um ihn herum auf ein-artige Weise sind.<sup>157</sup> Höre<sup>158</sup> also zunächst, was die sagen, die den Himmel nicht wie Pferde und Rinder oder eines der unvernünftigen und unwissenden Tiere betrachten,<sup>159</sup> sondern von ihm aus die unsichtbare Natur sorgfältig erforschen;<sup>160</sup> davor betrachte aber noch, wenn es dir lieb ist, seine überweltlichen Vermögen und [C] Wirkungen, und zwar nur wenige aus ihrer übergroßen Menge.

22. Das erste seiner Vermögen ist das, durch welches er das ganze, gänzlich noerische Wesen zu einem einzigen macht, indem es dessen Spitzen<sup>161</sup> zu ein und demselben zusammenführt. Denn was in der sinnlich wahrnehmbaren Welt klar zu erkennen ist, nämlich dass zwischen Feuer und Erde Luft und Wasser in die Mitte gesetzt sind als Bindeglied der (beiden) Extreme,<sup>162</sup> könnte man da nicht mit Recht bei der vor den Körpern liegenden, von diesen abgetrennten Ursache, welche das Prinzip des Werdens besitzt und selbst kein Werden ist, eine derartige Anordnung annehmen, dass nämlich auch bei jenen die extremen, vollständig von den Körpern abgetrennten Ursachen von König Helios durch bestimmte Mittelglieder zum selben zusammengeführt und um ihn vereinigt werden?

Mit ihm geht aber auch das demiurgische Vermögen des Zeus zusammen, weshalb ihnen, wie wir bereits vorhin gesagt haben,<sup>163</sup> auf

κοινῇ τὰ τεμένη· καὶ τὸν Απόλλω δὲ αὐτὸν ἐμαρτυρόμεθα | [144A] τῶν λόγων, ὃν εἰκὸς δῆπουθεν ὑπὲρ τῆς ἑαυτοῦ φύσεως ἄμεινον εἶδέναι· σύνεστι γὰρ καὶ οὗτος Ἡλίω καὶ ἐπικοινωνεῖ καὶ τὴν ἀπλότητα\* τῶν νοήσεων καὶ τὸ μόνιμον τῆς οὐσίας καὶ κατὰ ταυτὰ ὃν τῆς ἐνεργείας. Ἀλλὰ καὶ τὴν Διονύσου μεριστὴν δημιουργίαν οὐδαμοῦ φαίνεται χωρίζων ὁ θεὸς Ἡλίου, τούτῳ δὲ αὐτὴν ὑποτάττων ἀεὶ καὶ ἀποφαίνων σύνθρονον ἐξηγητῆς ἡμῖν ἐστὶ τῶν ὑπὲρ τοῦ θεοῦ καλλίστων διανοημάτων. Πάσας δὲ ἐν ἑαυτῷ περιέχων ὁ | [B] θεὸς ὅδε τὰς ἀρχὰς τῆς καλλίστης νοεράς συγκράσεως Ἡλιος Ἀπόλλων ἐστὶ Μουσηγέτης· ἐπεὶ δὲ καὶ ὅλην ἡμῖν τὴν τῆς εὐταξίας ζωὴν συμπληροῖ, γεννᾷ μὲν ἐν κόσμῳ τὸν Ἀσκληπιόν, ἔχει δὲ αὐτὸν καὶ πρὸ τοῦ κόσμου παρ’ ἑαυτῷ.

23. Ἀλλὰ πολλὰς μὲν ἂν τις καὶ ἄλλας περὶ τὸν θεὸν τόνδε δυνάμεις θεωρῶν οὐποτ’ ἂν ἐφίκοιτο πασῶν ἀπόχρη <δὲ> τῆς μὲν χωριστῆς καὶ πρὸ τῶν σωμάτων ἐπ’ αὐτῶν οἶμαι τῶν αἰτιῶν, αἱ κεχωρισμένα τῆς φανεράς προϋπάρχουσι δημιουργί- | [C] ας, ἴσθη Ἡλίω καὶ Διὶ τὴν δυναστείαν καὶ μίαν ὑπάρχουσαν τεθεωρηκέναι, τὴν δὲ ἀπλότητα τῶν νοήσεων μετὰ τοῦ διαιωνίου καὶ κατὰ ταυτὰ μόνιμου ξὺν Ἀπόλλωνι τεθεωρημένοις, τὸ δὲ μεριστὸν τῆς δημιουργίας μετὰ τοῦ τὴν μεριστὴν ἐπιτροπεύοντος οὐσίαν Διονύσου, τὸ δὲ τῆς καλλίστης συμμετρίας καὶ νοεράς κράσεως περὶ τὴν τοῦ Μουσηγέτου δύναμιν τεθεωρηκόσι, τὸ συμπληροῦν δὲ τὴν εὐταξίαν τῆς ὅλης ζωῆς ξὺν Ἀσκληπιῷ νοοῦσι.

24. Τοσαῦτα μὲν ὑπὲρ τῶν προκοσμίων αὐτοῦ | [D] δυνάμεων ἔργα δὲ ὁμοταγῆ ταύταις ὑπὲρ τὸν ἐμφανῆ κόσμον ἢ τῶν ἀγαθῶν ἀποπλήρωσις. Ἐπειδὴ γὰρ ἐστὶ γνήσιος ἔγγονος τὰγαθοῦ, παραδεξάμενος παρ’ αὐτοῦ τελείαν τὴν ἀγαθὴν μοῖραν, αὐτὸς ἅπασιν τοῖς νοεροῖς διανέμει θεοῖς, ἀγαθοεργὸν καὶ τελείαν αὐτοῖς διδούς τὴν οὐσίαν.

Ἐν μὲν δὴ τουτί· δεύτερον δὲ ἔργον ἐστὶ τοῦ θεοῦ ἢ τοῦ νοητοῦ κάλλους ἐν τοῖς | [145A] νοεροῖς καὶ ἀσωμάτοις εἶδεσι τελειοτάτη διανομή. Τῆς γὰρ ἐν τῇ φύσει φαινομένης οὐσίας γονίμου γεννᾶν ἐφιεμένης ἐν τῷ καλῷ καὶ ὑπεκτίθασθαι τὸν τόκον, ἔτι ἀνάγκη προηγεῖσθαι τὴν ἐν τῷ νοητῷ κάλλει τοῦτο αὐτὸ διαιωνίως καὶ ἀεὶ

Zypern gemeinsam die Heiligtümer errichtet und zugewiesen wurden; auch Apollon selbst riefen wir zum Zeugen [144A] für unsere Darlegungen,<sup>164</sup> der doch wahrscheinlich über seine eigene Natur besser Bescheid weiß; denn auch dieser ist mit Helios zusammen<sup>165</sup> und teilt mit ihm die Einfachheit der Gedanken, die Beständigkeit des Wesens und die Einförmigkeit der Wirkung.<sup>166</sup> Aber auch die partielle Demiurgie des Dionysos<sup>167</sup> scheidet der Gott (Apollon) offenbar nirgends von der des Helios, sondern dadurch, dass er sie diesem stets unterordnet und (ihn) als mit diesem zusammen thronend aufweist,<sup>168</sup> leitet er uns zu den schönsten Gedanken über (unseren) Gott an.<sup>169</sup> Indem dieser Gott alle [B] Prinzipien der schönsten noerischen Vermischung in sich umfasst, ist Helios der Musenanführer Apollon;<sup>170</sup> da er aber auch unser ganzes Leben mit Wohlordnung erfüllt, zeugt er in der Welt den Asklepios, den er jedoch bereits vor der Welt bei sich hat.<sup>171</sup>

23. Auch wenn man aber noch viele andere Vermögen an diesem Gott betrachten könnte, könnte man niemals alle erfassen; es genügt aber, glaube ich, gesehen zu haben, dass über die abgetrennte Demiurgie, die vor allen Körpern im Bereich der abgetrennt vor der sichtbaren Demiurgie präexistierenden Ursachen liegt, [C] Helios und Zeus die gleiche und eine Herrschaft haben;<sup>172</sup> dass wir die Einfachheit seiner Gedanken, verbunden mit dem Ewigen und dem Einförmig-Beständigen, (an ihm) an seiner Gemeinschaft mit Apollon gesehen haben;<sup>173</sup> dann die partielle Demiurgie an seiner Gesellschaft mit Dionysos, der die partielle Substanz verwaltet;<sup>174</sup> dass wir das schönste Gleichmaß und die schönste noerische Mischung<sup>175</sup> an seiner Verbindung mit dem Vermögen des Musageten betrachtet haben<sup>176</sup> und dass wir schließlich die Erfüllung unseres ganzen Lebens mit Wohlordnung an seiner Gemeinschaft mit Asklepios erkennen.<sup>177</sup>

24. Soviel über seine vorweltlichen Vermögen;<sup>178</sup> [D] Werke im selben Bereich, die also über die sichtbare Welt hinausgehen, sind die Verleihung von Gütern. Denn da er der echte Spross des Guten ist und von ihm seinen Teil am Guten in Vollendung erhalten hat, verteilt er es an alle noerischen Götter, indem er ihnen das Gutes wirkende und vollendete Wesen verleiht.<sup>179</sup>

Das ist nun eins (von seinen Werken); das zweite Werk des Gottes ist die vollendetste Verteilung der noetischen Schönheit unter den [145A] noerischen und unkörperlichen Formen.<sup>180</sup> Denn wenn das in der Natur sichtbare zeugende Wesen danach verlangt, im Schönen zu zeugen<sup>181</sup> und das Gezeugte zur Welt zu bringen, muss ihm notwendigerweise noch das Wesen leitend vorausgehen, das in der noetischen Schönheit

ποιούσαν, ἀλλ' οὐχὶ νῦν μὲν, εἰσαῦθις δὲ οὐ, καὶ ποτὲ μὲν γεννῶσαν, αὐθις δὲ ἄγονον· ὅσα γὰρ ἐνταῦθα ποτὲ καλὰ, ταῦτα ἐν τοῖς νοητοῖς ἀεὶ. Ῥητέον τοίνυν αὐτοῦ τῆς ἐν τοῖς φαινομένοις αἰτίας γονίμου προ- | [B] καθηγείσθαι τὸν ἐν τῷ νοερῷ καὶ διαιωνίῳ κάλλει τόκον ἀγέννητον, ὃν ὁ θεὸς οὗτος ἔχει {καὶ} περὶ ἑαυτὸν ὑποστήσας, ᾧ καὶ τὸν τέλειον νοῦν διανέμει, καθάπερ ὄμμασιν ἐνδιδούς διὰ τοῦ φωτὸς τὴν ὄψιν· οὕτω δὲ καὶ ἐν τοῖς <νοεροῖς>\* διὰ τοῦ νοεροῦ παραδείγματος, ὃ προτείνει πολὺ φανότερον τῆς αἰθερίας αὐγῆς, πᾶσιν οἶμαι τοῖς νοεροῖς τὸ νοεῖν καὶ τὸ νοεῖσθαι παρέχει.

Ἐτέρα πρὸς ταύταις ἐνέργεια θαυμαστὴ φαί- | [C] νεται περὶ τὸν βασιλέα τῶν ὅλων Ἡλιον, ἢ τοῖς κρείττοσι γένεσιν ἐνδιδομένη μοῖρα βελτίων, ἀγγέλοις, δαίμοσιν, ἥρωσι ψυχαῖς τε μερισταῖς, ὅποσαι μένουσιν ἐν παραδείγματος καὶ ἰδέας λόγῳ, μήποτε ἑαυτὰς διδοῦσαι σώματι.

25. Τὴν μὲν οὖν προκόσμιον οὐσίαν τοῦ θεοῦ δυνάμεις τε αὐτοῦ καὶ ἔργα, τὸν βασιλέα τῶν ὅλων ὑμνοῦντες Ἡλιον, ἐφ' ὅσον ἡμῖν οἶόν τε ἦν ἐφικέσθαι τῆς περὶ αὐτὸν εὐφημίας, σπεύδοντες διεληλύθαμεν. Ἐπεὶ δὲ ὄμμα- | [D] τα, φησὶν, ἀκοῆς ἐστὶ πιστότερα, καίτοι τῆς νοήσεως ὄντα γε ἀπιστότερα καὶ ἀσθενέστερα, φέρε καὶ περὶ τῆς ἐμφανοῦς αὐτοῦ δημιουργίας αἰτησάμενοι παρ' αὐτοῦ τὸ μετρίως εἰπεῖν πειραθῶμεν.

26. Ὑπέστη μὲν οὖν περὶ αὐτὸν ὁ φαινόμενος ἐξ αἰῶνος κόσμος, ἔδραν δὲ ἔχει τὸ περικόσμιον φῶς ἐξ αἰῶνος, οὐχὶ νῦν μὲν, τότε δὲ οὐ, οὐδὲ ἄλλοτε ἄλλως, ἀεὶ δὲ ὡσαύτως. Ἀλλ' εἴ τις ταύτην τὴν διαιώνιον φύσιν ἄχρῖς ἐπινοίας ἐθελήσειε χρονικῶς κατανοῆσαι, τὸν βασιλέα τῶν | [146A] ὅλων Ἡλιον ἀθρόως καταλάμποντα ῥᾶστα ἂν γνοιή πόσων αἰτιός ἐστι δι' αἰῶνος ἀγαθῶν τῷ κόσμῳ.

Οἶδα μὲν οὖν καὶ Πλάτωνα τὸν μέγαν καὶ μετὰ τοῦτον ἄνδρα τοῖς χρόνοις οὐτὶ μὴν τῇ φύσει καταδεέστερον – τὸν Χαλκιδέα φημί {τὸν Ἰάμβλιχον}, ὃς ἡμᾶς τά τε ἄλλα περὶ τὴν φιλοσοφίαν καὶ δὴ καὶ ταῦτα διὰ τῶν λόγων ἐμήσησεν – ἄχρῖς ὑποθέσεως τῷ γεννητῷ προσχρωμένους καὶ οἰονεῖ χρονικὴν τινα τὴν ποίησιν ὑποτιθεμένους,

eben dies ewig und immer tut, also nicht bloß jetzt und dann wieder nicht und die nicht manchmal zeugt und manchmal wieder nicht;<sup>182</sup> denn was hier nur manchmal schön ist, das ist bei den noetischen (Dingen) immer (schön). Man muss also sagen, dass seiner zeugenden Ursache bei den sichtbaren (Dingen) [B] das in noerischer und ewiger Schönheit unerzeugte Gezeugte<sup>183</sup> leitend vorausgeht, welches dieser Gott<sup>184</sup> zur Existenz gebracht hat und um sich hat; diesem teilt er auch den vollendeten Geist zu: Wie er ja den Augen durch das Licht das Sehvermögen verleiht, so gewährt er auch bei den <noerischen (Dingen)><sup>185</sup> durch das noerische Vorbild, das sich viel leuchtender als der ätherische Strahl ausbreitet, glaube ich, allen noerischen (Dingen) das Denken und das Gedacht-Werden.<sup>186</sup>

Neben diesen zeigt sich beim König des Alls Helios eine weitere wunderbare Wirkung [C] in dem größeren Teil des Guten, das er den höheren Geschlechtern gewährt: Engeln, Dämonen, Heroen und geteilte Seelen, welche im Zustand des Vorbilds und der Idee bleiben und sich selbst niemals einem Körper hingeben.<sup>187</sup>

### 3.3 Die Demiurgie des Helios in der sichtbaren Welt (Kap. 25–36)

25. Das vorweltliche Wesen des Gottes, seine Vermögen und Werke sind wir nun in unserer Hymne auf den König des Alls Helios durchgegangen, indem wir uns bemüht haben, soweit es uns möglich war, den ihm gebührenden Lobpreis zu erreichen.<sup>188</sup> Da jedoch [D] die Augen, wie man so sagt, glaubwürdiger sind als die Ohren,<sup>189</sup> wiewohl sie weniger glaubwürdig und schwächer als das Denken sind, so wollen wir auch über seine sichtbare Demiurgie zu sprechen versuchen, nachdem wir von ihm das rechte Maß im Sprechen erbeten haben.<sup>190</sup>

26. Die sichtbare Welt hat nun um ihn herum von Ewigkeit an existiert, und das die Welt umgebende Licht hat seinen Sitz von Ewigkeit an, nicht jetzt, dann wieder nicht, nicht mal so, mal anders, sondern immer auf die gleiche Weise.<sup>191</sup> Aber wenn man diese ewige Natur, nur als Annahme, auf zeitliche Weise denken wollte, würde man wohl sehr leicht erkennen, von wie vielen Gütern der König des Alls [146A] Helios durch sein konzentriertes Leuchten von Ewigkeit her die Ursache in der Welt ist.

Ich weiß nun, dass auch der große Platon<sup>192</sup> und nach diesem ein Mann, der diesem zwar in der Zeit, nicht aber in seiner Natur nachkommt – ich meine den Chalkidier [Jamblich], der uns durch seine Schriften in die anderen Gebiete der Philosophie und so denn auch in dieses eingeweiht hat<sup>193</sup> –, als Hypothese die (Vorstellung des) Erzeugtseins benutzen<sup>194</sup> und gewissermaßen eine Schöpfung in der Zeit



ἵνα | [B] τὸ μέγεθος τῶν παρ' αὐτοῦ γινομένων ἔργων ἐπινοηθεῖη· πλήν ἀλλ' ἔμοιγε τῆς ἐκείνων ἀπολειπομένῳ παντάπασι δυνάμει οὐδαμῶς ἐστι παρακινδυνευτέον, εἴπερ ἀκίνδυνον οὐδὲ αὐτὸ τὸ μέχρι ψιλῆς ὑποθέσεως χρονικὴν τινα περὶ τὸν κόσμον ὑποθέσθαι ποιήσιν ὁ κλεινὸς ἦρως ἐνόμισεν Ἰάμβλιχος.

Πλὴν ἀλλ' ἐπεὶπερ ὁ θεὸς ἐξ αἰωνίου προῆλθεν αἰτίας, μᾶλλον δὲ προήγαγε πάντα ἐξ αἰῶνος, ἀπὸ τῶν ἀφανῶν τὰ φανερά | [C] βουλήσει θεία καὶ ἀρρήτω τάχει καὶ ἀνυπερβλήτω δυνάμει πάντα ἀθρόως ἐν τῷ νῦν ἀπογεννήσας χρόνῳ, ἀπεκληρώσατο μὲν οἶον οἰκειότεραν ἔδραν τὸ μέσον οὐρανοῦ, ἵνα πανταχόθεν ἴσα διανέμη τὰγαθὰ τοῖς ὑπ' αὐτοῦ καὶ σὺν αὐτῷ προελθοῦσι θεοῖς, ἐπιτροπεύει δὲ τὰς ἑπτὰ καὶ τὴν ὀγδόην οὐρανοῦ κυκλοφορίαν, ἐνάτην τε οἶμαι δημιουργίαν τὴν ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ συνεχεῖ διαιωνίως ἀνακυκλουμένην γένεσιν. Οἱ τε γὰρ πλάνη- | [D] τες εὐδηλον ὅτι περὶ αὐτὸν χορεύοντες μέτρον ἔχουσι τῆς κινήσεως τὴν πρὸς τὸν θεὸν τόνδε τοιάνδε περὶ τὰ σχήματα συμφωνίαν, ὃ τε ὅλος οὐρανὸς αὐτῷ κατὰ πάντα συναρμοζόμενος ἑαυτοῦ τὰ μέρη θεῶν ἐστὶν ἐξ Ἡλίου πλήρης. Ἔστι γὰρ ὁ θεὸς ὅδε πέντε μὲν κύκλων ἀρχῶν κατ' οὐρανόν, τρεῖς δὲ ἐκ τούτων ἐπιῶν ἐν τρισὶ τρεῖς γεννᾷ τὰς Χάριτας, οἱ λειπόμενοι δὲ μεγάλης Ἀνάγκης εἰσὶ πλάστιγγες.

Ἀξύνετον ἴσως λέγω τοῖς | [147A] Ἑλλησιν, ὥσπερ δέον μόνον τὰ συνήθη καὶ γνώριμα λέγειν· οὐ μὴν οὐδὲ τοῦτό ἐστιν, ὡς ἂν τις ὑπολάβοι, παντελῶς ξένον. Οἱ Διόσκουροι τίνες ὑμῖν εἰσιν, ᾧ σοφώτατοι καὶ ἀβασανίστως τὰ πολλὰ παραδεχόμενοι; οὐχ ἕτερήμεροι λέγονται, διότι μὴ θέμις ὁρᾶσθαι τῆς αὐτῆς ἡμέρας; ὑμεῖς ὅπως ἀκούετε εὐδηλον, ὅτι τῆς χθὲς καὶ τήμερον. Εἶτα τί νοεῖ τοῦτο, πρὸς αὐτῶν τῶν Διοσκούρων; ἐφαρμόσωμεν αὐτὸ φύσει τινὶ καὶ πράγματι, | [B] καινὸν ἵνα μηθὲν μηδὲ ἀνόητον λέγωμεν. Ἀλλ' οὐκ ἂν εὐροιμεν ἀκριβῶς\* ἐξετάζοντες. Οὐ γὰρ, ὡς ὑπέλαβον εἰρησθαί τινες πρὸς τῶν θεολόγων ἡμισφαίρια τοῦ παντός τὰ δύο, λόγον ἔχει τινά· πῶς γὰρ ἐστὶν ἕτερήμερον αὐτῶν ἕκαστον, οὐδὲ ἐπινοῆσαι ῥάδιον, ἡμέρας

annehmen,<sup>195</sup> damit [B] die Größe der Werke, die von ihm stammen, gedacht werden kann; ich jedoch, der ich hinter der Fähigkeit jener (Männer) vollständig zurückbleibe, darf keinesfalls (Gleiches) wagen, wenn schon der berühmte Heroe Jamblich<sup>196</sup> glaubte, dass man nicht ohne Risiko, auch nicht als bloße Hypothese, eine Schöpfung der Welt in der Zeit annehmen könne.<sup>197</sup>

Da jedoch der Gott aus einer ewigen Ursache hervorgegangen ist oder vielmehr alles von Ewigkeit an hervorgebracht hat, indem er aus dem Unsichtbaren das Sichtbare [C] mit göttlichem Willen, unaussprechlicher Schnelligkeit und unübertrefflichem Vermögen,<sup>198</sup> und zwar alles auf einmal in der Jetzt-Zeit<sup>199</sup> erzeugt hat, hat er sich gewissermaßen als angemesseneren Sitz die Mitte des Himmels erwählt,<sup>200</sup> um von überall her gleichmäßig die Güter an die unter ihm stehenden und mit ihm zusammen hervorgegangenen Götter verteilen zu können; und er verwaltet die sieben Kreisbewegungen des Himmels<sup>201</sup> und die achte<sup>202</sup> und auch, denke ich, seine neunte Demiurgie: das Werden, das sich in einem ewigen Kreislauf von fortwährendem Werden und Vergehen bewegt.<sup>203</sup> Denn ganz offensichtlich haben die Planeten, [D] die um ihn herum im Reigen tanzen, ihr Maß der Bewegung in dieser Harmonie ihrer Stellungen mit diesem Gott,<sup>204</sup> und der ganze Himmel, der mit ihm in allen seinen Teilen harmoniert, ist voll von Göttern, die aus Helios (hervorgegangen sind).<sup>205</sup> Dieser Gott ist nämlich Herrscher über fünf Kreise am Himmel;<sup>206</sup> und indem er drei von diesen durchläuft, zeugt er in (diesen) drei (Kreisen) die drei Chariten,<sup>207</sup> die übrigen (beiden) aber sind die Waagschalen der großen Ananke.<sup>208</sup>

Unverständlich spreche ich vielleicht für die [147A] Griechen, als ob man nur das Gewohnte und Bekannte sagen dürfte;<sup>209</sup> indes ist auch dies nicht so vollkommen fremd, wie man annehmen könnte. Was sind die Dioskuren für euch, oh ihr Weisesten, die ihr das meiste ungeprüft annehmt?<sup>210</sup> Werden sie nicht „Tag für Tag wechselnd“ genannt, weil man sie nicht am selben Tag sehen darf?<sup>211</sup> Ihr versteht das offensichtlich als Gestern und Heute. Aber was bedeutet das, im Namen der Dioskuren selbst? Beziehen wir (den Ausdruck) doch auf irgendeine Natur und Sache, [B] damit wir nichts Neues und Unvernünftiges sagen. Aber wir werden wohl auch bei genauer Prüfung keine finden. Denn dass damit die beiden Hemisphären des Alls gemeint seien, wie es manche als von den Theologen vertretene Deutung annehmen,<sup>212</sup> hat keinen Sinn; denn es ist auch nicht leicht zu begreifen, wie jede von diesen „Tag für Tag wechselnd“ sein kann, da der tägliche Zuwachs ihrer Beleuchtung nicht wahrnehmbar ist.<sup>213</sup> Wir wollen nun aber

ἐκάστης ἀνεπαισθήτου τῆς κατὰ τὸν φωτισμὸν αὐτῶν παραυξήσεως γινομένης. Σκεψώμεθα δὲ νῦν ὑπὲρ ὧν αὐτοὶ καινοτομεῖν ἴσως τῶ δοκοῦμεν· τῆς αὐτῆς ἡμέρας ἐκεῖνοι | [C] μετέχειν ὀρθῶς ἂν ῥηθεῖεν, ὅπόσοις ἴσος ἐστὶν ὁ τῆς ὑπὲρ γῆν ἡλίου πορείας χρόνος ἐν ἐνὶ καὶ τῶ αὐτῷ μηνί. Ὅρατώ τις νῦν, εἰ μὴ τὸ ἑτερήμερον τοῖς κύκλοις ἐφαρμόζει τοῖς τε ἄλλοις καὶ τοῖς τροπικοῖς. Ὑπολήπεται τις· οὐκ ἴσον ἐστίν. Οἱ μὲν γὰρ αἰεὶ φαίνονται, καὶ τοῖς τὴν ἀντίσκιον οἰκοῦσι γῆν ἀμφοτέροις ἀμφοτέροι· τῶν δὲ οἱ θάτερον ὀρῶντες οὐδαμῶς ὀρῶσι θάτερον.

27. Ἀλλ' ἵνα μὴ πλείω περὶ τῶν αὐτῶν | [D] λέγων διατρίβω, τὰς τροπὰς ἐργαζόμενος, ὥσπερ ἴσμεν, πατήρ Ὡρῶν ἐστίν, οὐκ ἀπολείπων δὲ οὐδαμῶς τοὺς πόλους Ὤκεανὸς ἂν εἶη, διπλῆς ἡγεμῶν οὐσίας. Μῶν ἀσαφές τι καὶ τοῦτο λέγομεν, ἐπεὶπερ πρὸ ἡμῶν αὐτὸ καὶ Ὅμηρος ἔφη „Ὤκεανός, ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται“, θνητῶν τε καὶ „θεῶν“, ὡς ἂν αὐτὸς φαίη, „μακάρων“; ἀληθῶς. Ἐν γὰρ τῶν | [148A] πάντων οὐδέν ἐστίν, ὃ μὴ τῆς Ὤκεανοῦ πέφυκεν οὐσίας ἔγγονον. Ἀλλὰ τί τοῦτο πρὸς τοὺς πόλους; βούλει σοι φράσω; καίτοι σιωπᾶσθαι κρεῖσσον ἦν· εἰρησεται δὲ ὅμως.

28. Λέγεται γοῦν – εἰ καὶ μὴ πάντες ἐτοίμως ἀποδέχονται – ὁ δίσκος ἐπὶ τῆς ἀνάστρου φέρεσθαι πολὺ τῆς ἀπλανοῦς ὑψηλότερος· καὶ οὕτω δὴ τῶν μὲν πλανωμένων οὐχ ἔξει τὸ μέσον, τριῶν δὲ τῶν κόσμων, κατὰ τὰς τελεστικὰς ὑποθέσεις, εἰ χρὴ τὰ τοιαῦτα | [B] καλεῖν ὑποθέσεις, ἀλλὰ μὴ ταῦτα μὲν δόγματα, τὰ δὲ τῶν σφαιρικῶν ὑποθέσεις. Οἱ μὲν γὰρ θεῶν ἢ δαιμόνων μεγάλων δὴ τινων ἀκούσαντές φασιν, οἱ δὲ ὑποτίθενται τὸ πιθανὸν ἐκ τῆς πρὸς τὰ φαινόμενα συμφωνίας. Αἰνεῖν μὲν οὖν ἄξιον καὶ τούσδε· πιστεῦειν δὲ ἐκείνοις ὅτῳ βέλτιον εἶναι δοκεῖ, τοῦτον ἐγὼ παίζων καὶ σπουδάζων ἄγαμαί τε καὶ τεθαύμακα. Καὶ ταῦτα μὲν δὴ ταύτη, φασί.

| [C] 29. Πολὺ δὲ πρὸς οἷς ἔφην πλῆθος ἐστὶ περὶ τὸν οὐρανὸν θεῶν, οὓς κατενόησαν οἱ τὸν οὐρανὸν μὴ παρέργως μηδὲ ὥσπερ τὰ βοσκήματα θεωροῦντες. Τοὺς τρεῖς γὰρ τετραχῆ τέμνων διὰ τῆς τοῦ ζωοφόρου κύκλου πρὸς ἕκαστον αὐτῶν κοινωνίας τοῦτον αὐθις τὸν

Betrachtungen über einen Punkt anstellen, in dem wir unsererseits manchem vielleicht Neuerungen vorzubringen scheinen:<sup>214</sup> Es ist doch wohl richtig zu sagen, dass diejenigen an demselben Tag [C] Anteil haben, für die die Zeit des Laufs der Sonne über die Erde in ein und demselben Monat dieselbe ist. Man möge nun zusehen, ob man nicht das „Tag für Tag wechselnd“ auf die Kreise beziehen kann, sowohl auf die anderen Kreise als auch auf die Tropen. Man wird einwenden: Das ist nicht das Gleiche. Denn die (Tropen) sind immer beide sichtbar für die, die die Erde dort bewohnen, wo der Schatten in beide Richtungen fällt;<sup>215</sup> von den anderen (den Polarkreisen) sehen aber die, die den einen sehen, keineswegs auch den anderen.<sup>216</sup>

27. Aber damit ich mich nicht länger damit aufhalte, [D] hierüber zu sprechen: Indem er (Helios) die Wenden hervorbringt,<sup>217</sup> ist er, wie wir ja wissen, der Vater der Horen,<sup>218</sup> und indem er niemals die Pole verlässt,<sup>219</sup> wird er Okeanos sein, der Führer eines doppelten Wesens.<sup>220</sup> Sagen wir dies etwa auch etwas unklar, wo doch vor uns schon Homer gesagt hat: „Okeanos, der doch der Ursprung ist von allen“,<sup>221</sup> von Sterblichen und, wie er wohl selbst sagen würde, von „seligen Göttern“?<sup>222</sup> Wahr (gesprochen). Denn es gibt nicht eins [148A] unter allen (Dingen), das *nicht* der Spross des Wesens des Okeanos ist.<sup>223</sup> Aber was hat das mit den Polen zu tun? Soll ich es dir sagen? Es wäre zwar besser, ich schwiege davon; dennoch will ich es sagen.

28. Es heißt ja – wenn es auch nicht alle bereitwillig annehmen –, dass sich die Sonnenscheibe in der sternlosen (Sphäre) weit über der Fixsternsphäre bewegt; und so wird sie nicht die Mittelstellung unter den Planeten, sondern unter den drei Welten haben,<sup>224</sup> gemäß den Hypothesen der Mysterien, wenn man solche (Sätze) [B] „Hypothesen“ nennen darf und nicht vielmehr diese als Lehrsätze und die der Sphären(kundigen) als Hypothesen bezeichnen muss. Denn die (Mysterienkundigen) sagen, was sie von Göttern oder einigen großen Dämonen gehört haben, während die (Sphärenkundigen) plausible Hypothesen aufgrund ihrer Übereinstimmung mit den Phänomenen bilden.<sup>225</sup> Zwar ist es angemessen, auch diese zu loben; aber wem immer es besser zu sein scheint, jenen (Mysterienkundigen) zu glauben, diesen hochschätze und bewundere ich, im Scherz und im Ernst.<sup>226</sup> Und dies nun hierzu, wie man sagt.<sup>227</sup>

29. [C] Neben denen, die ich genannt habe, gibt es eine große Zahl von Göttern am Himmel, welche diejenigen erkannt haben, die den Himmel nicht nur nebenbei und auch nicht wie das Weidevieh betrachten.<sup>228</sup> Denn indem er (Helios) die drei (Kreise) vierfach durch die Gemeinschaft des Tierkreises mit jedem von ihnen schneidet, teilt er

ζωοφόρον εἰς δώδεκα θεῶν δυνάμεις διαιρεῖ, καὶ μέντοι τούτων ἕκαστον εἰς τρεῖς, ὥστε ποιεῖν ἕξ ἐπὶ τοῖς τριάκοντα. Ἐνθεν οἶμαι καθήκει ἄνωθεν ἡμῖν ἕξ οὐρανῶν τριπλῆ Χαρίτων | [D] δόσις, ἐκ τῶν κύκλων, οὓς ὁ θεὸς ὅδε τετραχῆ τέμνων τὴν τετραπλὴν ἐπιπέμπει τῶν Ὁρῶν ἀγλαΐαν\*, αἱ δὴ τὰς τροπὰς ἔχουσι τῶν καιρῶν. Κύκλον τοι καὶ αἱ Χάριτες ἐπὶ γῆς διὰ τῶν ἀγαλμάτων μιμοῦνται, χαριδότης τέ ἐστιν ὁ Διόνυσος ἐς ταῦτόν λεγόμενος Ἡλίῳ συμβασιλεύειν.

30. Τί οὖν ἔτι σοι τὸν Ὁρον λέγω καὶ τᾶλλα θεῶν ὀνόματα, τὰ πάντα Ἡλίῳ προσήκοντα; ξυνήκαν γὰρ ἄνθρωποι τῶν θεῶν ἕξ ὧν ὁ θεὸς ὅδε ἐργάζεται, τὸν | [149A] ξύμπαντα οὐρανὸν τοῖς νοεροῖς ἀγαθοῖς τελειώσάμενος καὶ μεταδούς αὐτῷ τοῦ νοητοῦ κάλλους, ἀρξάμενός τε ἐκείθεν ὅλον τε αὐτόν καὶ κατὰ μέρη τῆ τῶν ἀγαθῶν ἀδρᾶ δόσει <\*\*\*> πᾶσαν γὰρ ἐπιτροπεύουσι κίνησιν ἄχρι τῆς τελευταίας τοῦ κόσμου λήξεως· φύσιν τε καὶ ψυχὴν καὶ πᾶν ὅ τι ποτέ ἐστι, πάντα πανταχοῦ τελειοῦται.

31. Τὴν δὴ τοσαύτην στρατιὰν τῶν θεῶν εἰς μίαν ἡγεμονικὴν ἔνωσιν συντάξας Ἀθηνᾶ Προνοία παρέ- | [B] δωκεν, ἦν ὁ μὲν μῦθος φησὶν ἐκ τῆς τοῦ Διὸς γενέσθαι κορυφῆς, ἡμεῖς δὲ ὅλην ἐξ ὅλου τοῦ βασιλέως Ἡλίου προβληθῆναι συνεχομένην ἐν αὐτῷ, ταύτη διαφέροντες τοῦ μύθου, ὅτι μὴ ἐκ τοῦ ἀκροτάτου μέρους, ὅλην δὲ ἐξ ὅλου. Ἐπεὶ τᾶλλά γε οὐδὲν διαφέρειν Ἡλίου Δία νομίζοντες ὁμολογοῦμεν τῇ παλαιᾷ φήμῃ· καὶ τοῦτο δὲ αὐτὸ Πρόνοιαν Ἀθηνᾶν λέγοντες οὐ καινοτομοῦμεν, εἴπερ ὀρθῶς ἀκούομεν „Ἴκετο δ' ἐς Πυθῶνα καὶ ἐς Γλαυκῶπα Προνοίην“. | [C] Οὕτως ἄρα καὶ τοῖς παλαιοῖς ἐφαίνετο Ἀθηνᾶ Πρόνοια ξύνθρονος Ἀπόλλωνι, τῷ νομιζομένῳ μηδὲν Ἡλίου διαφέρειν. Μὴ ποτε οὖν καὶ θεία μοῖρα τοῦτο Ὁμηρος – ἦν γὰρ, ὡς εἰκός, θεόληπτος – ἀπεμαντεύσατο πολλαχοῦ τῆς ποιήσεως „Τιοίμην δ' ὡς τίετ' Ἀθηναίη καὶ Ἀπόλλων“, ὑπὸ Διὸς δήπουθεν, ὅσπερ ἐστὶν ὁ αὐτὸς Ἡλίῳ;

32. Καθάπερ <δ'> ὁ βασιλεὺς Ἀπόλλων ἐπικοινωνεῖ διὰ τῆς ἀπλότητος τῶν νοήσεων Ἡλίῳ, οὕτω δὲ καὶ τὴν Ἀθηνᾶν νομι- | [D] στέον ἂν ἀπ' αὐτοῦ παραδεξαμένην τὴν οὐσίαν οὐσάν τε αὐτοῦ τελείαν νόησιν συνάπτειν μὲν τοὺς περὶ τὸν Ἡλίον θεοὺς αὐτῷ βασιλεῖ τῶν ὅλων Ἡλίῳ δίχα συγχύσεως εἰς ἔνωσιν, αὐτὴν δὲ τὴν

diesen Tierkreis wieder in zwölf Götterkräfte, aber auch jede einzelne von ihnen in drei, um 36 zu schaffen.<sup>229</sup> Von dort oben, so glaube ich, aus dem Himmel kommt zu uns die dreifache Gabe der Chariten,<sup>230</sup> [D] aus den Kreisen, die dieser Gott vierfach zerschneidet und (uns) dadurch die vierfache Pracht der Horen sendet, die ja die Wenden der Zeiten in sich haben.<sup>231</sup> Einen Kreis bilden doch auch die Chariten auf der Erde in ihren Götterbildern nach,<sup>232</sup> und der Spender ihres Segens ist Dionysos, der sich in derselben Weise, wie man sagt, mit Helios die Herrschaft teilt.<sup>233</sup>

30. Wozu soll ich dir nun noch den Horos<sup>234</sup> nennen und die anderen Götternamen, die alle dem Helios zukommen? Die Menschen gelangten nämlich zur Einsicht über die Götter aus dem, was dieser Gott schafft,<sup>235</sup> indem er den [149A] ganzen Himmel durch die noerischen Güter vollendete und ihm Anteil an der noetischen Schönheit gab,<sup>236</sup> und von dort aus beherrscht er ihn als ganzen und in seinen Teilen durch die reichliche Gabe seiner Güter, <...> denn sie (die innerweltlichen Götter)<sup>237</sup> verwalten die ganze Bewegung bis zum letzten Bereich der Welt; Natur und alles, was ist, alles vollendet er allerorten.

31. Nachdem er die so große Heerschar der Götter zu einer einzigen führenden Einheit geordnet hatte, übergab er sie der Athene Pronoia,<sup>238</sup> [B] von der der Mythos sagt, dass sie aus dem Haupt des Zeus entstanden sei,<sup>239</sup> wir aber sagen, dass sie *als ganze* aus dem *ganzen* König Helios hervorgegangen sei, in welchem sie enthalten war, und unterscheiden uns hierin vom Mythos, dass sie nicht aus dem höchsten Teil, sondern als ganze aus dem ganzen (Zeus bzw. Helios hervorgegangen sei).<sup>240</sup> Denn im Übrigen stimmen wir ja, da wir glauben, dass sich Zeus in nichts von Helios unterscheidet,<sup>241</sup> mit der alten Sage überein; auch damit, dass wir sie Athene Pronoia nennen, sagen wir nichts Neues, wenn wir (den Vers) richtig verstehen: „Er kam zur Pytho und zur eulenäugigen Pronoia“.<sup>242</sup> [C] So also erscheint auch den Alten Athene Pronoia als Mitregentin des Apollon, von dem man glaubt, dass er sich in nichts von Helios unterscheidet.<sup>243</sup> Hat nun nicht bereits Homer dies mit göttlicher Eingebung – er war ja wahrscheinlich von einem Gott erfasst – an vielen Stellen seiner Dichtung wie ein Seher gesagt: „Möchte ich geehrt werden, wie Athene und Apollon geehrt werden“,<sup>244</sup> von Zeus nämlich, der ja derselbe ist wie Helios?

32. Wie aber der König Apollon Gemeinschaft hat mit Helios durch die Einfachheit seiner Gedanken,<sup>245</sup> so muss man ja auch glauben, dass Athene, [D] die von ihm das Wesen erhalten hat und sein vollendetes Denken ist,<sup>246</sup> die Götter um Helios herum wieder mit ihm, dem König des Alls, ohne Vermengung zur Einheit verbindet,<sup>247</sup> sie selbst aber das

ἄχραντον καὶ καθαρὰν ζωὴν ἀπ' ἄκρας ἀψίδος οὐρανοῦ διὰ τῶν ἑπτὰ κύκλων ἄχρι τῆς Σελήνης νέμουσαν ἐποχετεύειν, ἦν ἡ θεὸς ἦδε τῶν κυκλικῶν οὐσαν | [150A] σωμάτων ἐσχάτην ἐπλήρωσε {διὰ} τῆς φρονήσεως, ὑφ' ἧς ἡ Σελήνη τὰ τε ὑπὲρ τὸν οὐρανὸν θεωρεῖ νοητὰ καὶ τὰ ὑφ' ἑαυτὴν <καὶ> κοσμοῦσα τὴν ὕλην τοῖς εἶδεσιν ἀναιρεῖ τὸ θηριῶδες αὐτῆς καὶ ταραχῶδες καὶ ἄτακτον. Ἀνθρώποις δὲ ἀγαθὰ δίδωσιν Ἀθηνᾶ σοφίαν <τό> τε νοεῖν καὶ τὰς δημιουργικὰς τέχνας· κατοικεῖ δὲ τὰς ἀκροπόλεις αὕτη δῆπουθεν, καταστησαμένη τὴν πολιτικὴν διὰ σοφίας κοινωνίαν.

33. Ὀλίγα ἔτι περὶ Ἀφροδίτης, ἦν | [B] συνεφάπτεσθαι τῆς δημιουργίας τῶ θεῶ Φοινίκων ὁμολογοῦσιν οἱ λόγοι καὶ ἐγὼ πείθομαι. Ἔστι δὴ οὖν αὕτη σύγκρασις τῶν οὐρανίων θεῶν, καὶ τῆς ἀρμονίας αὐτῶν ἔτι φιλία καὶ ἔνωσις. Ἡλίου γὰρ ἐγγὺς οὐσα καὶ συμπεριθέουσα καὶ πλησιάζουσα πληροῖ μὲν τὸν οὐρανὸν εὐκρασίας, ἐνδίδωσι δὲ τὸ γόνιμον τῇ γῆ, προμηθουμένη καὶ αὐτῇ τῆς ἀειγενεσίας τῶν ζώων, ἧς ὁ μὲν βασιλεὺς Ἡλῖος ἔχει τὴν πρωτουργὸν αἰτίαν, Ἀφροδίτη δὲ αὐ- | [C] τῶ συναίτιος, ἡ θέλγουσα μὲν τὰς ψυχὰς ἡμῶν σὺν εὐφροσύνῃ, καταπέμπουσα δὲ εἰς τὴν γῆν ἐξ αἰθέρος αὐγὰς ἡδίστας καὶ ἀκηράτους, αὐτοῦ τοῦ χρυσοῦ στυλπνοτέρας.

34. Ἔτι ἐπιμετρησαί βούλομαί <τι> τῆς Φοινίκων θεολογίας\*· εἰ δὲ μὴ μάτην, ὁ λόγος προῖων δεῖξει. Οἱ τὴν Ἔδεσσαν οἰκοῦντες, ἱερὸν ἐξ αἰῶνος Ἡλίου χωρίον, Μόνιμον αὐτῶ καὶ Ἄζιζον συγκαθιδρύουσιν· αἰνίττεσθαι δὲ φησὶν Ἰάμβλιχος, | [D] παρ' οὐπερ καὶ τᾶλλα πάντα ἐκ πολλῶν σμικρὰ ἐλάβομεν, ὡς ὁ Μόνιμος μὲν Ἐρμῆς εἶη, Ἄζιζος δὲ Ἄρης, Ἡλίου πάρεδρος, πολλὰ καὶ ἀγαθὰ τῶ περὶ γῆν ἐποχετεύοντες τόπω.

35. Τὰ μὲν οὖν περὶ τὸν οὐρανὸν ἔργα τοῦ θεοῦ τοιαῦτά ἐστι, καὶ διὰ τούτων ἐπιτελούμενα μέχρι τῶν τῆς γῆς προήκει τελευταίων ὄρων· ὅσα δὲ ὑπὸ τὴν Σελήνην ἐργάζεται, μακρὸν ἂν εἶη τὰ πάντα ἀπαριθμεῖσθαι, πλὴν ὡς ἐν κεφαλαίῳ | [151A] καὶ ταῦτα ῥητέον. Οἶδα μὲν οὖν ἔγωγε καὶ πρότερον μνημονεύσας, ὀπηνίκα ἠξίου ἐκ τῶν φαινομένων τὰ ἀφανῆ περὶ τῆς τοῦ θεοῦ σκοπεῖν οὐσίας· ὁ λόγος δὲ ἀπαιτεῖ με καὶ νῦν ἐν τάξει περὶ αὐτῶν δηλῶσαι.

36. Καθάπερ οὖν ἐν τοῖς νοεροῖς ἔχειν ἔφαμεν τὴν ἡγεμονίαν Ἡλίον, πολὺ περὶ τὴν ἀμέριστον οὐσίαν ἑαυτοῦ πλήθος ἐνοειδῶς

ungetrübte, reine Leben vom höchsten Gewölbe des Himmels durch die sieben Sphären bis zu Selene verteilt und hinleitet,<sup>248</sup> den letzten der Sphärenkörper, den diese Göttin [150A] mit der Einsicht erfüllt hat,<sup>249</sup> durch welche Selene die noetischen (Dinge) jenseits des Himmels betrachtet und die unterhalb ihrer selbst (liegenden Dinge) und die Materie mit den Formen schmückt und ihr so das Wilde, Gestörte und Ungeordnete wegnimmt.<sup>250</sup> Den Menschen gibt Athene an Gütern Weisheit, das Denken und die demiurgischen Künste;<sup>251</sup> und sie bewohnt gewiss die Burghöhen, weil sie durch ihre Weisheit die politische Gemeinschaft gestiftet hat.<sup>252</sup>

33. Einige wenige Worte noch über Aphrodite, die, wie die Weisen der Phönizier behaupten und wovon auch ich überzeugt bin, mit dem Gott in der Demiurgie Hand anlegt.<sup>253</sup> Sie ist nun die Vermischung der himmlischen Götter und ferner auch die Freundschaft und Einheit ihrer Harmonie.<sup>254</sup> Denn indem sie Helios nahe ist, mit ihm den gleichen Umlauf macht und ihm nahekommt,<sup>255</sup> erfüllt sie den Himmel mit der richtigen Mischung<sup>256</sup> und gibt der Erde die Zeugungskraft, indem auch sie vorsehend für das beständige Werden der Lebewesen sorgt,<sup>257</sup> dessen zuerst wirkende Ursache der König Helios besitzt,<sup>258</sup> Aphrodite [C] ihm aber Mitursache ist, sie, die unsere Seelen mit Freude bezaubert<sup>259</sup> und zur Erde aus dem Äther die angenehmsten ungemischten Strahlen herabsendet, strahlender selbst als Gold.<sup>260</sup>

34. Ich will noch <etwas><sup>261</sup> der Theologie der Phönizier hinzufügen;<sup>262</sup> ob es nicht umsonst ist, wird die folgende Erörterung zeigen. Die Bewohner von Edessa, seit Ewigkeit heiliges Land des Helios,<sup>263</sup> stellen ihm Monimos und Azizos zur Seite;<sup>264</sup> Jamblich aber, [D] von dem wir auch alles Übrige, so wenig es aus dem Vielen auch ist, genommen haben, sagt, damit werde angedeutet, dass Monimos Hermes und Azizos Ares seien, Beisitzer des Helios, die vieles Gute der Region rings um die Erde zuleiten.<sup>265</sup>

35. Die Werke des Gottes am Himmel sind also so beschaffen, und durch diese (die genannten Gottheiten) vollendet, reichen sie bis zu den äußersten Grenzen der Erde; alles, was er unterhalb der Selene bewirkt, aufzuzählen, würde zu weit führen, jedoch muss man auch dieses der Hauptsache nach mitteilen. Ich weiß zwar wohl, dass ich es bereits früher erwähnt habe, als ich verlangte, dass man von den sichtbaren (Dingen) die unsichtbaren am Wesen Gottes beobachten könne;<sup>266</sup> die Erörterung macht es aber erforderlich, dass ich mich nun auch in der richtigen Reihenfolge über diese äußere.

36. Wie wir also gesagt haben, dass Helios die Führung unter den noerischen (Göttern) innehat, da er rings um sein ungeteiltes Wesen eine



ἔχοντα τῶν θεῶν, ἔτι δὲ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς, ἃ δὴ τὴν κύκλω διαιωνίαν πορεύεται | [B] μάλα εὐδαίμονα πορείαν, ἀπεδείκνυμεν αὐτὸν ἀρχηγὸν καὶ κύριον, ἐνδιδόντα μὲν <\*\*\*>, πληροῦντα δὲ τὸν ὅλον οὐρανὸν ὡσπερ τῆς φαινομένης αὐγῆς οὕτω δὲ καὶ μυρίων ἀγαθῶν ἀφανῶν ἄλλων, τελειούμενα δὲ ἐξ αὐτοῦ καὶ τὰ παρὰ τῶν ἄλλων ἐμφανῶν θεῶν ἀγαθὰ χορηγούμενα, καὶ πρό γε τούτων αὐτοὺς ἐκείνους ὑπὸ τῆς ἀπορρήτου καὶ θείας αὐτοῦ τελειουμένου ἐνεργείας, οὕτω δὴ καὶ περὶ τὸν ἐν γενέσει τόπον θεοῦς τινας ἐπιβεβηκέναι νομιστέ- | [C] ον ὑπὸ τοῦ βασιλέως Ἡλίου συνεχόμενους, οἱ τὴν τετραπλῆν τῶν στοιχείων κυβερνῶντες φύσιν, περὶ ἃς ἐστήρικται ταῦτα ψυχάς, μετὰ τῶν τριῶν κρειττόνων ἐνοικοῦσι γενῶν.

Αὐταῖς δὲ ταῖς μερισταῖς ψυχαῖς ὅσων ἀγαθῶν ἐστὶν αἴτιος, κρίσιν τε αὐταῖς προτείνων καὶ δίκη κατευθύνων καὶ ἀποκαθαίρων λαμπρότητι. τὴν ὅλην δὲ οὐχ οὗτος φύσιν, ἐνδιδούς ἄνωθεν αὐτῇ τὸ γόνιμον, κινεῖ καὶ ἀναζωπυρεῖ; ἀλλὰ καὶ ταῖς μερισταῖς φύσεσιν | [D] οὐ τῆς εἰς τέλος πορείας οὗτός ἐστιν ἀληθῶς αἴτιος; ἄνθρωπον γὰρ ὑπὸ ἀνθρώπου γεννᾶσθαι φησὶν Ἀριστοτέλης καὶ ἡλίου. Ταῦτὸν δὴ οὖν καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων, ὅσα τῶν μεριστῶν ἐστὶ φύσεων ἔργα, περὶ τοῦ βασιλέως Ἡλίου προσήκει διανοεῖσθαι. Τί δέ; οὐχ ἡμῖν ὄμβρους καὶ ἀνέμους καὶ τὰ ἐν τοῖς μεταρσίοις γιγνόμενα τῷ διττῷ τῆς ἀναθυμιάσεως οἷον ὕλη χρώμενος ὁ θεὸς οὗτος ἐργάζεται; θερμαίνων γὰρ τὴν γῆν ἀτμίδα καὶ καπνὸν ἔλκει, γίνεται | [152A] δὲ ἐκ τούτων οὐ τὰ μετάρσια μόνον, ἀλλὰ καὶ ὅσα ὑπὸ γῆς πάθη\*, σμικρὰ καὶ μεγάλα.

37. Τί οὖν ἐπὶ τῶν αὐτῶν ἐπέξειμι μακρότερον, ἐξὸν ἐπὶ τὸ πέρασ ἤδη βαδίζειν, ὑμνήσαντα πρότερον ὅσα ἔδωκεν ἀνθρώποις Ἡλίου ἀγαθὰ; γινόμενοι γὰρ ἐξ αὐτοῦ τρεφόμεθα παρ' ἐκείνου. Τὰ μὲν οὖν θειότερα καὶ ὅσα ταῖς ψυχαῖς δίδωσιν ἀπολύων αὐτὰς τοῦ σώματος, εἶτα ἐπανάγων ἐπὶ τὰς τοῦ θεοῦ συγ- | [B] γενεῖς οὐσίας, καὶ τὸ λεπτὸν καὶ εὐτονον τῆς θείας αὐγῆς οἷον ὄχημα τῆς εἰς τὴν γένεσιν ἀσφαλοῦς διδόμενον καθόδου ταῖς ψυχαῖς ὑμνεῖσθω τε ἄλλοις ἀξίως

große Menge an Göttern auf ein-artige Weise hat,<sup>267</sup> wir ihn aber ferner bei den sinnlich wahrnehmbaren (Dingen), die ewig [B] eine sehr glückliche Kreisbahn zurücklegen,<sup>268</sup> als Anführer und Herrn erwiesen haben,<sup>269</sup> indem er <...><sup>270</sup> eingibt und den ganzen Himmel nicht nur mit seinem sichtbaren Lichtstrahl, sondern auch mit tausenden anderen unsichtbaren Gütern anfüllt, durch ihn wiederum auch die von den anderen sichtbaren Göttern gewährten Güter vollendet werden und vor diesen (Gütern) jene (Götter) selbst durch seine unaussprechliche, göttliche Tätigkeit vollendet werden –<sup>271</sup> so muss man nun annehmen, dass auch in die Region des Werdens einige Götter herabgestiegen sind, [C] die von dem König Helios zusammengehalten werden,<sup>272</sup> die die vierfache Natur der Elemente lenken und die Seelen, um die herum diese (Elemente) festgemacht sind, zusammen mit den drei höheren Geschlechtern bewohnen.<sup>273</sup>

Wie vieler Güter Ursache ist er aber für die geteilten Seelen selbst, indem er ihnen Urteil gibt und sie mit Gerechtigkeit leitet und durch seinen Glanz reinigt.<sup>274</sup> Bewegt und belebt dieser nicht die ganze Natur, indem er ihr von oben die Zeugungskraft eingibt? Aber ist dieser nicht auch den geteilten Naturen [D] wahrhaft Ursache ihres Wegs zu ihrem Ziel?<sup>275</sup> Aristoteles sagt nämlich, ein Mensch werde von einem Menschen und von der Sonne gezeugt.<sup>276</sup> Dasselbe muss man auch bei allen anderen Werken, die zu den geteilten Naturen gehören, über den König Helios denken. Was denn? Bewirkt nicht dieser Gott für uns Regen, Winde und die Vorgänge in der Luft,<sup>277</sup> indem er sich der doppelten Ausdünstung<sup>278</sup> gleichsam als Materie bedient? Denn indem er die Erde erwärmt, zieht er Dampf und Dunst hervor,<sup>279</sup> aber es entstehen [152A] aus diesen nicht nur die Dinge in der Luft, sondern auch die Ereignisse unter der Erde,<sup>280</sup> kleine und große.

### 3.4 Gaben des Helios an die Menschen (Kap. 37–39)

37. Wozu soll ich nun länger über diese (Dinge) handeln, wo es doch möglich wäre, jetzt zum Ende zu kommen, wenn auch nicht bevor ich gepriesen habe, was Helios den Menschen für Güter gegeben hat? Denn wir sind aus ihm geboren und werden von ihm ernährt.<sup>281</sup> Seine göttlicheren (Gaben) nun und zwar das, was er den Seelen gibt, indem er sie vom Körper loslöst und dann zu den mit dem Gott verwandten [B] Wesen hinaufführt,<sup>282</sup> und die Feinheit und Spannung des göttlichen Lichtstrahls, die den Seelen gleichsam als Wagen für ihre sichere Herabkunft in das Werden gegeben wird,<sup>283</sup> (all das) mag von anderen würdig gepriesen und von uns mehr geglaubt als aufgewiesen werden;

καὶ ὑφ' ἡμῶν πιστευέσθω μᾶλλον ἢ δεικνύσθω· τὰ δὲ ὅσα γνώριμα πέφυκε τοῖς πᾶσιν οὐκ ὀκνητέον ἐπεξελεθῆναι.

38. Οὐρανόν φησι Πλάτων ἡμῖν γενέσθαι τῆς σοφίας διδάσκαλον. Ἐνθεν γὰρ ἀριθμοῦ κατενοήσαμεν φύσιν, ἧς τὸ διαφέρον οὐκ ἄλλως ἢ διὰ τῆς ἡλίου περιόδου κα- | [C] τενοήσαμεν. Φησί τοι καὶ αὐτὸς Πλάτων ἡμέραν καὶ νύκτα πρότερον, εἶτα\* ἐκ τοῦ φωτὸς τῆς σελήνης, ὃ δὴ δίδοται τῇ θεῶ ταύτῃ παρ' ἡλίου, μετὰ τοῦτο προήλθομεν ἐπὶ πλέον τῆς τοιαύτης συνέσεως, ἀπανταχοῦ τῆς πρὸς τὸν θεὸν τοῦτον στοχαζόμενοι συμφωνίας. Ὅπερ αὐτὸς πού φησιν, ὡς ἄρα τὸ γένος ἡμῶν ἐπίπονον ὄν φύσει θεοὶ ἐλεήσαντες ἔδωκαν ἡμῖν τὸν Διόνυσον καὶ τὰς Μούσας συγχορευτάς. Ἐφάνη δὲ ἡμῖν Ἡλιος τούτων κοινὸς ἡγε- | [D] μών, Διονύσου μὲν πατήρ ὑμνούμενος, ἡγεμῶν δὲ Μουσῶν.

39. Ὁ δὲ αὐτῶ συμβασιλεύων Απόλλων οὐ πανταχοῦ μὲν ἀνῆκε τῆς γῆς χρηστήρια, σοφίαν δὲ ἔδωκεν ἀνθρώποις ἔνθεον, ἐκόσμησε δὲ ἱεροῖς καὶ πολιτικοῖς τὰς πόλεις θεσμοῖς; οὕτως ἡμέρωσε μὲν διὰ τῶν Ἑλληνικῶν ἀποικιῶν τὰ πλεῖστα τῆς οἰκουμένης, παρεσκεύασε δὲ ῥᾶον ὑπακοῦσαι Ῥωμαίοις, ἔχουσι καὶ αὐτοῖς οὐ γένος μόνον Ἑλληνικόν, ἀλλὰ καὶ θεσμοὺς ἱεροῦς καὶ τὴν | [153A] περὶ τοὺς θεοὺς εὐπιστίαν ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος Ἑλληνικὴν καταστησαμένοις τε καὶ φυλάξασι, πρὸς δὲ τούτοις καὶ τὸν περὶ τὴν πόλιν κόσμον οὐδεμιᾶς τῶν ἄριστα πολιτευσαμένων πόλεων καταστησαμένοις φαυλότερον, εἰ μὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀπασῶν, ὅσαι γε ἐν χρήσει γεγόνασι πολιτεῖαι, κρείσσονα· ἀνθ' ὧν οἶμαι καὶ αὐτὸς ἔγνω τὴν πόλιν Ἑλληνίδα γένος τε καὶ πολιτείαν.

Ἔτι σοι λέγω, πῶς τῆς υἰγείας καὶ | [B] σωτηρίας πάντων προῦνόησε, τὸν σωτήρα τῶν ὅλων ἀπογεννήσας Ἀσκληπιόν; ὅπως δὲ ἀρετὴν ἔδωκε παντοίαν Ἀφροδίτην Ἀθηνᾶ συγκαταπέμψας ἡμῖν κηδεμόνα, μόνον οὐχὶ νόμον θέμενος πρὸς μηδὲν ἕτερον χρῆσθαι τῇ μίξει ἢ πρὸς τὴν γένεσιν τοῦ ὁμοίου; διὰ τοι τοῦτο καὶ κατὰ τὰς περιόδους αὐτοῦ πάντα τὰ φυόμενα καὶ τὰ παντοδαπῶν ζώων φύλα κινεῖται πρὸς ἀπογέννησιν τοῦ ὁμοίου. Τί χρῆ τὰς ἀκτῖνας | [C] αὐτοῦ καὶ τὸ φῶς σεμνῦναι; νῦξ γοῦν ἀσέλγητός τε καὶ ἀναστρος ὅπως ἐστὶ φοβερόν, ἄρα ἐννοεῖ τις, ἴν' ἐντεῦθεν, ὅπόσον ἔχομεν

das aber, was seiner Natur nach allen bekannt ist, zu behandeln, dürfen wir nicht zögern.

38. Der Himmel, sagt Platon, ist für uns der Lehrer der Weisheit geworden.<sup>284</sup> Denn durch ihn haben wir die Natur der Zahl kennengelernt, deren Unterschiede wir nicht anders als durch den Umlauf der Sonne wahrgenommen haben.<sup>285</sup> [C] Platon selbst nennt vorher auch noch Tag und Nacht,<sup>286</sup> danach sind wir durch das Licht der Selene, das dieser Göttin ja von Helios gegeben wird, weiter im Verständnis dieser Dinge fortgeschritten, indem wir uns bemühten, in allem die Harmonie mit diesem Gott herauszufinden. Das sagt er ja selbst irgendwo, die Götter hätten Mitleid mit unserem von Natur mit Mühsal beladenen Geschlecht gehabt und uns deshalb Dionysos und die Musen als Reigengeführten gegeben.<sup>287</sup> Wir haben aber gesehen, dass Helios der gemeinsame Führer von diesen ist, [D] da er als Vater des Dionysos und Führer der Musen gepriesen wird.<sup>288</sup>

39. Hat denn nicht Apollon, der sich mit diesem die Herrschaft teilt, überall auf der Erde seine Orakel verkündet, den Menschen gottbegeisterte Weisheit gegeben und die Städte mit heiligen und politischen Gesetzen geordnet?<sup>289</sup> So zivilisierte er durch die griechischen Kolonien den Großteil der bewohnten Welt und machte es ihm leichter, den Römern zu gehorchen, die selbst nicht nur von griechischer Abstammung sind,<sup>290</sup> sondern auch ihre heiligen Gesetze und ihren [153A] frommen Götterglauben von Anfang bis Ende als griechisch eingeführt und bewahrt haben,<sup>291</sup> daneben aber auch die Ordnung ihrer Stadt im Vergleich mit irgendeiner der am besten regierten Städte nicht schlechter eingerichtet haben, wenn nicht sogar besser als alle anderen Verfassungen, die in Gebrauch sind; weshalb ich glaube und er (Helios) selbst erkannt hat,<sup>292</sup> dass die Stadt (Rom) nach Abstammung und Verfassung griechisch ist.

Soll ich dir ferner sagen, wie er für die Gesundheit und [B] das Heil aller dadurch vorgesorgt hat, dass er Asklepios, den Heiland des Alls, erzeugt hat?<sup>293</sup> Wie er uns alle Arten von Tugend gab, indem er uns Aphrodite zusammen mit Athene als Beschützer herabsandte und fast schon als Gesetz festsetzte, zu keinem anderen Zweck Geschlechtsverkehr zu haben als zur Schaffung des (uns) Ähnlichen?<sup>294</sup> Deshalb werden auch in Übereinstimmung mit seinen Umläufen alle Pflanzen und vielgestaltigen Tierarten zur Erzeugung des Ähnlichen bewegt. Wozu braucht man seine Strahlen [C] und sein Licht verherrlichen? Wie schrecklich eine mond- und sternenlose Nacht ist, bedenkt man das, um daraus zu folgern, ein wie großes Gut wir in dem Licht der Sonne haben? Während er aber dieses (Licht) kontinuierlich und ohne

ἀγαθὸν ἐξ ἡλίου τὸ φῶς, τεκμήρηται; τοῦτο δὲ αὐτὸ συνεχῆς παρέχων καὶ ἀμεσολάβητον νυκτὶ ἐν οἷς χρὴ τόποις ἀπὸ τῆς σελήνης τοῖς ἄνω, ἐκεχειρίαν ἡμῖν διὰ τῆς νυκτὸς τῶν πόνων δίδωσιν. Οὐδὲν ἂν γένοιτο πέρας τοῦ λόγου, εἰ πάντα ἐπιέναι τις ἐθελήσειε τὰ τοιαῦτα· ἐν γὰρ οὐδὲν ἔστιν ἀγαθὸν | [D] κατὰ τὸν βίον, ὃ μὴ παρὰ τοῦδε τοῦ θεοῦ λαβόντες ἔχομεν, ἤτοι παρὰ μόνου τέλειον, ἢ διὰ τῶν ἄλλων θεῶν παρ' αὐτοῦ τελειούμενον.

40. Ἡμῖν δὲ ἔστιν ἀρχηγὸς καὶ τῆς πόλεως· οἰκεῖ γοῦν αὐτῆς οὐ τὴν ἀκρόπολιν μόνον μετὰ τῆς Ἀθηνᾶς καὶ Ἀφροδίτης Ζεὺς ὁ πάντων πατὴρ ὑμνούμενος, ἀλλὰ καὶ Ἀπόλλων ἐπὶ τῷ Παλλαντίῳ λόφῳ καὶ Ἥλιος αὐτός, τοῦτο κοινὸν ὄνομα καὶ πᾶσι γνώριμον. Ὅπως δὲ αὐτῷ | [154A] πάντῃ καὶ πάντα προσήκομεν οἱ Ῥωμυλῖδαι τε καὶ Αἰνεάδαι, πολλὰ ἔχων εἰπεῖν ἐρῶ βραχέα τὰ γνωριμώτατα.

Γέγονε, φασίν, ἐξ Ἀφροδίτης Αἰνεΐας, ἥπερ ἔστιν ὑπουργὸς Ἡλίῳ καὶ συγγενής. Αὐτὸν δὲ τὸν κτίστην ἡμῶν τῆς πόλεως Ἄρεος ἢ φήμη παρέδωκε παῖδα, πιστουμένη τὸ παράδοξον τῶν λόγων διὰ τῶν ὕστερον ἐπακολουθησάντων σημείων· ὑπέσχε γὰρ αὐτῷ μαζόν, φησί, θήλεια λύκος. Ἐγὼ δὲ ὅτι μὲν Ἄρης Ἄζιζος λεγόμενος | [B] ὑπὸ τῶν οἰκούντων τὴν Ἐδεσσαν Σύρων Ἡλίου προπομπεύει, καίπερ εἰδὼς καὶ προειπῶν ἀφήσειν μοι δοκῶ. Τοῦ χάριν δὲ ὁ λύκος Ἄρει μᾶλλον, οὐχὶ δὲ Ἡλίῳ προσήκει; καίτοι λυκάβαντά φασιν ἀπὸ τοῦ θεοῦ τὸν ἐνιαύσιον χρόνον· ὀνομάζει δὲ αὐτὸν οὐχ Ὀμηρος μόνον οὐδὲ οἱ γνώριμοι τῶν Ἑλλήνων τοῦτο τὸ ὄνομα, πρὸς δὲ καὶ ὁ θεός· διανύειν γὰρ φησιν „ὄρχηθμῶ λυκάβαντα, δυωδεκάμηνα κέλευθα.“

| [C] Βούλει οὖν ἔτι σοι τούτου φράσω μεῖζον τεκμήριον, ὅτι ἄρα ὁ τῆς πόλεως ἡμῶν οἰκιστὴς οὐχ ὑπ' Ἄρεος κατεπέμφθη μόνον, ἀλλ' ἴσως αὐτῷ τῆς μὲν τοῦ σώματος κατασκευῆς συνεπελάβετο δαίμων ἀρήϊος καὶ γενναῖος, ὁ λεγόμενος ἐπιφοιτῆσαι τῇ Σιλβία λουτρὰ τῇ θεῷ φερούση, τὸ δὲ ὅλον ἐξ Ἡλίου κατῆλθεν ἢ ψυχὴ τοῦ θεοῦ Κυρίνου; πειστέον γὰρ οἶμαι τῇ φήμῃ. Σύνοδος ἀκριβής\* τῶν τὴν ἐμφανῆ κατανειμαμένων βασιλείαν | [D] Ἡλίου τε καὶ Σελήνης

nächtliche Unterbrechung in den vom Mond aus oberen Regionen, wo es nötig ist, gewährt,<sup>295</sup> gibt er uns mit der Nacht Erholung von den Mühen. Die Erörterung nähme kein Ende, wenn man alles Derartige durchgehen wollte; denn es gibt kein einziges Gut [D] in unserem Leben, das wir nicht von diesem Gott erhalten haben, entweder von ihm allein in vollendeter Form oder vermittelt durch die anderen Götter von ihm vollendet.

### 3.5 Helios' besondere Beziehung zu Rom (Kap. 40–42)

40. Für uns ist er aber auch der Gründer der Stadt (Rom); hier wohnt ja auf ihrem Burgberg nicht nur Zeus, der als ‚Vater von allem‘<sup>296</sup> gepriesen wird, in Gemeinschaft mit Athene und Aphrodite,<sup>297</sup> sondern auch Apollon auf dem Palatinshügel und Helios selbst unter seinem geläufigen, allbekannten Namen.<sup>298</sup> Wie wir, [154A] die Nachkommen des Romulus und des Aeneas, in jeder Beziehung zu ihm gehören, darüber könnte ich vieles sagen, werde aber (nur) in Kürze das Bekannteste mitteilen.

Aeneas ist, wie man sagt, von Aphrodite geboren worden,<sup>299</sup> die ja dem Helios dienend und mit ihm verwandt ist.<sup>300</sup> Der Gründer unserer Stadt selbst<sup>301</sup> war nach der Sage ein Sohn des Ares, wobei das Paradoxe an diesen Erzählungen durch die später erfolgenden Zeichen seine Beglaubigung erhielt: Ein Wolfsweibchen, wie man sagt, gab ihm nämlich die Brust.<sup>302</sup> Dass Ares, der Azizos genannt wird [B] von den Einwohnern Edessas in Syrien, vor Helios in Prozessionen vorangeht, das glaube ich, obwohl ich es weiß, aber weil ich es schon früher gesagt habe,<sup>303</sup> übergehen zu dürfen. Weshalb aber gehört der Wolf eher zu Ares und nicht zu Helios? Man bezeichnet doch mit ‚lykabas‘ nach jenem Gott den Zeitraum eines Jahres;<sup>304</sup> und nicht nur Homer und die bekannten Griechen benennen es mit diesem Namen,<sup>305</sup> sondern außerdem auch der Gott; er sagt nämlich, er beschließe „im Tanzschritt den ‚lykabas‘, den zwölfmonatigen Weg“.<sup>306</sup>

[C] Soll ich dir nun noch einen stärkeren Beweis als diesen beibringen dafür, dass der Gründer unserer Stadt also nicht nur von Ares herabgesandt wurde, sondern dass wohl zwar an der Erschaffung seines Körpers ein edler Dämon von der Art des Ares Anteil hatte, nämlich jener, von dem erzählt wird, dass er Silvia besucht habe, als sie Badewasser für die Göttin holte,<sup>307</sup> dass aber die Seele des Gottes Quirinus<sup>308</sup> als ganze von Helios herabkam? Man muss nämlich, denke ich, der Sage Glauben schenken. Die genaue Konjunktion von Helios und Selene,<sup>309</sup> welche sich die sichtbare Königsherrschaft teilen, [D] hat nun, wie sie (seine Seele) auf die Erde hinabgeführt hat, sie ebenso auch

ὡσπερ\* οὖν εἰς τὴν γῆν κατήγαγεν, οὕτω καὶ ἀνήγαγεν ἦν ἀπὸ τῆς γῆς\* ἐδέξατο, τὸ θνητὸν ἀφανίσασα πυρὶ κεραυνίῳ τοῦ σώματος. Οὕτω προδήλως ἡ τῶν περιγείων δημιουργὸς ὑπ' αὐτὸν ἄκρως γενομένη τὸν Ἥλιον ἐδέξατο εἰς γῆν πεμπόμενον διὰ τῆς Ἀθηνᾶς τῆς Προνοίας τὸν Κυρῖνον, ἀνιπτάμενόν τε αὖθις ἀπὸ γῆς ἐπὶ τὸν βασιλέα τῶν ὄλων ἐπανήγαγεν αὐτίκα Ἥλιον.

41. Ἐτι σοι βούλει περὶ τῶν | [155A] αὐτῶν φράσω τεκμήριον τοῦ Νουμᾶ\* τοῦ βασιλέως ἔργον; ἄσβεστον ἐξ Ἥλιου φυλάττουσι φλόγα παρθένοι παρ' ἡμῖν ἱεραὶ κατὰ τὰς ἀδιαφθόρους Ὁρας, αἱ δὴ τὸ γενόμενον ὑπὸ τὴν σελήνην\* περὶ τὴν γῆν ὑπὸ τοῦ θεοῦ πῦρ φυλάττουσιν.

Ἐτι τούτων μεῖζον ἔχω σοι φράσαι τοῦ θεοῦ τοῦδε τεκμήριον, αὐτοῦ τοῦ θειοτάτου βασιλέως ἔργον· οἱ μῆνες ἅπασι μὲν ὡς ἔπος εἰπεῖν τοῖς ἄλλοις ἀπὸ τῆς σελήνης ἀριθμοῦνται, μόνοι δὲ ἡμεῖς καὶ | [B] Αἰγύπτιοι πρὸς τὰς ἡλίου κινήσεις ἐκάστου μετροῦμεν ἔνιαυτοῦ τὰς ἡμέρας. Εἴ σοι μετὰ τοῦτο φαίην, ὡς καὶ τὸν Μίθραν τιμῶμεν καὶ ἄγομεν Ἥλιῳ τετραετηρικούς ἀγῶνας, ἐρῶ νεώτερα· βέλτιον δὲ ἴσως ἐν τι τῶν παλαιωτέρων προσθεῖναι.

42. Τοῦ γὰρ ἔνιαυσίου κύκλου τὴν ἀρχὴν ἄλλος ἄλλοθεν ποιούμενος, οἱ μὲν τὴν ἔαριν ἰσημερίαν, οἱ δὲ τὴν ἀκμὴν τοῦ θέρους, οἱ πολλοὶ δὲ φθίνουσιν ἤδη τὴν ὀπώραν, Ἥλιου τὰς ἐμφανεστάτας ὑμνοῦσι δωρε- | [C] ἄς· ὁ μὲν τις τὴν τῆς ἐργασίας ἐνδιδομένην εὐκαιρίαν, ὅτε ἡ γῆ θάλλει καὶ γαυριᾶ φνομένων ἄρτι τῶν καρπῶν ἀπάντων, γίνεται δὲ ἐπιτήδεια πλεῖσθαι τὰ πελάγη καὶ τὸ τοῦ χειμῶνος ἀμειδὲς καὶ σκυθρωπὸν ἐπὶ τὸ φαιδρότερον μεθίσταται· οἱ δὲ τὴν τοῦ θέρους ἐτίμησαν ὥραν, ὡς ἀσφαλῶς τότε ὑπὲρ τῆς τῶν καρπῶν ἔξοντες θαρρήσαι γενέσεως, τῶν μὲν σπερμάτων ἤδη συνειλεγμένων, ἀκμαίας δὲ οὔσης τῆς ὀπώρας ἤδη καὶ | [D] πεπαινομένων τῶν ἐπικειμένων καρπῶν τοῖς δένδροις. Ἄλλοι δὲ τούτων ἔτι κομψότεροι τέλος ὑπέλαβον ἔνιαυτοῦ τὴν τελειοτάτην τῶν καρπῶν ἀπάντων ἀκμὴν καὶ φθίσιν· ταῦτά τοι καὶ φθινούσης ἤδη τῆς ὀπώρας ἄγουσι τὰς κατ' ἔνιαυτὸν νεομηνίας.

Οἱ δὲ ἡμέτεροι προπάτορες ἀπ' αὐτοῦ τοῦ θειοτάτου βασιλέως τοῦ Νουμᾶ μειζόνως ἔτι τὸν θεὸν τοῦτον σεβόμενοι τὰ μὲν τῆς χρείας ἀπέλιπον, ἅτε οἶμαι φύσει θεῖοι καὶ περιττοὶ τὴν διάνοιαν, αὐτὸν δὲ εἶδον τούτων τὸν αἴτιον καὶ ἄγειν | [156A] ἔταξαν συμφώνως ἐν τῇ παρούσῃ τῶν ὥρῶν τὴν νεομηνίαν, ὅποτε ὁ βασιλεὺς Ἥλιος αὖθις

emporgeführt, die sie von der Erde aufnahm, nachdem sie den sterblichen Körper durch das Feuer eines Blitzes zerstört hatte.<sup>310</sup> So nahm offensichtlich die Schöpferin des Irdischen,<sup>311</sup> unmittelbar unter Helios selbst stehend, den Quirinus auf, als er durch Athene Pronoia zur Erde gesandt wurde,<sup>312</sup> und führte ihn, als er wieder von der Erde aufstieg, sogleich zum König des Alls, zu Helios zurück.

41. Soll ich dir ferner [155A] hierüber als Beweis ein Werk des Königs Numa mitteilen?<sup>313</sup> Eine unauslöschliche Flamme von Helios bewachen bei uns heilige Jungfrauen nach den unzerstörbaren Horen, sie bewachen das Feuer, das unter dem Mond auf der Erde von dem Gott entfacht worden ist.<sup>314</sup>

Einen noch stärkeren Beweis als diesen für (unseren) Gott kann ich dir anführen, und zwar ein Werk des göttlichsten Königs selbst: Die Monate werden sozusagen von allen anderen (Völkern) nach dem Mond gezählt, nur wir und [B] die Ägypter messen die Tage jedes Jahres nach den Bewegungen der Sonne.<sup>315</sup> Wenn ich dir dann noch sage, dass wir auch den Mithras verehren und für Helios alle vier Jahre Festspiele durchführen, so spreche ich von jüngeren (Bräuchen);<sup>316</sup> besser ist es aber wohl, einen der älteren anzufügen.

42. Denn indem der Anfang des Jahreskreises verschieden angesetzt wird – die einen (lassen das Jahr) mit der Frühlingstag- und -nachtgleichen (beginnen), die anderen mit dem Hochsommer, die meisten mit dem ausgehenden Herbst –,<sup>317</sup> lobpreist jeder damit die sichtbarsten Geschenke des Helios: [C] Der eine die für die (Feld)arbeit günstige Zeit, wenn die Erde aufblüht und prangt und alle Früchte gerade anfangen zu wachsen, wenn die Meere sich für die Seefahrt eignen und wenn das unfreundliche, finstere Gesicht des Winters Platz macht für ein fröhlicheres; die anderen verehrten die Sommerzeit, weil sie dann für den Ertrag der Früchte mit Sicherheit zuversichtlich sein können, wenn das Korn bereits eingesammelt ist, der Nachsommer seinen Höhepunkt hat und [D] die an den Bäumen hängenden Früchte reif sind. Andere aber nahmen mit noch größerem Feinsinn als diese als Ende des Jahres die vollendetste Reife aller Früchte und ihr (anschließendes) Verderben an; daher begehen sie auch bereits zum Ausgang des Herbstes Neujahr.

Unsere Vorfäter jedoch, die seit den Tagen des göttlichsten Königs Numa selbst diesen Gott noch stärker verehrten, ließen die (Rücksicht) auf die (bloße) Nützlichkeit beiseite, weil sie, wie ich glaube, ihrer Natur nach göttlich und von herausragender Verstandeskraft waren;<sup>318</sup> sie sahen in ihm die Ursache hiervon und ordneten [156A] übereinstimmend an, Neujahr in der gegenwärtigen Jahreszeit zu begehen,<sup>319</sup> wenn der König Helios wieder zu uns heraufsteigt, nachdem er den äußersten



ἐπανάγει πρὸς ἡμᾶς ἀφείς τῆς μεσημβρίας τὰ ἔσχατα καὶ ὡσπερ περὶ νύσσαν τὸν αἰγοκέρωτα κάμψας ἀπὸ τοῦ νότου πρὸς τὸν βορρᾶν ἔρχεται μεταδώσων ἡμῖν τῶν ἐπετειῶν ἀγαθῶν. Ὅτι δὲ τοῦτο ἀκριβῶς ἐκεῖνοι διανοηθέντες οὕτως ἐνεστήσαντο τὴν ἐπέτειον νεομηνίαν, ἔνθεν ἂν τις κατανοήσειεν. Οὐ γὰρ οἶμαι καθ' ἣν ἡμέραν ὁ θεὸς τρέπε- | [B] ται, καθ' ἣν δὲ τοῖς πᾶσιν ἐμφανῆς γίνεται χωρῶν ἀπὸ τῆς μεσημβρίας ἐς τὰς ἄρκτους ἔταξαν οὕτω τὴν ἑορτὴν. Οὐπω μὲν γὰρ ἦν αὐτοῖς ἢ τῶν κανόνων λεπτότης γνώριμος, οὐς ἐξεῦρον μὲν Χαλδαῖοι καὶ Αἰγύπτιοι, Ἰππαρχος δὲ καὶ Πτολεμαῖος ἐτελειώσαντο, κρίνοντες\* δὲ αἰσθήσει τοῖς φαινομένοις ἠκολούθουν. Οὕτω δὲ ταῦτα καὶ παρὰ τῶν μεταγενεστέρων, ὡς ἔφην, ἔχοντα κατενοήθη· Πρὸ τῆς νεομηνίας, εὐθέως μετὰ τὸν τελευταῖον τοῦ Κρόνου μῆνα, ποιούμεν Ἡλίῳ τὸν περιφανέστατον ἀγῶνα, τὴν ἑορτὴν Ἡ- | [C] λίῳ καταφημίσαντες ἀνικῆτω, μεθ' ὃν οὐδὲν θέμις ὦν ὁ τελευταῖος μῆν ἔχει σκυθρωπῶν μὲν, ἀναγκαίων δὲ ὅμως, ἐπιτελεσθῆναι θεαμάτων, ἀλλὰ τοῖς Κρονίοις οὕσι τελευταίοις εὐθύς συνάπτει κατὰ τὸν κύκλον τὰ Ἡλίεια.

43. Ἄ δὴ πολλάκις μοι δοῖεν οἱ βασιλεῖς ὑμῆσαι καὶ ἐπιτελέσαι θεοί, καὶ πρό γε τῶν ἄλλων αὐτὸς ὁ βασιλεὺς τῶν ὄλων Ἡλιος, ὁ περὶ τὴν τὰγαθοῦ γόνιμον οὐσίαν ἐξ αἰδίου προελθὼν, μέσος ἐν μέσοις τοῖς νοεροῖς | [D] θεοῖς, συνοχῆς τε αὐτοῦς πληρώσας καὶ κάλλους μυρίου καὶ περιουσίας γονίμου καὶ τελείου νοῦ καὶ πάντων ἀθρόως τῶν ἀγαθῶν ἀχρόνως, καὶ ἐν τῷ νῦν ἐλλάμπων εἰς τὴν ἐμφανῆ μέσην τοῦ παντὸς οὐρανοῦ φερομένην ἔδραν οἰκειάν ἐξ αἰδίου, καὶ μεταδιδούς τῷ φαινομένῳ παντὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους, τὸν δὲ οὐρανὸν σύμπαντα πληρώσας τοσοῦτων θεῶν ὀπόσων αὐτὸς ἐν | [157A] ἑαυτῷ νοερῶς ἔχει, περὶ αὐτὸν ἀμερίστως πληθυνομένων καὶ ἐνοειδῶς αὐτῷ συνημμένων, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τὸν ὑπὸ τὴν σελήνην τόπον διὰ τῆς ἀειγενεσίας συνέχων καὶ τῶν ἐνδιδομένων ἐκ τοῦ κυκλικοῦ σώματος ἀγαθῶν, ἐπιμελόμενός τε τοῦ κοινοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους ἰδίᾳ τε τῆς ἡμετέρας πόλεως, ὡσπερ οὖν καὶ τὴν ἡμετέραν ἐξ αἰδίου ψυχὴν ὑπέστησεν, ὀπαδὸν ἀποφήνας αὐτοῦ.

Ταῦτά τε οὖν ἡμῖν, ὅσα μικρῶ πρόσθεν ηὔ- | [B] ξάμην, δοίη, καὶ ἔτι κοινῇ μὲν τῇ πόλει τὴν ἐνδεχομένην αἰδιότητα {τὰ} μετ' εὐνοίας

Süden verlassen hat und den Steinbock wie einen Wendestein umrundet,<sup>320</sup> und wenn er von Süden nach Norden geht, um uns seine jährlichen Güter zuteilwerden zu lassen. Dass aber jene dies genau bedacht haben, als sie das jährliche Neujahr festgesetzt haben, mag man aus Folgendem erkennen. Sie legten nämlich das Fest nicht auf den Tag, glaube ich, an dem der Gott seine Wendung vollzieht,<sup>321</sup> [B] sondern auf den, an dem es für alle sichtbar wird, dass er von Süden nach Norden wandert. Denn noch war ihnen die Feinheit der Regeln nicht bekannt, die die Chaldäer und Ägypter entdeckt und Hipparchos und Ptolemaios vollendet hatten,<sup>322</sup> sondern sie urteilten nach dem Wahrnehmungsvermögen und folgten dem, was sie sahen. Dass sich dies so verhält, wurde, wie gesagt, auch von den Jüngeren erkannt: Vor Neujahr, gleich nach dem letzten Monat (des Jahres), welcher dem Kronos geweiht ist,<sup>323</sup> feiern wir zu Ehren des Helios die prächtigsten Spiele und weihen dieses Fest [C] dem unbesiegbaren Helios,<sup>324</sup> nach dem keines der düsteren, aber dennoch notwendigen Schauspiele, die der letzte Monat aufweist, veranstaltet werden darf, sondern das Fest des Kronos ist das letzte, und an dieses schließt sich unmittelbar im Zyklus das des Helios an.<sup>325</sup>

#### 4. Schlussgebet (Kap. 43–44)

43. Dieses Fest noch oft zu lobpreisen und zu feiern,<sup>326</sup> das mögen mir die königlichen Götter gewähren, vor (allen) anderen der König des Alls, Helios selbst,<sup>327</sup> der rings um das zeugende Wesen des Guten von Ewigkeit an hervorgegangen ist, der mittlere unter den mittleren noerischen [D] Göttern ist, sie mit Zusammenhalt erfüllt, unendlicher Schönheit, zeugender Überfülle und vollendetem Geist, kurz: mit allen Gütern auf zeitlose Weise; der im Jetzt in seinen eigenen sichtbaren Sitz, der sich in der Mitte des ganzen Himmels bewegt, von Ewigkeit an hineinleuchtet und dem sichtbaren All Anteil gibt an der noetischen Schönheit, den gesamten Himmel mit so vielen Göttern erfüllt, wie er sie in [157A] sich selbst auf noerische Weise fasst, welche um ihn herum auf ungeteilte Weise vervielfältigt und mit ihm auf ein-artige Weise verbunden sind, der aber auch die Region unterhalb des Mondes durch das immerwährende Werden und durch die vom Sphärenkörper<sup>328</sup> ausgehenden Güter zusammenhält und für das ganze Menschengeschlecht und besonders für unsere Stadt sorgt, wie er ja auch unserer Seele von Ewigkeit an Existenz gegeben und sie zu seinem Gefolge bestimmt hat.<sup>329</sup>

Das also, worum ich eben gerade gebeten habe,<sup>330</sup> [B] möge er uns geben und ferner der Stadt als ganzer die ewige Dauer, soweit möglich, mit Wohlwollen schenken und bewahren, uns aber möge er geben, die

χορηγῶν φυλάττοι, ἡμῖν δὲ ἐπὶ τοσοῦτον εὖ πράξει τά τε ἀνθρώπινα καὶ τὰ θεῖα δοίη, ἐφ’ ὅσον βιῶναι ξυγχωρεῖ, ζῆν δὲ καὶ ἐμπολιτεύεσθαι τῷ βίῳ δοίη ἐφ’ ὅσον αὐτῷ τε ἐκείνῳ φίλον ἡμῖν τε λώιον καὶ τοῖς κοινοῖς Ῥωμαίων συμφέρον πράγμασι.

44. Ταῦτά σοι, ὦ φίλε Σαλούστιε, κατὰ τὴν τριπλῆν τοῦ θεοῦ δημιουργίαν ἐν τρι- | [C] σὶ μάλιστα νυξὶν ὡς οἶόν τε ἦν ἐπελθόντα μοι τῆ μνήμη καὶ γράψαι πρὸς σὲ ἐτόλμησα, ἐπεὶ σοι καὶ τὸ πρότερον εἰς τὰ Κρόνια γεγραμμένον ἡμῖν οὐ παντάπασιν ἀπόβλητον ἐφάνη. Τελειότεροις δὲ εἰ βούλει περὶ τῶν αὐτῶν καὶ μυστικωτέροις λόγοις ἐπιστῆσαι, <ἐντυχῶν τοῖς> παρὰ τοῦ θεοῦ γενομένοις Ἰαμβλίχου περὶ τῶν αὐτῶν τούτων συγγράμμασι τὸ τέλος ἐκείσε τῆς ἀνθρωπίνης εὐρήσεις σοφίας.

Δοίη δὲ ὁ | [D] μέγας Ἡλιος μὴτὲν ἔλαττόν με τὰ περὶ αὐτοῦ γνῶναι καὶ διδάξαι κοινῇ τε ἅπαντας, ἰδίᾳ δὲ τοὺς μανθάνειν ἀξίους. Ἔως δὲ μοι τοῦτο δίδωσιν ὁ θεός, κοινῇ θεραπεύωμεν τὸν τῷ θεῷ φίλον Ἰάμβλιχον, ὅθεν δὴ καὶ νῦν ὀλίγα ἐκ πολλῶν ἐπὶ νοῦν ἐλθόντα διεληλύθαμεν. Ἐκείνου δὲ εὖ οἶδα ὡς οὐδεὶς ἐρεῖ <τι> τελειότερον, οὐδὲ εἰ πολλὰ πάνυ προσταλαιπωρήσας τῷ λόγῳ καινοτομήσειεν, ἐκβήσεται δέ, ὡς εἰκός, τῆς ἀληθεστάτης | [158A] τοῦ θεοῦ νοήσεως. Ἦν μὲν οὖν ἴσως μάταιον, εἰ διδασκαλίας χάριν ἐποιούμην τοὺς λόγους, αὐτὸν μετ’ ἐκείνόν τι συγγράφειν· ἐπεὶ δὲ ὕμνον ἐθέλων διελθεῖν τοῦ θεοῦ χαριστήριον ἐν τοῦτο τὸ πᾶν ὑπελάμβανον τὸ περὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ φράσαι κατὰ δύναμιν τὴν ἐμήν, οὐ μάτην οἶμαι πεποιῆσθαι τοὺς λόγους τούσδε, τὸ „καὶ δύναμιν δ’ ἔρδειν ἰέρ’ ἀθανάτοισι θεοῖσιν“ | [B] οὐκ ἐπὶ τῶν θυσιῶν μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν εὐφημιῶν τῶν εἰς τοὺς θεοὺς ἀποδεχόμενος.

Εὐχομαι οὖν τρίτον ἀντὶ τῆς προθυμίας μοι ταύτης εὐμενῆ γενέσθαι τὸν βασιλέα τῶν ὅλων Ἡλίου καὶ δοῦναι βίον ἀγαθὸν καὶ τελειότεραν φρόνησιν καὶ θεῖον νοῦν, ἀπαλλαγὴν τε τὴν εἰμαρμένην ἐκ τοῦ βίου πραϋτάτην ἐν καιρῷ τῷ προσήκοντι, ἄνοδόν τε ἐπ’ αὐτὸν τὸ μετὰ τοῦτο καὶ μονὴν παρ’ αὐτῷ, μάλιστα μὲν αἰδίου, εἰ δὲ τοῦτο μεῖζον εἴη | [C] τῶν ἐμοὶ βεβιωμένων, πολλὰς πάνυ καὶ μυριετείς περιόδους.

menschlichen und göttlichen Dinge gut zu verstehen,<sup>331</sup> solange er uns zu leben gestattet; zu leben und Bürger in diesem Leben zu sein möge er uns geben, solange es ihm selbst lieb, für uns geraten und für den römischen Staat nützlich ist.

44. Das (alles), mein lieber Salustios, ist mir der dreifachen Demiurgie des Gottes entsprechend in [C] ungefähr drei Nächten, soweit es möglich war,<sup>332</sup> ins Gedächtnis gekommen, und ich wagte es, dies an dich zu schreiben, weil dir auch unsere frühere Schrift zum Fest des Kronos nicht gänzlich verwerflich zu sein schien.<sup>333</sup> Wenn du hierüber jedoch vollendetere und mystischere Erörterungen kennenlernen willst, brauchst du (nur) die Schriften des göttlichen Jamblich über diese Dinge zu lesen und wirst darin das Ziel der menschlichen Weisheit finden.<sup>334</sup>

Möge der [D] Große Helios geben, dass ich um nichts weniger zur Erkenntnis über ihn gelange und insgesamt alle belehre, besonders aber die, die zu lernen würdig sind. Aber bis mir der Gott dies gibt, wollen wir gemeinsam den von dem Gott geliebten Jamblich verehren, von dem wir nun auch einiges Wenige aus der Fülle (seiner Gedanken), wie es uns in den Sinn kam, erörtert haben. Ich weiß aber gut, dass keiner etwas Vollendeteres als jener sagen wird, auch nicht wenn er sich noch so sehr mühte, in seiner Rede etwas Neues zu sagen,<sup>335</sup> sondern man würde, wie es nur natürlich ist, von der wahrsten [158A] Erkenntnis des Gottes abkommen. Es wäre nun wohl vergebens, wenn ich meine Rede der Belehrung wegen verfasst hätte, nach jenem selbst (hierüber) noch etwas niederzuschreiben; da ich aber einen Dankhymnus auf den Gott verfassen wollte und mein einziges Ziel darin sah, nach meinen Kräften über sein Wesen zu sprechen, glaube ich, dass diese Rede nicht vergebens verfasst worden ist, indem ich den Vers „nach Kräften vollbringe Opfer den unsterblichen Göttern“<sup>336</sup> [B] nicht nur auf Opfer, sondern auch auf Lobpreisungen auf die Götter beziehe.

Zum dritten Mal<sup>337</sup> bitte ich nun darum, der König des Alls Helios sei mir für diesen (meinen) Eifer gnädig und möge mir ein gutes Leben gewähren, vollendetere Einsicht und einen göttlichen Geist, das vom Schicksal bestimmte Scheiden aus dem Leben möglichst sanft zur rechten Zeit und danach den Aufstieg zu und das Bleiben bei ihm, und zwar womöglich in Ewigkeit, wenn das aber mehr ist, [C] als meine Leben(sleistungen verdienen), so doch für recht viele Perioden von zehntausend Jahren.<sup>338</sup>

# Anmerkungen zur Übersetzung

\* Der Asteriskos im griechischen Text bezieht sich auf die Liste der Textvarianten am Ende der Einführung.

- 1 Der Adressat, erste Leser und Widmungsträger des *Helios-Hymnos* ist Julians Freund Saturninus Secundus Salutius (namentlich angesprochen unten 44, 157B7), ein gebürtiger Gallier, der von Constantius II. Julian, als er als Caesar in Gallien war, als Quästor zugeteilt worden war, im Zuge dieser Amtsbeziehung aber zum engen Vertrauten wurde und infolge einer Hofintrige von Constantius aus Gallien abberufen wurde (vgl. *PLRE* I 814–817, „Saturninus Secundus Salutius Nr. 3“); wegen dieser Abberufung hat Julian eine *Trostschrift an sich selbst* verfasst. Salutius ist außerdem der ungenannte Gesprächspartner zu Beginn der *Caesares* und wahrscheinlich der in den Manuskripten Salustios genannte Autor der kleinen Schrift *De deis et mundo*, in der neuplatonische Theologie und Kosmologie kurzgefasst dargestellt werden, und zwar immer wieder mit implizitem Rückgriff auch auf Julians Schriften (zur Frage der Identität dieser beiden Figuren vgl. ROCHEFORT 1960, XIII.; BOWERSOCK 1978, 125).
- 2 Hom. *Il.* XVII 447; *Od.* XVIII 131. Etwas abgewandelt aufgenommen in Kleantes’ *Zeushymnos* (5).
- 3 Das benennt die drei Ebenen der Realität, entsprechend der neuplatonischen Begriffstriade von „Sein“ (ὄν), „Leben“ (ζωή, hier angedeutet durch das Homer-Zitat) und „Geist“ (νοῦς, hier: rationale Seele und Geist) (z.B. Procl. *Theol. Plat.* IV 15,3–5; 16,19–22; *Inst. theol.* 101; 103).
- 4 Vgl. *Caes.* 12, 314A2; dort nennt Julian Helios „meinen Herrn“ (οὐμὸς δεσπότης). „König“ (βασιλεύς) ist Helios vermutlich in platonischer Tradition (z.B. die Unterscheidung von drei ‚Königen‘ in Ps.-Plat. *Ep.* 2, 312d–313a, zitiert unten 5, 132C7), aber auch nach der inschriftlichen Bezeichnung (vgl. MASTROCINQUE 2011, 25 Anm. 67). Der Ausdruck ὀπαδός bezieht sich auf den Mythos im *Phaidros* (252c3), wo die menschliche Seele in einem Reigen, geführt von einer göttlichen Seele, ihre himmlischen Bahnen zieht und nach der Inkorporation die Eigenart ihrer früheren Leitgotttheit bewahrt (vgl. BUZÁSI 2008, 67). Diese Vorstellung hat Jamblich zur Vorstellung der reinen Seele weiterentwickelt, die, ohne vom Materiellen „befleckt“ zu werden, auf Erden herabsteigen, um den Menschen Wohltaten zu bringen (siehe den Beitrag von Ilinca Tanaseanu-Döbler in diesem Band S. 190–193.).
- 5 Das meint vermutlich das Helios-Heiligtum, das Julian in seinem Palast in Konstantinopel errichten ließ (vgl. Lib. *Or.* 18,127), bei dem es sich vielleicht um ein Mithräum handelt (vgl. LACOMBRADÉ 1964, 100 Anm. 3; ATHANASSIADI 1977, 362; MARCONE in PRATO / MARCONE 1987, 292; MASTROCINQUE 2011, 25f. Anm. 68; skeptisch hinsichtlich des vermeintlichen Mithraismus JULIAN 1975, 110f.; BUZÁSI 2008, 69. 309f.).
- 6 Das spielt wiederum auf den *Phaidros*-Mythos an (252e5–253a5, bes. 253a1f.: συντόνως ... πρὸς τὸν θεὸν βλέπειν, „angespannt ... auf den Gott zu schauen“), wonach der Liebende im Geliebten als sichtbarem Abbild seines Gottes, dem er einst im überhimmlischen Seelenreigen gefolgt ist, diesen Gott wiedererkennt; das wäre hier für Julian die sichtbare Sonne (εἰς αὐτόν) und die Gestirne, die anderen „himmlischen Schönheiten“ (τοῖς οὐρανίοις κάλλεσιν) (vgl. BUZÁSI 2008, 70f.).
- 7 Das spielt auf ein Alter von etwa 14 Jahren, der beginnenden Pubertät (vgl. E. EYBEN, „Jugend“, *RAC* 19 [2001] [388–442] 397), an. D.h., etwa 345 und später, wo sich Julian nach dem Massaker an seiner Familie zusammen mit seinem Halbbruder Gallus

- zwangsweise in Macellum aufhielt und von paganen und christlichen Lehrern unterrichtet wurde (vgl. Sozom. V 2,9f.; MARCONE in PRATO / MARCONE 1987, 292; NESSELRATH 2021, 7–10). Deren Urteil, Julian sei ein „Sterndeuter“, scheint geprägt von einer gewissen Ironie angesichts der wunderkindhaften astronomischen Begeisterung (vgl. BUZÁSI 2008, 71f.; er verweist 72 Anm. 1 darauf, dass ἀστρομαντεία bei den Stoikern Chrysipp und Poseidonios zu den göttlichen Wissenschaften gehörte, also aus pagan-philosophischer Perspektive eine positive Konnotation besessen habe, während sie bei Basilius von Caesarea und Kyrill von Alexandria als Beispiel für Julians üble Praktiken angesehen worden sei). Zum persönlichen Verhältnis Julians zu Helios und dessen soteriologischer Funktion vgl. STÖCKLIN-KALDEWEY 2014, 75–80. 98f., und Ilinca Tanaseanu-Döbler in diesem Band.
- 8 Zur intellektuellen „Finsternis“ in Julians Jugend, da er als Christ erzogen worden war, vgl. *CHer.* 22, 229C2–D4. Zu seiner frühen Erziehung vgl. TANASEANU-DÖBLER 2008, 70–84.
- 9 Wörtl. „philosophieren“ meint hier: sich professionell wissenschaftlich mit einem bestimmten Gegenstand beschäftigen.
- 10 Hier spiegelt sich der Gegensatz von *vita contemplativa* und *vita activa*, wobei Julian – in Übereinstimmung mit neuplatonischer Lehre – stets die *vita contemplativa* der *vita activa* überordnet und sich daher, obwohl er der „erhabene Herr der ganzen Welt“ (*totius orbis dominus / augustus*) ist (vgl. zu dieser Titulatur CONTI 2004, 45), stets den Priestern, Propheten und Philosophen unterordnet (vgl. *Ep. Them.* 11, 266A5–B1; 13, 266D5–267A1; *CHer.* 23, 235B7–C1; SCHRAMM 2013, 306–325).
- 11 Das überlieferte κοινότερον μὲν ist gelegentlich (z.B. von Pétau und Nesselrath) athetiert, umgestellt oder durch Konjekturen (z.B. von Prato: <μῆ> καινότερον μὲν) verändert worden. Es scheint den Gegensatz von Helios' besonderer Bedeutung für Julian zu dessen Bedeutung für eine größere Allgemeinheit auszudrücken.
- 12 Das spielt auf das bekannte homerische Attribut für Zeus „Vater aller Menschen und Götter“ (Hom. *Il.* I 544; IV 68; XXIV 103; *Od.* I 28; XII 445) an, betont aber – vermutlich aufgrund der religiösen Konkurrenz zum Christentum und Julians eigenem Konzept sog. „ethnarchischer“ Götter, wonach verschiedene Volksstämme verschiedene Leitgötter haben (vgl. Iul. *CGal. fr.* 21,7–15 MASARACCHIA) – die Universalität des höchsten Gottes.
- 13 Das Zitat aus Arist. *Phys.* II 2, 194b13 verweist auf die aristotelische Ursachenlehre: Die Materieursache für einen Menschen sind die Elemente, z.B. Feuer und Erde, die Form- und Zielursache die Form „Mensch“ im Samen des Vaters, außerdem die Bewegung von Sonne und Gestirnen (vgl. Arist. *Phys.* II 2, 194b9–15; *Met.* XII 5, 1071a13–17). Wo Aristoteles gewöhnlich aber nur „ein Mensch zeugt einen Menschen“ schreibt (*Met.* VII 7, 1032a25; *Phys.* II 6, 198a26f.), weil die kosmische Bewegung keine spezifische Ursache für den konkreten Menschen darstellt, liegt für Julian in seinem Aristoteles-Zitat die Betonung auf „die Sonne zeugt den Menschen“, weil sie die Eltern zum Geschlechtsverkehr animiert (*In Sol.* 39, 153B2–7) und für seine Ernährung (37, 152A5) und die Vollendung seiner Seele sorgt (36, 151C8–D3; vgl. BUZÁSI 2008, 77) und ganz allgemein alles Leben und Bewegung in der sinnlich wahrnehmbaren Welt hervorruft (*Ep.* 111, 434C1f.).
- 14 Es handelt sich hier um Julians solare Interpretation von Platons Theorie, wonach die Seelen durch den Demiurgen „gesät“ sind (Plat. *Tim.* 41d4–42e4, Zitat 42d4). Der Demiurg wird von Julian mit Helios identifiziert, und dieser bringt als ganzheitlicher demiurgischer Intellekt die Seelen intellektuell hervor, bevor er sie den Himmelsgöttern übergibt – im *Timaios* die sog. „jungen Götter“, die Julian mit seinen sog. ethnarchischen Göttern identifiziert (siehe oben Anm. 12) –, welche sie, versehen mit ihrer jeweiligen durch diese Götter bedingten charakterlichen Prägung, „auf die Erde säen“ (vgl. BUZÁSI 2008, 78f.).

- 15 Hier kommt eine Interpretation des *Phaidros*-Mythos über die von göttlichen Seelen angeführten himmlischen Reigen von Seelen ins Spiel: Die „Lebenswahl“ ist die Folge der ursprünglichen Zugehörigkeit der Seele zu einer bestimmten Gottheit und ihrer Prägung durch diese (siehe oben Anm. 4; zur Lebenswahl vgl. auch Plat. *Rep.* X 620d).
- 16 Julian denkt hier bei den drei Generationen der Helios-Verehrung an seine eigenen Vorfahren: Claudius II. Gothicus, Constantius I. Chlorus und Julius Constantius, Halbruder von Konstantin dem Großen und Vater von Julian. Zur Erwähnung der Familie des Claudius II. Gothicus zur Herrschaft vgl. *Caes.* 313D1–4; aus Achtung vor seinen Vorfahren hat Julian auch den Auftrag der Götter, das Herrscherhaus vom Christentum zu „reinigen“ (*CHer.* 22, 234C1–4). Zur Helios-Verehrung in der konstantinischen Dynastie vgl. ROSEN 2004.
- 17 In Rom wurde vor Neujahr gleich nach den Saturnalien das „Fest des Sol Invictus“ gefeiert (siehe unten 42, 156B7–C4 mit Anm. 324).
- 18 Der typische rhetorische Bescheidenheitstopos hat hier angesichts des Gegenstands eine besondere Berechtigung: die Schwierigkeit, das Wesen unsichtbarer Götter zu erkennen und mitzuteilen – ein Argument, das auf Plat. *Tim.* 28c3–5 zurückgeht und von da aus topisch geworden ist (vgl. F. FERRARI, „*Poietes kai pater: esegesi medioplatoniche di Timeo, 28c3*“, in: G. DE GREGORIO / S. M. MEDAGLIA (Hg.), *Tradizione, ecdotica, esegesi: Miscellanea di studi*. Quaderni del Dipartimento di Scienze dell'Antichità / Università degli Studi di Salerno 30 [Neapel 2006] 43–58). Die analoge Methode zur Gotteserkenntnis ist eingeführt von Platon im „Sonnengleichnis“ (*Rep.* VI 507b2–509d5), nämlich der Rückschluss von der sichtbaren Sonne auf das unsichtbare, transzendente Gute.
- 19 Der Ausdruck ἐν τῷ δύνασθαι φράζειν δυνάμεως ist pleonastisch, rechtfertigt aber noch keine Athetese von δύνασθαι (wie von Klimek vorgeschlagen).
- 20 Nach dem Hinweis auf die Schwierigkeit der Erörterung folgt gewöhnlich ein Götteranruf. Hier werden Hermes, die Musen und Apollon genannt (in dieser Verbindung auch *CHer.* 24, 237C5f., oft auch nur Hermes und die Musen, z.B. 9, 213C6; *Ep.* 62c, 74,13 BIDEZ). Hermes steht, wie schon sein Beiname λόγιος andeutet, für „Rede“ und „Verstand“ (λόγος) (vgl. *CHer.* 24, 237C5; *CGal. fr.* 21,13f. MASARACCHIA); im autobiographischen Initiationsmythos in *Contra Heraclium* (22, 230C1–231A2; 232D2–4) ist er sogar der Führer der Initiation während der Initiation (hier zu Helios, in *Caes.* 38, 336C2–6 zu Mithras). Apollon, traditionell der Führer der Musen (Macrob. *Saturn.* I 19,7), wird hier ebenfalls mit literarischer und rhetorischer Kunst in Verbindung gebracht und später mit Helios, der hier, anders als man vielleicht erwarten würde, nicht angerufen wird, assoziiert (unten 22, 143D8–144B2; daher ist letztlich Helios der „Führer der Musen“, unten 38, 152D1f.).
- 21 Das gibt die „Gliederung“ (διαίρεσις, *divisio*) der Rede und als ihre Gattung die Lobrede an, siehe oben Einführung, S. 9–12.
- 22 Zur Schönheit der Welt vgl. Plat. *Tim.* 29a2.5, 30a6f.; vgl. auch unten *In Sol.* 15, 139B5–7. Die physikalische Welt reicht in ihren äußersten Begrenzungen vom Fixsternhimmel, der achten Sphäre neben den sieben Planetensphären, bis zur Erde (zur Vorstellung Plat. *Phaedr.* 247e; auch in der Formulierung parallel: Procl. *In Remp.* 2,200,21f. KROLL, vgl. Max. Tyr. 10,9c6). Das erhaltende Prinzip dieser Welt ist die „Vorsehung des Gottes“, gemeint ist Helios; dessen Attribut der Vorsehung wird später mit Athene (*In Sol.* 31, 149A7–C6; *In Matr.* 19, 179A6–B2) bzw. im *Göttermutter-Hymnos* mit der Göttermutter (z.B. *In Matr.* 6, 166B5–C7) identifiziert (zur Identifikation der Athene als erhaltendem bzw. vollendendem Prinzip vgl. Salust. 6,3; 9,1–4; Procl. *In Crat.* 185, 111,26–112,4 PASQUALI; *Inst. theol.* 154, 136,1–11; 156, 136,27–29 DODDS). Zum „Zusammenhalt“ (συνοχή) in der Welt vgl. unten *In Sol.* 15, 139C4–D5; zum Konzept der synektischen Ursache vgl. C. STEEL, „Neoplatonic versus Stoic Causality: The Case of the Sustaining Cause (synektikon)“, *Quaestio* 2

- (2002) 77–93; zum neuplatonischen πρόνοια-Konzept vgl. MAU 1907, 20f.; H. DÖRRIE, „Der Begriff Pronoia in Stoa und Platonismus“, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 24 (1977) 60–87; A. LINGUITI, „Physis as heimarmene: On some Fundamental Principles of the Neoplatonic Philosophy of Nature“, in: R. CHIARADONNA / F. TRABATTONI, (Hg.), *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism. Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop (Il Ciocco, Castelvecchio Pascoli, June 22–24, 2006)* (Leiden / Boston 2009) 173–188; TAORMINA in TAORMINA / PICCIONE 2010, 181–225.
- 23 Hinsichtlich der in der Antike vieldiskutierten Frage, ob Platon mit seinem Schöpfungsmythos im platonischen *Timaios* die These vertreten habe, die Welt habe einen zeitlichen Anfang oder nicht (zu dieser Debatte vgl. DÖRRIE / BALTES 1998, 84–180. 373–535), votiert Julian in neuplatonischer Tradition für die letztere Option und betont, dass die Welt auch kein zeitliches Ende habe. Ein christlicher Terminus ist der Ausdruck „ungezeugt“ (γέγονεν ἀγεννήτως für Christus bei Cyr. *Trin.* II 432,14, vgl. BUZÁSI 2008, 88 Anm. 1).
- 24 Der sog. „fünfte Körper“ ist der Äther – bei Aristoteles noch der „erste Körper“ (neben den anderen vier Elementen), ein einfacher, ewiger und unveränderlicher Körper, der die einfache, ewige Kreisbewegung des Himmels vollzieht und Sitz der Götter ist (vgl. Arist. *Cael.* I 3, 270b1–31). Julian folgt hier Jamblich, der (anders als Plotin und Porphyrios) den aristotelischen Äther in die neuplatonische Reihe der Ursachen und Emanationen zwischen dem noetischen und dem sinnlich wahrnehmbaren Bereich eingeordnet zu haben scheint (vgl. P. MORAUX, „Quinta essentia“, *RE* 47 [1963] [1171–1263], 1240–1242). Nach Julian (bzw. Jamblich?) ist der Äther die bewahrende Ursache der sublunaren Welt, die „unmittelbar“ (προσεχῶς) an diesen angrenzt. Außerdem garantiert er den „Zusammenhalt“ (συνοχή) des Noetischen in den ausdifferenzierten materiellen Wesen (vgl. *In Sol.* 15, 139C4–D1), indem er die unkörperlichen Ursachen der ἔνυλα εἶδη besitzt (*In Matr.* 4, 162D3f.).
- 25 Pind. *fr.* 52k,1 SNELL-MAEHLER; *Soph. Ant.* 100.
- 26 Überliefert ist der *dativus auctoris*, abhängig von φρουρούμενος (so Prato und Nesselrath); Hertleins Konjektur in einen Genitiv, der auch Lacombrade und Buzási folgen (Lacombrade vermutet sogar vor dem Genitiv ein ὑπό), ist unnötig.
- 27 Vgl. Ps.-Plat. *Ep.* 2, 312e1–3. Diese Metapher wird gerne von Platonikern für das höchste platonische Prinzip verwendet (z.B. Procl. *In Remp.* 1,287,10–17 KROLL; *In Tim.* 1,393,19–21 DIEHL), aber auch von Christen (z.B. Iust. 1. *Apol.* 60,6f.; Clem. Al. *Strom.* V 14,103,1; Eus. *Praep. ev.* XI 20,2) und Gnostikern (z. B. Hippol. *Philos.* 6,37,7) rezipiert (vgl. H. DÖRRIE, „Der König. Ein platonisches Schlüsselwort, von Plotin mit neuem Sinn erfüllt“, *Revue Internationale de Philosophie* 24 [1970] 217–235; SAFFREY / WESTERINK 1974, XX–LIX). Zu Julians Interpretation vgl. MAU 1907, 30–33; SAFFREY / WESTERINK 1974, LVIII; BOUFFARTIGUE 1992, 194. 208f.; BUZÁSI 2008, 90; DE VITA 2011, 141f. Das höchste platonische Prinzip ist πρᾶσβυτέρως im Verhältnis zu den anderen Seinsstufen, freilich nicht in einem zeitlichen Sinne (so bei Lacombrade), sondern in einem prinzipientheoretischen Sinne (so bei Asmus, Mau, Marcone, Buzási, Mastrocinque).
- 28 Vgl. Plot. V 1,8,7; V 3,11,28; V 3,13,2f. Das ἐπέκεινα (allerdings τῆς οὐσίας) stammt aus Platon (*Rep.* VI 509b9; vgl. Porph. *In Parm.* 12,23 HADOT), die Formulierung ἐπέκεινα νοῦ aus Aristoteles (*fr.* 49 ROSE); unten *In Sol.* 11, 136D2 auch πάντων ἐπέκεινα, vgl. Plot. V 3,11,28. Bereits für Plotin (in Adaption des Parmenides und Platons) sind Sein und Denken, οὐσία und νοῦς, identisch (z.B. V 1,8,14–18; V 3,5). Bei ihm (V 1,8,1–9) findet sich auch eine ähnliche Doxographie des Ersten Prinzips wie hier bei Julian, zuerst als „König von allem“, dann als „Vater der Ursache“ (*Phaed.* 97c1f.), wobei Plotin die „Ursache“ mit dem Geist, der im *Timaios* (34b–35b) als Demiurg fungiert, und den „Vater“ mit dem Guten identifiziert, das „jenseits des Geistes und jenseits des Seins“ ist, und Sein und Geist auch als „Idee“ bezeichnet.



- 29 Vgl. Porph. *In Parm.* 12,31–33  $\text{H}\alpha\text{D}\text{O}\text{T}$ . Das Relativpronomen  $\acute{\omicron}$  bezieht sich summativ auf  $\tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\omicron}\nu\tau\acute{\omega}\nu$ , was als  $\tau\acute{\omicron}\ \nu\eta\tau\acute{\omicron}\nu\ \xi\acute{\upsilon}\mu\pi\alpha\nu$  expliziert wird, was im Neuplatonismus eine gängige Interpretation ist (manche Interpreten, z.B. MAU 1907, 46, LACOMBRADÉ 1964, 103, MARCONE in PRATO / MARCONE 1987, 107, DILLON 1998 / 1999, 107 beziehen das Relativpronomen auf den ganzen Ausdruck  $\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha\nu\ \tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\omicron}\nu\tau\acute{\omega}\nu$ , was bedeuten würde, das Eine-Gute mit dem „noetischen All“ zu identifizieren, was nicht neuplatonisch wäre (vgl. BUZÁSI 2008, 91 Anm. 4; ähnlich auch MORESCHINI 2000, 151; R. MAJERCIK, „Chaldean Triads in Neoplatonic Exegesis: Some Reconsiderations“, *CQ* 51 [2001] [265–296] 278). Der Ausdruck „Idee“ hier markiert die Transzendenz des Einen-Guten zum Geist (=  $\tau\acute{\alpha}\ \acute{\omicron}\nu\tau\acute{\alpha}$ ) (vgl. BUZÁSI 2008, 91; DE VITA 2011, 144 Anm. 44).
- 30 Das meint das transzendente Eine des platonischen *Parmenides*, das sich mit keinem anderen Prädikat verbindet (vgl. Plot. *III* 8,10,28–31; *V* 1,7,18–22; *V* 1,8,23–27).
- 31 Vgl. Plat. *Rep.* VI 506d5–e3; VII, 517b7–c4. Bereits Porphyrios (*Hist. Phil. fr.* 221F 2–4 SMITH) hat den höchsten Gott mit dem Guten identifiziert (vgl. MORESCHINI 2000; MASTROCINQUE 2011, 32 Anm. 88).
- 32 Vgl. u.a. Procl. *Theol. Plat.* V 13, 42,10f. SAFFREY / WESTERINK; *In Crat.* 63, 28,3f. PASQUALI (weitere Belege bei BUZÁSI 2008, 92 Anm. 5, der betont, dass der Begriff implizit die Transzendenz des Ersten Prinzips betont).
- 33 Zur  $\alpha\acute{\iota}\tau\acute{\iota}\alpha\ \acute{\epsilon}\xi\eta\gamma\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$  vgl. Iamblich. *Resp.* V 9, 156,26 SAFFREY / SEGONDS; Procl. *In Remp.* 1,133,30f. KROLL. Die Attribute  $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ ,  $\acute{\kappa}\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\varsigma$ ,  $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\acute{\iota}\omicron\tau\eta\varsigma$ ,  $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  und dazu  $\sigma\upsilon\nu\omicron\chi\acute{\eta}$ , für die das Erste Prinzip die letzte Ursache darstellt, kehren – einzeln oder zusammen aufgeführt (z.B. *In Sol.* 6, 133B5–7; 15, 139B7–D5; 43, 156D1–3) – auf den darauffolgenden Seinsstufen wieder (vgl. BUZÁSI 2008, 92f.). Es handelt sich um zentrale Attribute, mit denen von Iamblich bis Proklos der „Hervorgang“ ( $\pi\rho\acute{\omicron}\omicron\delta\omicron\varsigma$ ) der Prinzipiate aus dem Prinzip gekennzeichnet ist (vgl. SMITH 2012, 234).
- 34 Dieses Attribut des Ersten Prinzips, in sich zu bleiben, während es produziert, ist Kennzeichen seiner „inexhaustibility and impassibility ... in the production of [his] inferiors“ (SMITH 2012, 233).
- 35 Vgl. *Ep.* 111, 434D1–3: „Ich nenne den Großen Helios das lebendige, beseelte, noerische und Gutes wirkende Abbild des noetischen Vaters“ ( $\tau\acute{\omicron}\nu\ \mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha\nu\ \text{Ἡλιον λέγω, τὸ ζῶν ἄγαλμα καὶ ἔμψυχον καὶ ἔννοον καὶ ἀγαθοεργὸν τοῦ νοητοῦ πατρὸς$ ).
- 36 Vgl. *In Sol.* 18, 141D7–9. Das Verhältnis des Ersten Prinzips zu seinem Prinzipiat ist gekennzeichnet durch  $\mu\acute{\omicron}\nu\eta$  und  $\pi\rho\acute{\omicron}\omicron\delta\omicron\varsigma$ , die beiden konstitutiven Merkmale der neuplatonischen Kausalität: Das Erste Prinzip bleibt trotz seiner Erstursächlichkeit für die aus ihm hervorgegangenen Wirkungen unverändert in sich selbst (vgl. Procl. *Inst. theol.* 26; DODDS 1963, 213f.), und das Prinzipiat ist ihm ähnlich (vgl. Procl. *Inst. theol.* 28–29; DODDS 1963, 216f.). Julian setzt den „Großen Helios“ als noerische Gottheit zwischen die noetischen und die sinnlich wahrnehmbaren Gottheiten und unter den noerischen Gottheiten wiederum an die zentrale, mittlere Stelle (vgl. auch unten *In Sol.* 13, 138D6–8; 18, 141D8f.; 43, 156C6–8). Der Hinweis, dass der noerische „Große Helios“ aus der „einzig-artigen Ursache des Alls“ „vermöge des zuerst wirkenden Seins ( $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\nu$ )“ hervorgeht (oben 5, 132D4–8), deutet darauf hin, dass diese erste Ursache nicht unmittelbar das transzendente Eine-Gute sein kann, das jenseits des Seins steht, sondern ein davon verschiedenes Prinzip ist, das Sein und Wirksamkeit in einem ursprünglichen Sinn verbindet (vgl. BUZÁSI 2008, 95f.). Möglicherweise spiegelt sich hier verkürzt Iamblichs Unterscheidung zwischen einem ersten, gänzlich unsagbaren Einen, einem zweiten, pro-noetischen Einen und dem seienden Einen der noetischen Welt wieder (zu dieser Einteilung vgl. DILLON 1987, 880–885; SCHRAMM 2013, 152–154; vgl. auch den Beitrag von Michael Schramm in diesem Band, S. 136–138).

- 37 Plat. *Rep.* VI 508b12–c2. Im Unterschied zu Platon im Zitat versteht Julian nicht die sichtbare Sonne, sondern den noerischen Helios als „Spross des Guten“. Zu Platon als Autorität für Julian vgl. BOUFFARTIGUE 1992, 414–418.
- 38 Vgl. oben 5, 132D6 und Anm. 35. Zwar ist Helios als Spross aus dem Guten hervorgegangen, aber bleibt seinem Wesen nach „als Ganzes“ „beim“ (περὶ) Wesen des Guten (eine ähnliche Formulierung Procl. *In Tim.* 1,393,22 DIEHL: περὶ ἐκείνον [sc. πάντων βασιλέα bzw. τὰγαθόν] ὑφἑστήκεν, „es existierte bei jenem [sc. dem König des Alls bzw. dem Guten]“).
- 39 Dem Sinn nach ergänzt; unnötig allerdings, θεοῖς wie Pétau und Spanheim in den Text zu setzen. Zu der auf Jamblich zurückgehenden Unterscheidung des Noetischen und des Noerischen vgl. DILLON 1973, 36f. und 1987, 888f.
- 40 Hier ist θεοῖς in einigen Hss. überliefert, vgl. NESSELRATH 2015 z.St.
- 41 Vgl. oben 5, 132D5 und hierzu Anm. 33. Die genannten Wirkungen werden durch Helios an tiefere Seinsschichten weitergegeben: z.B. Schönheit (24, 144D7–145B7), Vollendung (15, 139B4–C3), Einheit, Sein und Zusammenhalt (15, 139C4–140A4).
- 42 Dies sind die beiden Stadien der Emanation, nämlich „procession and being established“ (SMITH 2012, 233).
- 43 Zur spezifischen Kausalität der Sonne vgl. oben Anm. 13.
- 44 Dem Sinn nach aus der vorigen Zeile zu ergänzen, aber nicht – wie Hertlein und Nesselrath vorschlagen – in den Text einzufügen.
- 45 Die sichtbaren Götter sind – u.a. im Anschluss an Platon (*Tim.* 39d7–e2; Ps.-Plat. *Epin.* 983e5–984a1) – die Gestirne, vgl. *CGal. fr.* 10,4–11 MASARACCHIA.
- 46 Ähnlich Procl. *In Tim.* 3,40,17f.; 3,82,6f. DIEHL. Es handelt sich hier um eine Argumentation per Analogie und greift auf die alte naturphilosophische Methode der ὄψις ἀδήλων τὰ φαινόμενα („die Phänomene als Blick auf das Unsichtbare“) zurück (HOSE 2008, 166f.).
- 47 Diese Lichttheorie geht auf Aristoteles zurück (*An.* II 7, 418b3–17: Licht als ἐνέργεια τοῦ διαφανοῦς ἢ διαφανέας, „Wirksamkeit des Durchsichtigen, insofern es durchsichtig ist“). Julian reformuliert hier Jamblichs Interpretation der aristotelischen Theorie, welche das Licht als Wirksamkeit des Geistes interpretiert und ihm, anders als Aristoteles, Substantialität zuschreibt (zu Jamblichs Theorie vgl. Prisc. *Metaphr.* 8,9–14; 9,7–31 BYWATER; Ps.-Simpl. *In Arist. An.* 131,13–132,17 HAYDUCK, hierzu J. F. FINAMORE / J. M. DILLON [Hg.], *Jamblichus. De Anima.* Philosophia Antiqua 92 [Leiden / Boston 2002] 246–251. 270–278; SMITH 2012, 235f.).
- 48 Dem Sinn nach aus dem einleitenden Fragesatz zu ergänzen, aber nicht – wie Nesselrath das tut – in den Text einzufügen.
- 49 Vgl. *Arist. An.* II 7, 418b14f.; Prisc. *Metaphr.* 8,9–11; 9,13f. BYWATER. Das Durchsichtige ist für das Licht „zugrundeliegend“, und zwar „zusammen“ mit allen Elementen, wobei nicht alle Elemente gleich durchsichtig sind (z.B. ist Erde von Natur aus dunkel, Wasser und Luft können sowohl durchsichtig als auch dunkel sein und Feuer und Äther durchsichtig, vgl. Ps.-Simpl. *In Arist. An.* 135,32–136,1 HAYDUCK; BUZÁSI 2008, 107).
- 50 Nach den *Chaldäischen Orakeln*, auf die Julian hier anspielt (vgl. LACOMBRADÉ 1964, 105 Anm. 1), geht vom Ersten Gott oder Geist, der allein das All erschafft, ein Blitz aus, der bei seinem Eindringen in die „Höhlungen der Welten“ und in die Materie die „Blüte des Feuers“ (πυρὸς ἄνθος) seines Geistes „verdunkelt“, denn „von ihm aus beginnt alles, nach unten wunderbare Strahlen (ἀκτῖνας) auszusenden“ (*Or. Chald. fr.* 34 DES PLACES; vgl. *fr.* 37,8–14), d.h. die Strahlen der Sonne, die in der feurigen Substanz des Ersten Gottes ihren Ursprung hat (vgl. LEWY 1978, 118; MAJERIC 1989, 155). Als „Spitzen“ (ἀκρότητες) bezeichnen die *Chaldäischen Orakel* die „Iynges“, denen der Erste Gott aufgegeben habe, seine noetischen „Blitze zu bewahren (φρουρεῖν)“ (*Or. Chald. fr.* 82 DES PLACES; vgl. *fr.* 76). Die Iynges sind noetische Entitäten, die gleichbedeutend mit den Gedanken oder Ideen des Ersten Gottes sind

- und mit den drei Weltkreisen assoziiert sind (vgl. LEWY 1978, 134 Anm. 256. 156; MAJERCIK 1989, 171f.). Da das sichtbare Licht seine Quelle im *lux intelligibilis* hat, sind die Lichtstrahlen die höchste sichtbare Ausprägung dieses *lux intelligibilis* (vgl. LACOMBRADÉ 1964, 105 Anm. 2). Bei Proklos ist jede Henade οἶον ἄνθος ... καὶ ἀκρότης („gleichsam Blüte ... und Spitze“) eines bestimmten Seienden (Procl. *Theol. Plat.* III 4, 14,11–15, vgl. SAFFREY / WESTERINK 1978, 111f.).
- 51 Unklar, um wen es sich hierbei genau handelt. Vermittelt sein dürfte diese Lehre jedenfalls durch Jamblich (vgl. BUZÁSI 2008, 110–112).
- 52 Vgl. unten 26, 146C2–7. Dabei ist nach Julian der ‚eigentümliche Sitz‘ des Helios ‚in der Mitte des ganzen Himmels‘ jenseits der Fixsternsphäre und jenseits der Planeten, unter die die Sonnenscheibe gewöhnlich eingeordnet wird (vgl. unten 28, 148A4–7 mit Anm. 224).
- 53 Das sind die Gestirne (vgl. MAU 1907, 52; MARCONE in PRATO / MARCONE 1987, 298 Anm. 18).
- 54 Vgl. oben 6, 133B3–C4.
- 55 Vgl. 9, 134D7–135B6; 24, 144D1–145C5.
- 56 Vgl. *Plat. Rep.* VI 507d8–508a8; *Arist. An.* II 7, 418b2f. Der mit der aristotelischen Terminologie von Form und Materie arbeitende Vergleich impliziert, dass die sichtbaren Objekte, aristotelisch als „Formen in Materie“ (ἔνυλα εἰδή) gedeutet, durch das Licht als „leitende Hilfe“ (oben 134C3) „vollendet“ (unten 134D3) werden; wie später (unten 16, 141A1–4) klarer wird, meint das nicht nur ihre Sichtbarkeit wie hier, sondern sogar ihre Existenz, die sie durch das demiurgische Licht erhalten (vgl. BUZÁSI 2008, 117f.).
- 57 Die „einzige Wirksamkeit“ ist gleich der „ungetrübten Wirksamkeit“ des noerischen Helios (siehe oben 7, 134B3–6).
- 58 D.h. das Ergebnis der Vollendung durch das Licht sind die sichtbaren ‚Formen in Materie‘ und ihr Wesen.
- 59 Die Gestirne meinen vornehmlich die Planeten (vgl. MAU 1907, 53; LACOMBRADÉ 1964, 106 Anm. 2), und die Planetenbewegungen werden gerne mit einem Chorreigen, also einer geordneten, harmonischen Bewegung mehrerer Individuen, verglichen (vgl. *Eur. El.* 467; *Plat. Tim.* 40c3; *Ps.-Plat. Epin.* 982e3–6). Auf die supralunare Gestirnsphäre folgt die sublunare Sphäre des Werdens und erklärt so die allgemeine Aussage, Helios „verändert und wandelt das All“ (siehe oben 5, 135A1).
- 60 Die Vorsehung, die hier als Aspekt seines eigenen Wesens verstanden wird, wird später mit der Athene Pronoia (*In Sol.* 31) bzw. im *Göttermutter-Hymnos* (*In Matr.* 6, 166B7–C1; 19, 179A6–B1) mit der (wiederum mit Athene assoziierten) Göttermutter Kybele bzw. Rhea identifiziert. Siehe auch den Beitrag von Michael Schramm, S. 148–149.
- 61 Dass die Planeten sich manchmal schneller oder langsamer bewegen, manchmal stillstehen oder manchmal sogar rückwärts laufen, ist in der Antike vielfach beobachtet worden (z.B. *Plat. Tim.* 40c3–5) und eine unmittelbare Folge des geozentrischen Weltbilds. Julian benutzt hier „Stillstand“ (στησιγμός), einen bekannten astronomischen Begriff (vgl. *Ptol. Synt. Math.* 12,7, 494,15–505,16 HEIBERG; *Pseph.* 14, 173,12–25 HEIBERG; *Plut. Prof. virt.* 76D9–11; *Procl. In Tim.* 2,264,10–14 DIEHL).
- 62 Namentlich nennt Julian später (42, 156B4f.) Hipparchos und Ptolemaios (zusammen mit Chaldäern und Ägyptern).
- 63 Mit Nesselrath (und Lacombrade im Apparat) πάντα statt des überlieferten παντός.
- 64 Vgl. oben 8, 134C2–D4.
- 65 D.h., aus der Veränderung und dem Werden in der sublunaren Sphäre (vgl. oben 9, 134D7–135A7).
- 66 Vgl. oben 9, 135A7–B6.
- 67 Das scheint nicht unmittelbar aus dem Vorangegangenen geschlossen zu sein (vgl. BUZÁSI 2008, 128), sondern an die Mittelstellung der sichtbaren Sonne am Himmel

- (oben 7, 134B4) zu erinnern, aus der auch die folgende Eigenschaft des noerischen Helios, König unter den noerischen Göttern zu sein (unten 9, 135C6f.), abgeleitet wird. Anders MAU 1907, 39 und BUZÁSI 2008, 128f., die dafür optieren, ἐξ ἑαυτοῦ μέσου auf die Mittelstellung des noerischen Helios zwischen den noetischen und den sichtbaren Göttern zu beziehen (vgl. oben 5, 132D6–8); das kehrt die intendierte Implikation von der sichtbaren auf die noerische Mittelstellung des Helios aber gerade um (ähnlich auch OPSOMER 2008, 140 Anm. 79 gegen LACOMBRADÉ 1964, 107 Anm. 1). Auch eine Athetese der Stelle als Glosse aufgrund einer vermeintlichen Tautologie (so NESSELRATH 2015 z.St.) ist nicht nötig, da die Stelle vielmehr die später breit diskutierte Mittelstellung des Helios (s. unten 13–16, 138C3–141B1) expliziert, die in der vorausgegangenen Beschreibung der Planetenbewegungen (oben 9, 135A7–B6) implizit ausgedrückt ist und die das danach genannte König-Sein des Helios erst erklärt.
- 68 Vgl. oben 9, 135A7–B6 mit 7, 134B4.
- 69 Das ist eine gemeinsame Eigenschaft der noerischen Götter aufgrund ihrer gemeinsamen Abkunft vom transzendenten Guten (s. unten 24, 144D3–6).
- 70 Eine entsprechende Kultpraxis ist nicht bekannt (vgl. BUZÁSI 2008, 131).
- 71 Vgl. Plat. *Leg.* XII 945e6f.; 946d1f. (gemeinsamer Tempel für Apollon und Helios); 946c1f. (gemeinsamer Kult); 947a6 (gemeinsame Priester).
- 72 Als orphischer Vers zitiert bei Macrobian. *Saturn.* I 18,18 (vgl. auch Ps.-Just. Mart. *Cohort. ad gen.* 16A5–7; zur Zitation dieses vermeintlichen Apollon-Orakels vgl. BOUFFARTIGUE 1992, 304, 336f., 650). Julian ersetzt allerdings den dort zuletzt genannten Dionysos durch Sarapis, der aus dem ägyptischen Osiris-Apis entstandenen Gottheit, die für Ägypter wie Griechen pantheistische Züge trug.
- 73 Vgl. unten 22, 143D6–8; 31, 149C6.
- 74 Plat. *Phaed.* 80d7; vgl. *Crat.* 404b1–4.
- 75 Zur Identifizierung von Hades und Sarapis vgl. Plut. *Is. et Os.* 362A–B. Sarapis wird bei Julian einmal auch als „Bruder des Zeus“ (*Caes.* 7, 310D8f.) und als „stadtbherrschende Gottheit“ von Alexandria (*Ep.* 111, 432D6f.) bezeichnet.
- 76 Das zitiert die platonische Etymologie des zuvor genannten Hades von ἀϊδής („unsichtbar“, *Phaed.* 80d6; *Gorg.* 493b4), die Platon im *Kratylos* (403a5–7; 404b1–4) freilich für eine Volksetymologie erklärt und zugunsten der Bedeutung „alle schönen Dinge wissen (εἰδέναι)“ philosophisch korrigiert.
- 77 Vgl. *Phaed.* 80d5–84b7; *Crat.* 403e5–404a7; *Gorg.* 526c1–5; *Rep.* X 614a–621b.
- 78 Auch andernorts tritt Julian als Kritiker der traditionellen Mythen auf (zu seiner Mythentheorie vgl. *CHer.* 11–14, 216B4–219A6; 17, 222C3–D4; *In Matr.* 10). Hier steht er vor dem Problem, die gewöhnlich erschreckenden Assoziationen an Hades mit seiner Theologie des Helios, der ausschließlich Gutes verursacht, in Einklang bringen zu müssen, was dazu führt, dass er die „Züchtigung und Strafe“ der Seele nach dem Tod nicht als Hades’ Werk, sondern als das Ergebnis der Unreinheit der Seele darstellt (vgl. BUZÁSI 2008, 133f. und unten Anm. 80).
- 79 Vgl. Plat. *Crat.* 403e3–7; zur Verbindung „mild und freundlich“ (πρᾶος καὶ μείλιχος) vgl. Iul. *Laus Eus.* 14, 123C3; 2. *Laus Const.* 28, 86A5f. (weitere Belege außerhalb von Julian bei BUZÁSI 2008, 134 Anm. 2).
- 80 Plat. *Phaed.* 83d4. Platon freilich vertritt sehr wohl die Annahme, dass schlechte Seelen zur Züchtigung und Bestrafung wieder mit einem Körper verbunden werden (z.B. *Phaed.* 81b1–82b9; *Phaedr.* 248a1–249d3; vgl. auch *Gorg.* 524d7–526c7; *Rep.* X 614b8–615c4; ähnlich auch Iambl. *An. fr.* 29, 56,21–24 FINAMORE / DILLON). Diese Annahme wird hier aber ausgeblendet zugunsten der anagogischen, ausschließlich wohlthätigen Funktion des Hades bzw. Helios für die Seelen der Verstorbenen. Hades bzw. Sarapis werden nur hier genannt und vermutlich in Folge des oben zitierten Apollon-Spruchs behandelt; später wird diese anagogische Funktion für

- die Seelen Helios selbst zugeschrieben (siehe unten 37, 152A6–B5; vgl. *In Matr.* 12, 172A5–D2).
- 81 Vgl. Procl. *In Crat.* 152, 86,21–87,3 PASQUALI; nach Iambl. bei Ioh. Lyd. *Mens.* IV 149, 167,22–168,2 WÜNSCH ist Hades für den Bereich „oberhalb des Mondes bis zur Sonne“ zuständig, „in dem die gereinigten Seelen zum Stehen kommen“.
- 82 In der Antike galt generell das höhere Alter als Beweis für die Überlegenheit einer bestimmten Aussage oder Lehre (vgl. P. PILHOFER, *Presbyteron kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte* [Tübingen 1990]); so warf Julian dem Christentum insbesondere die „Neuerung“ (καινοτομία) jüdischer bzw. hellenischer Lehren vor (vgl. *CGal. fr.* 63,1 und 107,4f. MASARACCHIA). Besonders Homer wurde von den Neuplatonikern als Quelle religiöser und philosophischer Weisheit gelesen (vgl. R. LAMBERTON, *Homer Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition* [Berkeley u.a. 1986]). Zur Bedeutung Homers bei Julian vgl. BOUFFARTIGUE 1992, 60f. 143–156; zu der Hesiods ebd. 94f. 222–233.
- 83 Hier ist die konventionelle Dichotomie hinsichtlich der Quellen der Dichtung, nämlich von τέχνη und φύσις, in platonischer Diktion reformuliert (mit Anlehnung an Plat. *Apol.* 22b8–c3; dort mit Präferenz für τέχνη bzw. σοφία anstelle von φύσις bzw. ἐνθουσιασμός; anders hingegen in *Phaedr.* 245a; zum Enthusiasmus bei Platon vgl. S. BÜTTNER, *Die Literaturtheorie bei Platon und ihre anthropologische Begründung* [Tübingen / Basel 2000] 256–365).
- 84 Vgl. Hes. *Theog.* 371–374.
- 85 Gemeint ist damit der Erste Gott, der „jenseits des Geistes“ ist, wobei der Geist gleichbedeutend mit dem „noetischen All“ ist (oben 5, 132C8f.). Die Betonung liegt hier jeweils auf ὑπερ-, wobei Hyperion offensichtlich etymologisch erklärt wird durch ὑπὲρ ἰών, „der darüber hinausgeht“.
- 86 Im Griechischen ist die Ableitung klar: Θεία von θεῖον („göttlich“), wobei sie kein eigenes Prinzip neben Hyperion, sondern mit diesem identisch ist und lediglich das Göttliche im absoluten, transzendenten Sinne ausdrückt (vgl. BUZÁSI 2008, 137).
- 87 Das Paradoxe ist zentral für Julians Mythentheorie (vgl. *CHer.* 12, 217C4–D2; s. hierzu auch I. TANASEANU-DÖBLER, „Die Vorteile des Abstrusen: Julians Mythentheorie im Kontext“, in: NESSELRATH 2021, [233–276] 237–241 und SCHRAMM 2021, 279. 282f.), und auch hier ist der Kontext die Erfindung von Mythen; diese Aussage hier ist also nicht auf die gesamte Dichtung zu beziehen.
- 88 Vgl. oben 5, 132C7–D2 mit Anm. 27f. Der Ausdruck „jenseits von allem“ ist auch in Cels. *Aleth.* VII 45 belegt (NESSELRATH 2015 z.St.); hier scheint es sich aber vielmehr um eine Paraphrase des obigen Zitats aus Ps.-Plat. *Ep.* 2, 312e1–3 („König von allem, um den herum alles ist“) zu handeln, zusammen mit dem folgenden „jenseits des Geistes“, wobei der Geist auch als „noetisches All“ verstanden wird (s. auch oben Anm. 85). Der Ausdruck „um den herum“ deutet das Erste Prinzip als *causa efficiens*, der Ausdruck „um dessentwillen“ als *causa finalis* (vgl. BUZÁSI 2008, 138).
- 89 Vgl. Hom. *Il.* VIII 480; *Od.* I 8; XII 374; *Schol. D. Il.* VIII 480 VAN THIEL (NESSELRATH 2015 z.St.).
- 90 Das ist ein Charakteristikum des Göttlichen (vgl. z.B. Procl. *In Tim.* 3,280,11–13 DIEHL). „Notwendigkeit“ (ἀνάγκη) ist nach platonischer Vorstellung das Grundcharakteristikum der sichtbaren Welt (vgl. Plat. *Tim.* 47e4–48a5; Iambl. bei Stob. II 8,43, 173,8–13 WACHSMUTH).
- 91 Vgl. Hom. *Od.* XII 382f.; die Gefährten des Odysseus haben entgegen des ausdrücklichen göttlichen Verbots die Rinder des Helios getötet und gegessen (*Od.* XII 353–365).
- 92 Hom. *Il.* VIII 24. Das Zitat stammt aus der Rede des Zeus zu Beginn des achten Buchs der *Ilias*, mit der er die anderen Götter zum Unterlassen weiterer Unterstützung einer der beiden Kriegsparteien auffordert und seine Aufforderung mit dieser

- hypothetischen Demonstration seiner Überlegenheit über die anderen Götter untermauert.
- 93 Vgl. Hom. *Od.* XII 384–388.
- 94 Vgl. oben 9, 135C1–3.
- 95 Vgl. oben 6, 133B3–C4; 9, 135C1–D1.
- 96 Hom. *Il.* XVIII 239f.
- 97 Vgl. Procl. *In Crat.* 170, 94,6–10 PASQUALI.
- 98 Hom. *Il.* XXI 6f.; zu dieser physikalischen Allegorese der Hera durch die Luft (Ἡρα, hom. Ἡρη – ἀήρ, hom. ἠρήρ, Akk. ἠέρα) vgl. *Schol. in Hom. Il.* XXI 6f., 124,49f. ERBSE; Ps.-Plut. *Vit. Hom.* 995–999 KINDSTRAND; Procl. *In Crat.* 170, 93,23–94,10 PASQUALI.
- 99 Mit der „Region um die Erde“ ist die sublunare Welt als Ganzes gemeint (der hier verwandte τόπος-Begriff ist jamblicheisch und meint „die durch die Erde kommende körperlose Ursache, die die Körper zum Leben hinaufhebt und jede [räumliche] Entfernung umfasst“, Procl. *In Tim.* 1,164,22–25 DIEHL; vgl. MAU 1907, 56f.). Deren Spezifikum ist das Werden, das ihr allerdings selbst immer und ewig zukommt (vgl. Plat. *Tim.* 27d6–28a6; Procl. *In Tim.* 3,9,14f.; 3,16,29 DIEHL; BUZÁSI 2008, 146 Anm. 4).
- 100 Zum ‚Zusammenhalt‘ als spezifischer Eigenschaft des Helios vgl. oben 9, 135C5f.; unten 15, 139C4–D5; 43, 157A3f. Die „definierten Maße“ gehen zurück auf die „definierten Formen“, die die Dinge konstituieren (vgl. *In Matr.* 4, 162D7f.).
- 101 „Selbstkonstitutiv“ (αὐθυπόστατος) sind Prinzipien, die zwischen dem Ersten Prinzip und niedrigeren, ausschließlich verursachten Existenzen stehen (vgl. Procl. *Inst. theol.* 40, 42,26–28 DODDS). Sie sind keine unabhängige Ursache, sondern von einer höheren Ursache verursacht, aber auch durch sich selbst in ihrer Existenz bestimmt (vgl. *Inst. theol.* 41; DODDS 1963, 224). Darüber, dass die Welt aus einer höheren Ursache stammt und nicht selbstkonstitutiv ist, vgl. Procl. *In Parm.* 1,785,4–786,12 STEEL. Zu diesem Begriff vgl. J. WHITTAKER, „The Historical Background of Proclus’ Doctrine of the αὐθυπόστατα“, in: H. DÖRRIE u.a. (Hg.), *De Jamblique à Proclus. Entretien Hardt XXI* (Genf 1975) 193–230; zu seinem Gebrauch bei Julian vgl. unten Anm. 124.
- 102 Mit Substanz ist hier die Materie gemeint, die die Formen der werdenden Dinge aufnimmt (vgl. BUZÁSI 2008, 148).
- 103 D.h., die noetischen bzw. noerischen Götter sind immer dieselben, und sie bewirken immer dasselbe. Für sie ist ihr Wesen und ihre Wirksamkeit immer dasselbe (vgl. unten 20, 142C6–D3).
- 104 Das sind die Planeten, deren Bewegung entgegengesetzt zu den Fixsternen („das All“) verläuft und unter denen sich die Bewegung der Sonne durch ihre Einfachheit auszeichnet (ähnlich auch Procl. *In Tim.* 3,81,4–14 DIEHL).
- 105 Zur Einfachheit der Bewegung der Sonne im Vergleich zu denen der anderen Planeten vgl. Arist. *Cael.* II 12, 291b35–292a3. Freilich leitet Aristoteles daraus nie eine Hierarchie der Sonne und der Planeten als noerische Götter ab; das ist ein Spezifikum der neuplatonischen Kosmologie.
- 106 Vgl. oben 7, 133C8f.
- 107 Vgl. oben 9, 135A7–B6.
- 108 Vgl. oben 5, 132D6–133A1; 9, 135C5f., außerdem unten 18, 141D8f. und 43, 156C8.
- 109 Das ist eine aristotelische Definition (vgl. Arist. *Phys.* V 5, 229b19f.).
- 110 Nach Aristoteles (*Cat.* 10, 12a17f.; *Top.* I 15, 106b4–6; *Phys.* V 5, 229b17–19) ist Grau die Mitte zwischen Weiß und Schwarz (vgl. Plat. *Tim.* 68c3f.). Gelb ergibt sich nach Platon (*Tim.* 68b5f.) aus der Mischung einer glänzenden Farbe mit Rot und Weiß.
- 111 Zu dieser julianischen Definition der Mitte vgl. unten 18, 141D8–142A3.
- 112 Vgl. Empedocl. 31 B 17f. 27. 122 DK.
- 113 Die Unterscheidung von „innerweltlichen“ (ἐγκόσμοι) Göttern, Göttern, die, wie hier übersetzt, „die Welt umgeben“ (περικόσμοι), und „überweltlichen“, die die sichtbare Welt transzendieren (ὑπερκόσμοι), ist jamblicheisch (z.B. *Resp.* V 20; VIII

- 8) und wird auch von Proklos und Damaskios gerne benutzt (bei Salust. 6,1 werden nur die inner- und die überweltlichen Götter genannt). Bei Julian werden die Attribute „innerweltlich“ bzw. „die die Welt umgeben“ für die sichtbaren Götter nahezu synonym gebraucht (vgl. unten 17, 141B3f.); im *Göttermutter-Hymnos* werden „noetische und überweltliche Götter“ genannt (*In Matr.* 6, 166B2f.), während im *Helios-Hymnos* nur die jenseits der sinnlich wahrnehmbaren Welt angesiedelten Vermögen und Wirkungen des noerischen Helios als „überweltlich“ bezeichnet werden (unten 21, 143B10).
- 114 Dieses ‚Umgeben‘ ist freilich nicht räumlich, sondern als unmittelbare hierarchische Nachordnung des Noetischen nach dem Guten *qua* Ersten Prinzip zu verstehen (vgl. oben 5, 132C7, außerdem SMITH 2012, 231).
- 115 Der Geist ist neuplatonisch als das „Eine Viele“ (ἐν πολλὰ) bestimmt (z.B. Plot. V 1,8,26; V 3,15,11; VI 7,14,12), daher ist die Vielheit des Wesens der noetischen Götter diesen immanent und tritt nicht von außen oder durch äußeren Einfluss hinzu.
- 116 D.h. präexistent im Verhältnis zu den nachfolgenden Bereichen, dem Noerischen und dann dem sinnlich Wahrnehmbaren.
- 117 Anaxagoras' Bestimmung des Geistes, „alles zugleich“ zu denken (59 B 1 DK), wird von den Neuplatonikern gerne als Kennzeichen des Geistes bzw. der noetischen Welt übernommen (z.B. Plot. VI 4,14,4–6). Dieser ist eine Vielheit in Einheit (siehe oben Anm. 115). Das ist die Weise, in der das transzendente Eine als Ursache im Geist präsent ist (vgl. SMITH 2012, 231).
- 118 Vgl. Plat. *Tim.* 30b7f.
- 119 Vgl. Plat. *Tim.* 32d1f.
- 120 Statt „ein-artig“ könnte man genauer übersetzen „von der Art und Form der Einheit“; gemeint ist, dass etwas (wie z.B. der Geist, vgl. Plot. VI 9,5,25–29) nicht an sich selbst eins ist wie das transzendente, teil- und vielheitlose Eine, sondern seine nicht-teil- und -vielheitlose Einheit von diesem als ihrem Ursprung bezieht und daher seine Art und Form von Einheit vermittelt besitzt. „Doppelt“ ist die „ein-artige Vollendung“, weil es von ihr – wie die folgende Parenthese zeigt – genau genommen zwei gibt, nämlich die in der noetischen einerseits und die in der sichtbaren Welt andererseits (und zwar hier als „Natur“); dazu kommt noch – als dritte „ein-artige Vollendung“ – die des noerischen Helios.
- 121 Das paraphrasiert Plat. *Tim.* 58a4–7 und fügt der dortigen Aussage über den „Umlauf des Alls“ als dessen Subjekt den „fünften Körper“, d.h. den Äther hinzu. Die platonische Vorstellung geht auf Empedokles (31 B 38 DK) zurück (dort auch die Aussage, dass der Äther „alles rings im Kreis verschnürt“ – die Formulierung kehrt bei Platon wieder).
- 122 Vgl. oben 5, 132D3–133A1 und unten 18, 141D7f.
- 123 Der Ausdruck *προκατάραχω* spielt auf die stoische Ursachenlehre an (z.B. Chrysipp. SVF 2,346); der Ausdruck wird auch bei den Neuplatonikern benutzt (vgl. BUZÁSI 2008, 166 Anm. 2).
- 124 Zu diesem Begriff, der bei Julian das erste Mal im neuplatonischen Diskurs erscheint, vgl. oben Anm. 101.
- 125 Dieser „Demiurg des Alls“ ist der Geist, nicht das Eine, da dieses für Plotin, Jamblich und die späteren Platoniker keine demiurgische Ursache ist (vgl. OPSOMER 2008, 142f.).
- 126 Das sind die Gestirne bzw. die an ihren Himmelskörpern präsenten sichtbaren Götter. Nach *CGal. fr.* 10 MASARACCHIA sind diese mit den „jungen Göttern“ des platonischen *Timaios* (41a7–d3) identisch (der „Demiurg des Alls“ entsprechend mit dem Demiurg im *Timaios*, vgl. OPSOMER 2008, 129f.; BUZÁSI 2008, 170).
- 127 D.h., von Geist und Gestirnen bzw. von universellem noetischem Demiurg und sichtbaren, demiurgischen Gestirngöttern. OPSOMER 2008, 142–144 möchte „von diesen“ lediglich auf die Gestirngötter beziehen, um der von ihm angenomme-

- nen Referenz des universellen Demiurgen mit dem Einen zu entgehen, welches, wie Opsomer zu Recht bemerkt, keine demiurgische Ursache sein kann. Allerdings identifiziert Julian – in der Tradition des Jamblich (vgl. Procl. *In Tim.* 1,307,14–25 DIEHL = Iambl. *In Tim. fr.* 34 DILLON) – den Ersten Demiurgen mit der noetischen Welt, d.h. mit dem Geist (vgl. auch BUZÁSI 2008, 170). Opsomers Einwand, dass der noerische Helios als nur einer nicht zwischen der Einheit des universellen und der Vielheit der Gestirnsgötter die mittlere Stellung haben könne, lässt sich dadurch entkräften, dass der noerische Helios zentral inmitten anderer noerischer Götter steht, mit denen zusammen er aus der noetischen Welt hervorgegangen ist und denen er als ihr König u.a. Einheit, Vollendetheit und Zusammenhalt, die wesentlichen Eigenschaften der noetischen Welt, vermittelt (vgl. oben 6, 133B8–C4 und unten 18, 141D7–142A1). Daher ist die Vielheit der astralen Götter bereits in der noetischen Welt angelegt und wird in der noerischen Welt mit Helios an der Spitze weitergegeben.
- 128 Die Zeugungskraft des Lebens ist nahezu synonym mit der Demiurgie (vgl. die Wortverbindung τὸ δημιουργικὸν καὶ γόνιμον oben 9, 135C3, ähnlich *In Matr.* 6, 166B9f.), weil die Zeugungskraft des Lebens Prinzip der Vervielfältigung ist (vgl. 19, 142B7f.) und sich in der Demiurgie das Erkennen der Unterschiedenheit der Formen (vgl. 16, 141A4–B1 mit Anm. 135) und somit die Vervielfältigung ihrer noetischen Einheit vollzieht. Nach Platon (*Tim.* 30c2–d1) ähnelt die sichtbare Welt am meisten dem Lebewesen, das alle noetischen Lebewesen in sich umfasst, wie er selbst alle sichtbaren Lebewesen umfasst.
- 129 Sichtbarkeit und Werden sind für Julian miteinander verbunden (vgl. oben 8, 134C2–D4), wobei unter dem Werden individueller Objekte die Verbindung von Formen mit Materie verstanden wird. Die hier genannten Tätigkeiten des Helios für das Werden beziehen sich daher auf das Licht und seine Tätigkeit (zum Vollenden vgl. oben 8, 134D2–4; 9, 135C1–3; zum Schaffen vgl. oben 2, 131C3 mit Anm. 12; zum Schmücken vgl. *In Matr.* 11, 170D7f.; zum Wecken vgl. oben 12, 137D4f.; BUZÁSI 2008, 172f.).
- 130 D. i. der Äther (zu ihm vgl. oben 5, 132C4f. mit Anm. 24).
- 131 Vgl. oben 7, 134B2–6. Die Reinheit des noerischen Helios wird also zwischen der Reinheit der noetischen Welt und der des Äthers, der die sichtbare Welt umgibt, verortet.
- 132 Vgl. oben 7, 133D1f.; 134A3–6.
- 133 Diese werden im *Göttermutter-Hymnos* (z.B. *In Matr.* 3, 161C8.D4; 162A4; 4, 162D4), nicht aber im *Helios-Hymnos* mit der üblichen aristotelischen Terminologie als „Formen in Materie“ (ἔνυλα εἶδη) bezeichnet. Sachlich ist das Gleiche gemeint, allerdings betont der hier verwendete Ausdruck – kürzer gefasst auch unten 16, 141A2: „die die Materie umgebenden Formen“ – stärker die Transzendenz der Form in ihrer Verbindung mit der Materie.
- 134 Vgl. oben 8, 134C2–D4 und 16, 140D2–5.
- 135 Das sind die beiden Aspekte der Verbindung von Form und Materie zu „Formen in Materie“ bzw. „Materie umgebenden Formen“: Durch die Verbindung der Formen mit der Materie werden diese jener eingefügt; der demiurgische Geist schafft aber erst durch sein Erkennen der Formen in ihrer Unterschiedenheit die Voraussetzung dafür, dass sie mit der Materie verbunden werden können.
- 136 Die „innerweltlichen“ (ἐγκόσμοι) Götter werden hier das erste und einzige Mal bei Julian genannt; sie sind nahezu mit den Göttern, die „die Welt umgeben“ (περικόσμοι), synonym (vgl. oben Anm. 113). Vermutlich betont das Präfix περι- gegenüber ἐν- in den griechischen Ausdrücken nur die Transzendenz der sichtbaren, ätherischen Götter gegenüber der sichtbaren, veränderlichen Welt, die sie bestimmen (ähnlich zu den analogen Ausdrücken bei ‚Form in Materie‘ bzw. ‚Form um Materie‘, vgl. oben Anm. 133).



- 137 Bezugswort ist ἀήξεις im vorigen Satz (so auch LACOMBRADÉ 1964, 115), was mit „Bereich, der ihm zugeteilt ist“ übersetzt wurde. Es ist keine Inkonzinnität, dass Julian diesen Ausdruck zunächst als Singular einführt und dann mindestens zwei „Bereiche“ unterteilt, sondern der Flexibilität dieses Ausdrucks geschuldet; daher sind andere Bezugswörter, die hier ergänzt worden sind – wie δύναμις hier (BUZÁSI 2008, 180) oder οὐσιῶν nach κόσμον (R. ASMUS, „Zur Textkritik von Julian Or. IV“, *Rheinisches Museum* 63 [1908] [627–630] 627) –, unnötig.
- 138 Das ist die sichtbare Welt, die auf die noetische und die noerische Welt folgt.
- 139 D.h., dass er ihr „Wesen zusammen mit sich selbst zur Existenz gebracht“ hat (unten 18, 142A6f.). Sie manifestieren sich also im sichtbaren Sonnenlicht, gehören aber als Gefolge des Helios auch in die noerische bzw. noetische Welt. Engel zählen nach Jamblich (*Resp.* I 4; II 3) neben Dämonen und Heroen zu den „höheren Geschlechtern“ (κρείττονα γένη) von Seelen (auch bei Julian siehe unten 24, 145C1–5; 36, 151C3f.: hier zwischen sublunaren Göttern und individuellen Seelen angesetzt). Julian schreibt den Sonnenengeln auch seinen persönlichen Schutz zu (vgl. *Ep. Ath.* 5, 275B2f.).
- 140 Vgl. oben 12, 137C5–D5 und unten 18, 142A7f.
- 141 Ähnlich oben 3, 131D6–132A5 (mit Anm. 18); dort liegt der Schwerpunkt auf der Schwierigkeit eines angemessenen menschlichen Ausdrucks angesichts der Größe Gottes, hier auf der Schwierigkeit der Erkenntnis durch den menschlichen Geist. Es ist ein jamblicheisches Theorem, dass die geistige Erkenntnis von den Göttern abhängt (vgl. SCHRAMM 2013, 139–141).
- 142 Das war das Thema des ersten Teils des *Helios-Hymnos* (5–17), nämlich das „Wesen“ (οὐσία) des Helios (vgl. oben 4, 132B3f.; unten 19, 142B3), was aber auch, da er nicht das Erste Prinzip ist, sondern als Mittelglied zwischen der noetischen und der sichtbaren Welt steht, seinen Ursprung und die Gaben von Gütern an die sichtbare Welt einschließt: Von den fünf Leitfragen der Untersuchung in der anfänglichen Dihairesis des Textes – oben 4; neben der nach dem Wesen, dem Ursprung, Vermögen und Wirkungen des Gottes und der durch ihn wirksamen Gabe von Gütern – erweisen sich also im Rückblick drei als zusammengehörig, so dass für die restliche Untersuchung die Fragen nach den Vermögen bzw. nach den Wirkungen übrigbleiben. HOSE 2008, 168 nennt die folgende Zusammenfassung des Wesens des Helios „katechismusartig“ und erkennt eine Nähe zur Formulierung des Nicaenums.
- 143 Vgl. oben 5, 132C7–133A1; 6, 133A8–B3; 11, 136C7–D3.
- 144 Vgl. oben 5, 132D6f.; 9, 135C5f.; 13, 138C3–D4.
- 145 Das Erste ist die geistige, das Letzte die sinnliche Welt.
- 146 Zur Vollendung vgl. oben 15, 139B5–C3; zum Zusammenhalt 139C4–D5; zur Zeugungskraft des Lebens 16, 140A8–B6 und zum ein-artigen Wesen (mit Betonung seiner Reinheit) 140B7–D5.
- 147 Vgl. oben 17, 141B5–7 mit Anm. 139.
- 148 Vgl. oben 17, 141C2f.
- 149 Die Vielheit der sichtbaren Dinge ist also kein Verlust, sondern im Noetischen bereits enthalten, aus dem sie durch „Hervorgang“ (πρόοδος) entsteht (zur immanenten Vielheit des Geistes bzw. des Noetischen vgl. oben 13, 139A1f. mit Anm. 115; zu seiner Überfülle und Zeugungskraft vgl. oben 16, 140A8–B2).
- 150 Eine Reminiszenz an den Anfang des *Kritias* (106a1–3, vgl. NESSELRATH 2015, 154).
- 151 „Wesen“ (οὐσία), „Vermögen“ (δύναμις) und „Wirksamkeit“ (ἐνέργεια) sind eine neuplatonische Triade für alles Seiende (vgl. Procl. *In Tim.* 2,125,10–22; 134,13–15 DIEHL). Ihre Koinzidenz wird im Neuplatonismus dem „Geist“ (νοῦς) zugeschrieben (z.B. Procl. *Theol. Plat.* I 19, 93,12–16 SAFFREY / WESTERINK; *Inst. theol.* 169), mit dem auch Julian primär Gott assoziiert.
- 152 Das ist kurz gefasst die neuplatonische Zwei-Naturen-Lehre des Menschen (ähnlich auch *Ep.* 89b, 298D6–299A6; *Ep. Them.* 5, 259A4–B2), insbesondere von Jamblichs

- Lehre von der Seele als zweifaches, wandelbares Wesen, das in sich zweifache, widersprüchliche Aktivitäten aufweist (vgl. SCHRAMM 2013, 131–133). Zu Julians Seelenlehre vgl. DE VITA 2011, 202–224. 322f.
- 153 Vgl. Arist. *Eth. Nic.* VII 15, 1154b20–23. Aristoteles fügt allerdings noch die hier ausgelassene zweite Möglichkeit an, dass sich die beiden Naturen – gemeint sind der rationale und der nicht-rationale Seelenteil – in Übereinstimmung miteinander befinden und der Widerspruch von Lust und Unlust verschwindet (1154b23f.), d.h. dass der Mensch Freundschaft zu sich selbst hat (vgl. *Eth. Nic.* IX 4, 1166a27–29). Womöglich hat bereits Jamblich diese Möglichkeit zugunsten seiner Seelenlehre (vgl. oben Anm. 152) ausgelassen.
- 154 Vgl. Arist. *Eth. Nic.* VII 15, 1154b24–28. Vielleicht hat bereits Jamblich diese Aristoteles-Stelle wie oben pointiert zusammengefasst.
- 155 Das ist ein Ausdruck der aristotelischen Logik (z.B. *Anal. pr.* I 2, 25a6–13; 2, 8–10; *Top.* VIII 14, 163a29–b16). Sachlich entspricht diese Umkehrung des Arguments Julians hermeneutischem Grundsatz, dass man von den sichtbaren Wirkungen auf die unsichtbare, noerische bzw. noetische Ursache zurückschließen kann (vgl. oben 7, 133C8f.).
- 156 Vgl. oben 6, 133C1f. Mit Namen werden bei Julian folgende Götter genannt: Apollon, Dionysos, Asklepios, Sarapis (bzw. Hades), Horos, Athene, Aphrodite, Hermes und Ares (oben 10, 135D7–136B4; unten 22, 143D8–23; 23, 144C8; 29, 148D7f.; 31–34). Auch bei Macrobius (*Saturn.* I 17–23) wird eine ähnliche Reihe von Götternamen aufgeführt und behauptet, dass die innerweltlichen Götter bzw. ihre Namen auf die Sonne zurückzubeziehen und als Ausdruck für die Kräfte der Sonne zu verstehen seien (I 17,2). Anhand dieser bekannteren Vorstellung veranschaulicht Julian, was es bedeutet, von den Wirkungen des Helios auf sein Wesen zurückzuschließen.
- 157 Ähnlich unten 36, 151A6f. Das Göttliche vervielfältigt sich naturgemäß bei seinem „Hervorgang“ (πρόοδος) in die sichtbare Welt (oben 19, 142B7f.), bleibt dabei jedoch in seiner eigenen noerischen bzw. noetischen Einheit (vgl. oben 5, 132D6f.). Mit einer ähnlichen Formulierung zur obigen Stelle sagt Proklos, dass „alle Ketten der Leitgötter ihren Scheitelpunkt in einer einzigen noerischen Demiurgie haben und um jene herum existieren“ (πάσαι ... αἰ σιεῖραι τῶν ἡγεμονικῶν θεῶν εἰς μίαν κορυφούνται τὴν νοεράν δημιουργίαν καὶ περὶ ἐκείνην ὑφ’εστῆκασιν, *Theol. Plat.* VI 1, 5,18–6,1 SAFFREY / WESTERINK; vgl. BUZÁSI 2008, 200).
- 158 Überliefert ist der Plural ἀκούετε, der nicht nur den eigentlichen Adressaten Salustios, sondern emphatisch bereits ein weiteres Publikum ansprechen würde; die Konjektur des Singulars (bei Pétau und Nesselrath) ist aber gut aus dem kurz darauffolgenden Singular „betrachte“ (θέασαι, 143C2) zu begründen.
- 159 Ähnlich auch unten 29, 148C2f.; es handelt sich vermutlich um eine geringschätzige Anspielung auf die Christen, weil sie die göttliche Natur der Sonne und der Gestirne nicht anerkannten (vgl. LACOMBRADÉ 1964, 117 Anm. 2; MASTROCINQUE 2011, 53 Anm. 155); im Gegensatz dazu die Platoniker, die den Himmel als „Lehrer der Weisheit“ betrachten (unten 38, 152B6f. mit Ps.-Plat. *Epin.* 978d2–4; vgl. auch Plat. *Tim.* 47a1–b3). Pferde und Rinder sind seit der Götterkritik des Xenophanes im 6. Jh. v. Chr., wonach ihre Götterbilder, wenn sie denn welche herstellen könnten, Pferden und Rindern ähnlich sähen (21 B 15 DK), sprichwörtlich für ihre „Gotteserkenntnis“ (zu der sie nicht fähig sind, weil sie stets ‚nach unten‘ zur Erde, d.h. zum Tierischen, Materiellen schauen).
- 160 Vgl. oben 7, 133C8f.
- 161 Das sind die noerischen Götter, vgl. unten 143D3f. „die extremen, vollständig von den Körpern abgetrennten Ursachen“. Mit dem aus den *Chaldäischen Orakeln* entlehnten Ausdruck „Spitze“ (ἀκρότης) werden auch die Lichtstrahlen bezeichnet (vgl. oben 7, 134A4–6 mit Anm. 50); mit diesen werden auch die noerischen Götter identifiziert (vgl. BUZÁSI 2008, 200).

- 162 Vgl. Plat. *Tim.* 32b3–8; Procl. *In Tim.* 2,44,13–18; 3,113,32f. DIEHL.
- 163 Vgl. oben 10, 135D6f.
- 164 Vgl. oben 10, 135D7–136A3.
- 165 Vgl. Plut. *fr.* 194C SANDBACH; Macrobi. *Saturn.* I 17; Porph. *Imag. fr.* 359F., 19–21 SMITH; Procl. *Hymn.* 1,18–20; *In Crat.* 176, 101,20–22 PASQUALI.
- 166 Vgl. unten 23, 144C3f.; 32, 149C7f. Der Ausdruck „Einförmigkeit“ (κατὰ ταῦτὰ ὅν) geht zurück auf Platon (*Tim.* 28a1f.; 48e6). Zur „Einfachheit der Gedanken“ (ἀπλότης τῶν νοήσεων) vgl. Plat. *Crat.* 405c.
- 167 Das meint die Demiurgie der Individuen und Teilsubstanzen, die für die Neuplatoniker durch die Zerteilung der ursprünglich ganzheitlich im göttlichen Geist subsistierenden Ideen bzw. Formen durch die Materie entstehen (vgl. oben 16, 140D6–141B1) und für deren Entstehung Dionysos, der von den Titanen zerrissene Gott (Dionysos Zagreus, vgl. *CGal. fr.* 4,9f. MASARACCHIA), als sogenannter „partieller Demiurg“ verantwortlich ist (vgl. OPSOMER 2008, 144f.; DE VITA 2011, 197; LECERF 2012, 185f.).
- 168 Etwa indem Apollon wie oben 10, 135D–136A2 mit einem Orakelspruch die Identität von Zeus, Helios, Hades und Sarapis kundtut. Der scheinbare Widerspruch, dass Dionysos einerseits Helios subordiniert ist, andererseits sich mit ihm die Herrschaft teilt (vgl. auch unten 29, 148D5f.; *In Matr.* 19, 179B2–6), ist so aufzulösen, dass Dionysos als Sohn des Helios (unten 38, 152D2; oder „aus ihm hervorgegangen“, *In Matr.* 19, 179B4) das Wirken des Vaters bis in die sichtbare Welt hinein und bis zum Werden der einzelnen Dinge fortsetzt. Er bringt die Teilsubstanzen in der sichtbaren Welt hervor, ohne seinen noetischen bzw. noerischen Charakter und seine eigene Einheit und Ganzheit zu verlieren (vgl. *CHer.* 16, 222A3–5).
- 169 Das spielt auf Apollon als Orakelgottheit an (vgl. unten 39, 152D3f.).
- 170 Helios enthält in sich die Ursachen der sichtbaren Dinge (vgl. oben 17, 141B7–C3; *In Matr.* 3, 161C4–8.D4f.), d.h. die abgetrennten Ideen bzw. Formen der „Formen in Materie“ (ἔνυλα εἶδη); ihre „Vermischung“ (σύγκρασις) ist gleichbedeutend mit ihrem „Gleichmaß“ (συμμετρία, vgl. unten 23, 144C6f.), d.h. ihrer Harmonie in Helios. Die Musen sind zuständig für die verschiedenen λόγοι (vgl. oben 3, 132A7f.), d.h. – mit dem Ausdruck aus dem vorangegangenen Satz – die verschiedenen diskursiven „Gedanken“ (διανοήματα), die auf noetischer Ebene in abgetrennten Ideen bzw. Formen gründen. Dadurch eröffnen sie den Menschen die Wahrheit und leiten ihre Seelen (vgl. *CGal. fr.* 57,2f. MASARACCHIA; *Ep.* 61, 423A4 BIDEZ; BOUFFARTIGUE 1992, 650). So kann Julian, ohne jene vorauszusetzende Prämisse auszusprechen, darauf schließen, dass Helios mit Apollon Musagetes, dem traditionellen Führer der Musen (vgl. Macrobi. *Saturn.* I 19,7), identisch ist (daher wird später Helios selbst als „Führer der Musen“ bezeichnet, unten 38, 152D1f.). Nach Proklos leitet der Apollon Musagetes die Einheit der Harmonie des Alls, während die Musen die Differenzen innerhalb dieser kosmischen Harmonie zusammenhalten (*In Tim.* 2,208,10–12 DIEHL; vgl. *In Crat.* 176, 102,10–103,23 PASQUALI) und vom Demiurgen, der in sich „Rationalität“ (λογισμός) und „Harmonie“ (ἁρμονία) besitzt, als die dafür zuständigen Götter geschaffen worden sind (*In Tim.* 2,294,29–32 DIEHL).
- 171 Asklepios ist bei Julian nicht nur für die Heilung von Krankheit zuständig, sondern sogar der σωτήρ τῶν ὅλων, der „Retter“ oder „Heiland des Alls“ (unten 39, 153Af.). Das kennzeichnet ihn klar als paganes Gegenmodell zu Christus: Nach *Contra Galilaeos* (*fr.* 46,5–7 MASARACCHIA) hat ihn „Zeus im noetischen Bereich aus sich selbst heraus gezeugt und ihn auf Erden durch den Leben zeugenden Helios in Erscheinung treten lassen“. Zuerst habe er sich „in Menschengestalt“ in Epidauros gezeigt, von dort habe sich sein Kult in der ganzen griechischen Welt verbreitet und den Menschen an Seele und Körper Heilung gebracht (*fr.* 46,7–15 MASARACCHIA, vgl. *fr.* 57,2f. 10–13). Der philosophische Grundgedanke der kosmologischen Verbindung

von Asklepios und Helios (freilich nicht dessen anti-christliche Zuspitzung) findet sich bei Jamblich, wonach Asklepios „in Helios“ (ἐν Ἡλίῳ) sei, der von ihm aus in den Bereich des Werdens „hervorgegangen (προϊέναι)“ sei, „damit wie am Himmel, so auch das Werden vermittels einer sekundären Teilhabe durch diese Gottheit zusammengehalten werde (συνέχρηται), indem sie von ihr mit Gleichmaß und guter Mischung (συμμετρίας καὶ εὐκρασίας) angefüllt werde“ (Iambl. *In Tim. fr.* 19,5–9 DILLON). Zur Verbindung von Asklepios mit Helios vgl. auch Macrobius. *Saturn.* I 20,1; Procl. *Hymn.* 1,21–23 (allerdings unter dem Namen „Paieon“); DE VITA 2011, 197 Anm. 453. Siehe auch den Beitrag von Michael Schramm in diesem Band, S. 164.

- 172 Vgl. oben 10, 136A1–3; 22, 143D6–8.
- 173 Vgl. oben 22, 144A2–4.
- 174 Vgl. oben 22, 144A4–7.
- 175 Vermutlich eine gängige jamblicheische Wendung (vgl. oben Anm. 170).
- 176 Vgl. oben 22, 144A7–B2.
- 177 Vgl. oben 22, 144B2–4.
- 178 Ein anderer Ausdruck für die „überweltlichen Vermögen“ (vgl. oben 21, 143B8f.). Auf diese folgen die über- bzw. vorweltlichen Wirkungen (24, 144D1–145C5).
- 179 Vgl. oben 6, 133A8–C4.
- 180 Nach dem Guten ist die Schönheit das zweite Attribut des noetischen Bereichs (vgl. oben 5, 132D3–5; 6, 133B5–7). Hier steht offenbar eine Interpretation von Platons *Symposion* im Licht der Analogie von Denken und Sehen in der *Politeia* im Hintergrund, die Julian exerpiert (vgl. BUZÁSI 2008, 219).
- 181 Vgl. Plat. *Symp.* 206b7f.c4f.
- 182 Das Wesen, das der sichtbaren Sonne (das „in der Natur sichtbare zeugende Wesen“) leitend vorausgeht, ist der noerische Helios. Er zeugt fortwährend „in der noetischen Schönheit“, indem er sie fortwährend denkt (vgl. unten 32, 150A2–4; BUZÁSI 2008, 219f.).
- 183 Das ist der noerische Helios. Er ist ungezeugt, insofern als er von dem noetischen Helios in Ewigkeit, also fortwährend und zeitlos, gezeugt ist, und er vermittelt die noetische Schönheit des noetischen Helios in die Schönheit der sichtbaren Welt (vgl. MAU 1907, 67).
- 184 Der noerische Helios (vgl. BUZÁSI 2008, 220; anders MAU 1907, 67; MARCONE in PRATO / MARCONE 1987, 310).
- 185 Hinzugefügt nach ASMUS 1904 und LACOMBRADÉ 1964.
- 186 Zur Analogie von Sehen und Denken im Anschluss an Platon (*Rep.* VI 508b12–c2) vgl. oben 5f., 133A1–8. C4–7.
- 187 Die „höheren Geschlechter“ von Seelen hat Jamblich zwischen Göttern und ganzen, rationalen Seelen angesiedelt (Iambl. *In Parm. fr.* 2,3–12 DILLON); sie folgen stets den Göttern (*fr.* 12) und haben, ähnlich den menschlichen Seelen, Auf- und Abstiege aus bzw. in die materielle Welt (*fr.* 13), und zwar zum Zweck der fürsorgenden Verwaltung dieser Welt, ohne sich dabei wirklich mit ihrer Materie zu verbinden und vom Noetischen zu trennen (DILLON 1973, 401). Zu den „höheren Geschlechtern“ zählen üblicherweise Engel, Dämonen und Heroen (vgl. Iambl. *Resp.* I 4; II 1,3; *In Parm. fr.* 2,3–12 DILLON), wobei bereits Jamblich noch weitere Zwischenstufen anführt (z.B. Halbgötter, „Archonten“ oder Erzengel, vgl. Iambl. *Vit. Pyth.* 37, 22,5–7 DEUBNER / KLEIN; *Resp.* II 3, 52,21–53,2; 54,12–14 SAFFREY / SEGONDS). Auch bei Julian findet sich in der Regel die Dreizahl (vgl. unten 36, 151C3f.), vermutlich deshalb, weil Engel, Dämonen und Heroen jeweils eine eigene selbständige, ganzheitliche und ursprüngliche Hypostase bilden (vgl. *In Matr.* 8, 168B4f.). Dass hier auch die geteilten Seelen mitgenannt werden, die trotz Verbindung mit dem Körper diesem transzendent und im Geist bleiben (dies sind nach Jamblich die „reinen und vollendeten Seelen“, vgl. Iambl. *An. fr.* 28, 56,10–12 FINAMORE / DILLON), liegt ver-

- mutlich daran, dass Julian die Verbindung zwischen noerischem Helios und seinen Werken zu den menschlichen Seelen betonen wollte. Zu den höheren Geschlechtern vgl. auch DILLON 1973, 387–389; C. STEEL, *The Changing Self. Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*. Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren 85 (Brussels 1978) 123–146; DE VITA 2011, 185–198.
- 188 Zur Eile des Schreibens bei Julian vgl. NESSELRATH 2015, XXVII–XXIX.
- 189 Dieses Sprichwort geht auf Herodot (I 8,2) zurück und wird in der Antike gerne zitiert (vgl. BUZÁSI 2008, 225 Anm. 6; NESSELRATH 2015, 158 App.); von Julian außer an dieser Stelle zweimal: 1. *Laus Const.* 30, 37C3–6; *Ep.* 152, 205,4f. BIDEZ.
- 190 Die Anrufung des Gottes markiert den neuen Abschnitt (ähnlich oben 3, 132A6–B2), der der Wirkung des Helios in der sichtbaren Welt gewidmet ist (26–36).
- 191 Zum Sitz des Lichts in der Mitte des Himmels vgl. oben 7, 134B3–6 mit Anm. 52. Der Bezug der Welt zu Helios bzw. des Lichts zur Welt wird räumlich ausgedrückt („um ihn herum“, „umgebend“), hat aber eine ontologische Bedeutung, nämlich dass das Prinzipiierte nicht vollständig aus dem Prinzip hervorgeht, sondern trotz seines Hervorgangs zugleich ungetrennt in ihm bleibt (vgl. BUZÁSI 2008, 226).
- 192 Vgl. Plat. *Tim.* 27c4–d1; 28b4–c2. Es ist eine im Platonismus vielbehandelte Frage, ob der im *Timaios* erzählte Mythos der Schöpfung der Welt in der Zeit wörtlich oder als didaktische Darstellung eines zeitlosen Vorgangs zu verstehen ist (vgl. hierzu DÖRRIE / BALTES 1998, 84–180. 373–535).
- 193 Zur Abhängigkeit des *Helios-Hymnos* von Jamblichs Philosophie vgl. auch unten 34, 150D1f. und 44, 157C4–7. Als Vorlage wurden Jamblichs verlorener Kommentar zu den *Chaldäischen Orakeln* (SMITH 1995, 151–159; DILLON 1998 / 1999), der ebenfalls verlorene Traktat *De deis* (SMITH 1995, 144 Anm. 23; MASTROCINQUE 2011, 5) oder ein anderswo nicht bezeugtes Werk Jamblichs über Helios vermutet (BOUFFARTIGUE 1992, 336f. und DE VITA 2011, 104). Allgemein zum Verhältnis Julians zu Jamblich vgl. BOUFFARTIGUE 1992, 76–78. 331–359; DE VITA 2011, 103–105. 317–320.
- 194 Vgl. Plat. *Tim.* 28b1f.
- 195 Jamblich deutet das „Erzeugtsein“ (γενητόν) der Welt als „Zusammengesetztsein“ (σύνθετον) durch eine äußere Ursache (vgl. *Iambl. In Tim. fr.* 32 DILLON mit Komm. 303–306; *fr.* 37 DILLON mit Komm. 311f.).
- 196 Jamblich wird von Julian – neben dem hier verwendeten Ausdruck „Heroe“ – auch als „dämonisch“ (δαμόνιος, z.B. *CHer.* 16, 222B3; *CCyn.* 8, 188B7) oder „göttlich“ (θεῖος, *Ep.* 12, 19,8f. BIDEZ; *Ep.* 98, 401B8) bestimmt. „Göttlich“ und „dämonisch“ sind nach Porphyrios (*Sent.* 32, 31,6–8 LAMBERZ) auch Bezeichnungen für höhere Seelenzustände und Tugendgrade. Nach Jamblich gehören Dämonen und Heroen – nach den Göttern und zusammen mit den Engeln – zu den „höheren Geschlechtern“ von Seelen (vgl. oben Anm. 187), wobei insbesondere die Heroen zur Fürsorge für die sichtbare Welt in diese hinabsteigen (*Resp.* II 5, 59,25f. SAFFREY / SEGONDS).
- 197 Vgl. *Iambl. In Tim. fr.* 33 DILLON mit Komm. 306f.; DÖRRIE / BALTES 1998, 128f. 435f.
- 198 Im göttlichen Willen fallen Sein, Vermögen und Wirksamkeit zusammen (vgl. oben 20, 142C6–D3), daraus resultiert die „unaussprechliche Schnelligkeit“ der göttlichen Demiurgie der Welt. Sie ist sozusagen instantan.
- 199 „Alles auf einmal“ ist eine Variation zu Anaxagoras „alles zugleich“, seinem Charakteristikum des Geistes (vgl. oben Anm. 117). Die Demiurgie der Welt währt ewig, daher vollzieht sie sich in jedem einzelnen Jetzt auf gleiche Weise. Ein Charakteristikum des Ewigen ist nach Jamblich (*In Tim. fr.* 64,3f. DILLON), „alles zugleich und in dem Jetzt verharrend“ (ὁμοῦ πάν και ἐν τῷ νῦν μένον) zu sein, bzw. nach Proklos (*In Tim.* 1,291,8f. DIEHL), „alles in dem Jetzt“ (πάντα ἐν τῷ νῦν) zu sein.
- 200 Vgl. oben 7, 134B3–6 mit Anm. 52.
- 201 Vgl. unten 32, 149D3–5. Nach der ptolemäischen Kosmologie sind das in der Reihenfolge die sieben Planeten Kronos, Zeus, Ares, Helios, Aphrodite, Hermes und

- Selene, von denen Helios gewissermaßen ‚in der Mitte‘, nämlich an vierter Stelle steht. Diese Vorstellung scheint im Widerspruch zu stehen zu Julians Annahme, dass die Sonnenscheibe ihren eigentlichen Sitz jenseits der Fixsternsphäre hat (unten 28, 148A4–7), was er jedoch tatsächlich nicht als Widerspruch aufgefasst zu haben scheint (vgl. unten Anm. 224).
- 202 Das ist die Fixsternsphäre (vgl. Ps.-Iambl. *Theol. Arithm.* 75,5–7 DE FALCO).
- 203 Das ist die Erde (vgl. Erat. *fr.* 17 HILLER; Theo Sm. 106,2 HILLER; Ps.-Iambl. *Theol. Arithm.* 75,7f.; 78,16f. DE FALCO). Zur Ewigkeit der Welt des Werdens und Vergehens vgl. oben 12, 137C5–D9.
- 204 Vgl. oben 9, 135A7–B3.
- 205 Das meint besonders die Fixsternsphäre mit ihren unzähligen Sternen.
- 206 Das sind der Äquator, die beiden Tropen- und die beiden Polarkreise.
- 207 Die Tropen durchläuft die Sonne am 25. Dezember und am 24. Juni (nach dem Kalender des Gaius Julius Caesar), den Äquator am 21. März und am 23. September. Weiter unten (29, 148C6–D3) erklärt Julian richtigerweise, dass die Sonne die Kreise „vierfach“ kreuzt und damit die vier Jahreszeiten entstehen, was er hier zugunsten der Dreizahl der Chariten und der Kreise zurückstellt.
- 208 Ansonsten lediglich einmal in einem astronomischen Lehrgedicht bezeugt (Manetho, *Apotelesm.* 4,1f. KOECHLY). Die Schalen der Waage sollen offenbar der Halbkugelform der Fixsternsphäre ähneln, die die Polarkreise umschreiben (BUZÁSI 2008, 237 Anm. 1; MASTROCINQUE 2011, 60 Anm. 178). Die Waage ist das Attribut der Gerechtigkeit (Θέμις, nach Hes. *Theog.* 901–911 Mutter der Moiren und Chariten), welche mit der „Notwendigkeit“ (Ανάγκη) identifiziert wird (vgl. Procl. *In Remp.* 2,207,20f. u. 208,5 KROLL mit Verweis auf Hesiod und Platon; 3,345,4–10 KROLL mit Verweis auf den Mithraismus). Ob Julian mit dieser Stelle auf den Mithraismus anspielen möchte, für den die Ananke bedeutsam ist, ist umstritten (dafür sprechen sich aus WRIGHT 1913, 401 Anm. 3; LACOMBRADÉ 1964, 122 Anm. 8; MASTROCINQUE 2011, 42 Anm. 121 u. 60 Anm. 178; dagegen BUZÁSI 2008, 236 Anm. 5). Für die Stelle scheint der Bezug auf den Platonismus – z.B. Plat. *Rep.* X 616c4f.; 617b4f., wonach die ganze Welt von der „Spindel der Notwendigkeit“ (Ανάγκης ἄτρακτος) bewegt wird – wichtiger zu sein als auf den Mithraismus (dort wird etwa die Notwendigkeit durch eine Schlange – vgl. MASTROCINQUE 2011, 42 Anm. 121 – und nicht wie hier durch Waagschalen dargestellt).
- 209 Mit Bezug auf die vorangegangenen Erläuterungen will Julian offenbar sagen, dass vielen Griechen ihre eigene astronomische Tradition unbekannt (geworden) ist.
- 210 Der folgende Exkurs soll anhand der geläufigeren astronomischen Vorstellung der Dioskuren beweisen, dass die Griechen falsche Vorstellungen über ihre Götter haben (vgl. MAU 1907, 78).
- 211 Die Dioskuren Kastor und Polydeukes sind „Tag für Tag wechselnd (ἐτεροήμεροι) einmal am Leben, einmal wieder tot“ (Hom. *Od.* XI 303–304). Dies hat Zeus seinem Sohn Polydeukes beschieden, nachdem dieser, aufgrund seiner Abkunft unsterblich, mit seinem Halbbruder Kastor, der im Kampf tödlich verwundet worden war, den Tod teilen wollte und um das Leben seines Bruders gebeten hatte (vgl. Pind. *Nem.* 10,55–91).
- 212 Vgl. Phil. Alex. *Decal.* 56; Sext. *Emp. Adv. Math.* 9,37; Ioh. Lyd. *Mens.* IV 17.
- 213 Das widerspricht also der wörtlichen Interpretation des Ausdrucks „Tag für Tag wechselnd“, die einen abrupten Wechsel von Tag und Nacht annehmen muss. Julians Argument wird paraphrasiert wiederaufgenommen bei Eusth. *In Od.* 1,417,28–34 STALLBAUM (vgl. BUZÁSI 2008, 242 Anm. 5).
- 214 Julian lehnt Neuerungen im Allgemeinen ab (vgl. *Ep.* 89a, 453B4–C1).
- 215 Die Äquatorialzone.

- 216 Die Konklusion ist also, dass allein die Polarkreise „Tag für Tag wechselnd“ sind und daher mit den Dioskuren identifiziert werden können, weil sie an keinem Tag des Jahres von irgendeinem Ort der Erde aus gleichzeitig gesehen werden können.
- 217 Das meint die beiden Sonnenwenden im engeren Sinne, also die Tropen, aber auch die beiden Tagundnachtgleichen.
- 218 Nach Hesiod (*Theog.* 901–903) drei Töchter des Zeus und der Themis namens Euno-mia, Dike und Eirene, dann auch Symbol der Jahreszeiten (also in Vierzahl ge-dacht); häufig auch mit den Chariten in Verbindung und mit diesen gewissermaßen austauschbar.
- 219 D.h. indem er unaufhörlich die vom Nord- zum Südpol reichende Himmelsachse bewegt (in gleicher Weise ist der Ozean rund um die Erde in unaufhörlicher Be-wegung gedacht). Die Bewegung der Himmelsachse wird gewissermaßen komple-mentär zu den zuvor genannten, in Ost-West-Ausrichtung verlaufenden „Wenden“ der Sonne genannt.
- 220 Das „doppelte Wesen“ wird im Folgenden dadurch erklärt, dass Okeanos als Ur-sprung von Sterblichen und Göttern gilt.
- 221 Hom. *Il.* XIV 246, Übers. Schadewaldt.
- 222 Vgl. Hom. *Il.* I 339.
- 223 Vermutlich eine Anspielung auf Plat. *Theaet.* 152e5–8, wonach Homer damit, dass Okeanos der Ursprung der Götter sei (*Il.* XIV 201; 302), sagen wolle, dass „alles Spross von Fluss und Bewegung“ (πάντα ... ἐκγονα ῥοῆς τε καὶ κινήσεως) sei. Vgl. auch die Deutung des Okeanos bei Proklos (*In Tim.* 3,179,17f.; 180,8–15 DIEHL).
- 224 Diese Theorie, die Sonnenscheibe selbst – jenseits der Fixsternsphäre – in der noerischen Welt zwischen der sichtbaren und der noetischen Welt einzuordnen, wider-spricht sowohl der Kosmologie Platons, der den Mond auf die erste Planetenbahn und die Sonne auf die zweite setzt (*Tim.* 38d1f.), als auch der des Ptolemaios, der ihr die Mittelstellung unter den Planeten zuweist (Ptol. *Synt. Math.* 9,1; Procl. *In Tim.* 3,62,17–22 DIEHL) und von der auch sonst Julian auszugehen scheint (*In Sol.* 9, 135C5–7). Diese Theorie geht, wie die folgende Phrase mehr oder weniger explizit sagt, auf die *Chaldäischen Orakel* zurück (zu den Belegen vgl. LEWY 1978, 151 Anm. 313; ATHANASSIADI 1977, 365; D. ULANSEY, „Mithras and the Hypercosmic Sun“, in: J. R. HINNELLS [Hg.], *Studies in Mithraism. Papers associated with the Mithraic Panel organized on the occasion of the XVth Congress of the International Association for the History of Religions, Rome 1990* [Rom 1994] 257–264; FAUTH 1995, 152f.; SMITH 1995, 153f., bei den Chaldäern entsprechen den drei Welten die noetische, die ätherische und die materielle Welt, vgl. LEWY 1978, 140); aber auch der Mithraismus (R. BECK, *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras.* EPRO 109 [Leiden u.a. 1988] 2 Anm. 3) oder Philon von Alexandria (vgl. den Beitrag von Franco Ferrari in diesem Band, 117–118) sind als theoretischer Hintergrund angenommen worden. Man könnte gegen diese Theorie einwenden, wie die Sonnenscheibe am Himmel sichtbar sein kann, da doch die noerische Welt unsichtbar sein soll, und ob man nun die vierte Planetensphäre, die traditionell der Sonne zugewiesen wird, als leer verstehen soll (vgl. BUZÁSI 2008, 246 Anm. 4). Diese Konsequenzen würde Julian allerdings nicht ziehen. Vielmehr scheint er sich die traditionelle Mittelstellung der Sonne unter den Planeten am sichtbaren Himmel vereinbar zu denken mit ihrer ‚eigentlichen‘ Mittelstellung in der noerischen Welt, wenn er oben (26, 146C2–7) beide Vorstellungen implizit nebeneinanderstellt. Ein Grund hierfür dürfte Julians chaldäisch inspirierte Lichttheorie sein, wonach das an sich unkörperliche Licht als ‚Ausstrahlung‘ des Geistes in die noerische Welt von dort aus die Gestirne erleuchtet (vgl. 7, 134B1–6).
- 225 Von Ptolemaios gibt es eine Schrift mit dem Titel Ὑποθέσεις τῶν πλανωμένων (zitiert bei Procl. *In Tim.* 3,62,22 DIEHL). Ähnlich wie hier Julian schreibt Proklos insbesondere Ptolemaios’ Hypothese, dass die Sonne in der Mitte der sieben Pla-

- neten stehe, nur Plausibilität zu, während er den *Chaldäischen Orakeln*, auch wo sie im Gegensatz zur ptolemäischen Kosmologie steht, unbedingten Glauben schenkt (Procl. *In Tim.* 3,63,19–24 DIEHL), was wohl auf Jamblich zurückgeht (vgl. LEWY 1978, 446). Die höhere Evidenz der Wahrheit, die mit dem Ausdruck *δόγματα* für die Lehren der *Chaldäischen Orakel* assoziiert wird, begründet sich für Julian aus ihrer mittelbaren Abkunft von den Göttern (vgl. Iul. *Ep.* 89b, 159,21f. BIDEZ) oder von göttlich geleiteten Philosophen (vgl. ebd. 168,18–22). Bereits nach Platon (*Rep.* VI 510b–511d) sind die Sätze der Mathematik und Astronomie nur plausible Hypothesen, die der Mathematiker bzw. Astronom für seine Beweise voraussetzt, ohne eine weitere Begründung dafür anzugeben, während erst die Philosophie zu letztbegründetem Ideenwissen führt, auf dessen Grundlage feste Lehrsätze formuliert werden können (vgl. Procl. *In primum Eucl.* 75,5–19; 76,12–17 FRIEDLEIN; *In Tim.* 3,125,30–126,5 DIEHL).
- 226 Vgl. Ps.-Plat. *Epin.* 992b3.
- 227 Eine nicht unübliche Abschlussformel (vgl. NESSELRATH 2015, 151 mit Belegen z.St.).
- 228 Vgl. oben 21, 143B58 mit Anm. 159.
- 229 Die Ekliptik, die ein Jahr dauernde Sonnenbahn, wird in zwölf 30° große Abschnitte geteilt, die einem Monat entsprechen, die sogenannten Tierkreiszeichen. Jedem dieser Zeichen sind drei Dekane zugeteilt, die jeweils 10° der gesamten Länge des Tierkreises entsprechen. Neuplatonisch ist es, diesen Tierkreiszeichen bzw. den Dekanen göttliche Kraft zuzuschreiben.
- 230 Vgl. oben 26, 146D6f.
- 231 Die Horen sind die Jahreszeiten, die ‚Wenden‘ die Sonnenwenden und Tagundnachtgleichen (vgl. oben 27, 147D1f. mit Anm. 217f.).
- 232 Die drei Chariten oder Grazien, die Göttinnen der Schönheit und Anmut und Begleiterinnen der Aphrodite, waren insbesondere auch für Tänze und Feste zuständig (z.B. Hom. *Od.* VIII 364–366; Pind. *Ol.* 14,8–17).
- 233 Zu Letzterem vgl. oben 22, 144A4–7 und 23, 144C4f.; zum Kultbeinamen „Segensspender“ (Χαριδότης) für Dionysos vgl. z.B. Iul. *Caes.* 3, 308C7; Plut. *Anton.* 24,4,4f.; *Sept. sap. conv.* 15, 158E2; weitere Belege bei BUZÁSI 2008, 251 Anm. 4, aber auch für Hermes (Hom. *Hymn.* 18,12; Plut. *Aet. Graec.* 55, 303D4f.) und Zeus (Plut. *Stoic. Repugn.* 30, 1048C1f.).
- 234 Horos ist ein ägyptischer Name für „Apollon, der die Sonne ist“ (Macrob. *Saturn.* I 21,13) und bereits in der Deutung des Porphyrios (*Imag. fr.* 359F 46–48 SMITH) der Name der Sonne, die die Zeiten, insbesondere die Jahreszeiten geschaffen hat.
- 235 Vgl. Macrob. *Saturn.* I 17,4; BOUFFARTIGUE 1992, 335.
- 236 Vgl. oben 24, 144D2–145B3.
- 237 Die Passage bietet mannigfache Textprobleme. An der vorliegenden Stelle scheint im Text eine Lücke vorzuliegen (zuerst von Pétau konstatiert), in der die „innerweltlichen Götter“ (vielleicht, wie ASMUS 1904 vorgeschlagen hat, *πληρωῶν δια τῶν ἐγκοσμίων θεῶν*) ausgefallen sein könnten. Sachlich und sprachlich hat der Passus Ähnlichkeit mit oben 26, 146C3–D6. Dort ist es explizit Helios, der „von überall her gleichmäßig Güter verteilt“ und die „sieben Kreisbewegungen des Himmels“, die Fixsternsphäre und die sublunare Sphäre des Werdens und Vergehens „verwaltet“ (*ἐπιτροπεύει*, 146C3–7) und die Planeten „beherrscht“ (*ἄρχων*, 146D5f.).
- 238 Zum Kult der Athene Pronoia vgl. Aisch. *Eum.* 21; Hdt. VIII 37; zum berühmten Tempel der Athene Pronoia in Delphi z.B. Paus. X 8,6.
- 239 Vgl. Hom. *Hymn.* 28,4f.; Hes. *Theog.* 886–900.924; *Orph. Hymn.* 32,1; Apollod. I 3,6; daher wurde Athene gerne allegorisch mit *φρόνησις* und *νοῦς* identifiziert (z.B. Soph. *TrGF* 4, F 361, I RADT; Plat. *Crat.* 407b2; Chrys. *SVF* 2,908, 256,12–16; Diog. *Babyl. SVF* 3,2,33, 217,20–23; Corn. *Nat. deor.* 20, 35,7–17 LANG; Heracl. *All.* 19,9; vgl. auch Iul. *CGal. fr.* 21,12f. MASARACCHIA).



- 240 Vgl. Iul. *CHer.* 14, 220A2–4. Bereits Porphyrios verbindet die traditionelle Bestimmung der Athene als φρόνησις (z.B. Porph. *Antr.* 32, 30,24 DUFFY u.a.; *Quaest. in Il.* XX, 67,14 SCHRADER; in *Od.* XXII, 233,2 SCHRADER) mit einer kosmologischen Deutung, wonach Athene die „Kraft der Sonne, die dem menschlichem Geist Einsicht zukommen lässt“, ist (Porph. *fr.* 478F. SMITH = Macrob. *Saturn.* I 17,70: *virtutem solis quae humanis mentibus prudentiam subministrat*), wobei der Kopf des Zeus mit dem „höchsten Teil des Äthers“ (*summa aetheris par[s]*) erklärt wird. Darüber geht Julian hinaus und betont mit seiner Deutung einerseits die Totalität der Wesensgleichheit von Athene und Zeus / Helios, andererseits den vorsehenden bzw. bewahrenden Aspekt der Demiurgie des Helios, der in *Contra Heraclium* der Athene (14, 220A2–4) und im *Göttermutter-Hymnos* der Göttermutter zugeschrieben wird (vgl. *In Matr.* 6, 166B5–C1), welche dort außerdem als Mit-Demiurgin des Helios eingeführt wird (ebd. 166A7f.). Eine ähnliche Deutung der Athene findet sich bei Salustios (6,3, 12,9 Nock) und Proklos (*In Tim.* 1,166,2–17 DIEHL; *In Crat.* 185, 111,26–112,4.10f. PASQUALI). Zum Verhältnis von Julians Athene-Deutung zu der des Porphyrios und der des Jamblich siehe auch TANASEANU-DÖBLER 2020, 321–324, zu Porphyrios und Jamblich ebd. 313–321.
- 241 Vgl. oben 10, 135D6–136A3; 22, 143D6–8; 23, 144C1f.
- 242 Euphor. *fr.* 2,2 POWELL = *fr.* 190 LIGHTFOOT = *fr.* 2b ACOSTA-HUGHES. Die gesamte vorangegangene Passage seit 149B1 ist wiederaufgenommen bei Euth. *In Il.* 1,132,23–28 VAN DER VALK (vgl. NESSELRATH 2015, 162 z.St.).
- 243 Vgl. oben 10, 135D7f. und 22, 143D8–144A4.
- 244 Hom. *Il.* VIII 540 und XIII 827.
- 245 Vgl. oben 22, 144A2–4; 23, 144C3f.
- 246 Vgl. Procl. *In Tim.* 1,166,12f. und 168,8–10 DIEHL. Im Anschluss an Plat. *Tim.* 24c7–d3, wo Athene die beiden Eigenschaften „kriegsliebend“ (φιλοπόλεμος) und „weisheitsliebend“ (φιλόσοφος) zugeschrieben werden, erklärt Jamblich Athene als Ursache der „Weisheit“ (σοφία), definiert als „immaterielles, transzendentes geistiges Denken“ (ἄυλος νόησις καὶ χωριστή), sowie als Ursache des „Kriegs“ (πόλεμος), definiert als „das, was von Grund auf gänzlich die ungeordnete, fehlerhafte, materielle Natur wegnimmt“ (τὸ ἀναιρετικὸν ἄρδην ὅλης τῆς ἀτάκτου καὶ πηλημμελοῦς καὶ ἐνύλου φύσεως) (Iambl. *In Tim.* *fr.* 21,1–6 DILLON = Procl. *In Tim.* 1,165,6–9.23–28 DIEHL; vgl. Procl. *In Crat.* 185, 111,26–112,4 PASQUALI). Zu Jamblichs Athene-Deutung vgl. auch TANASEANU-DÖBLER 2020, 319–321.
- 247 Die mit Helios verwandten noerischen Götter bilden um ihn herum eine Einheit, auch wenn sie sich gerade in der sichtbaren Welt in Vielheit aufspalten (oben 21, 143B3–5, vgl. 20, 19, 142B7f.). Eine Aufgabe der Athene ist es nun, diese ursprüngliche Einheit und Ordnung der noerischen Götter auch am sichtbaren Sternenhimmel wiederherzustellen, also z.B. irreguläre Gestirnsbewegungen zu periodischen Bewegungen zu machen (vgl. BUZASI 2008, 260). Diese Aufgabe der Athene ist möglicherweise eine jamblicheische oder aus Jamblich entwickelte Ausdeutung des ‚philosophischen‘ Charakters der Athene (vgl. oben Anm. 246), mit Proklos (*In Tim.* 1,166,18–20 DIEHL) gesprochen: „in einigender Weise (ἐνιαίως) die ganze Weisheit des Vaters zusammenzuhalten (συνέχουσα), ist philosophisch“.
- 248 Während oben (16, 140A8–B6; 23, 144C7f.) die Zeugungskraft des Lebens als gemeinsames Charakteristikum der noetischen, der noerischen und der sichtbaren Welt hervorgehoben und insbesondere dem demiurgischen Vermögen des noerischen Helios zugeschrieben wird, ist hier Athene für die Vermittlung des Lebens aus der noetischen Sphäre bis an die Grenze zur sublunaren Sphäre zuständig, gewissermaßen als eine Mitursache der Demiurgie des Helios.
- 249 Nach Porphyrios (Procl. *In Tim.* 1,165,16f. DIEHL) ist Athene „im Mond“, eine Deutung, die von Jamblich (*In Tim.* *fr.* 21 DILLON = Procl. *In Tim.* 1,165,23–30 DIEHL) abgelehnt wird. Proklos entwickelt vermutlich aus Jamblich eine Theorie der suk-

- zessiven Emanation der Athene, die mit Athene als unbeugsamem Willen des kosmischen Demiurgen beginnt und bis dahin reicht, wo sie der – allerdings noerische – Mond wird (d.h. wo sie „die Mondordnung mit dem noerischen, demiurgischen Licht vereinigt und es ungetrübt hinsichtlich ihrer Erzeugnisse hält“, Procl. *In Tim.* 1,166,25–167,1 DIEHL; vgl. DILLON 1973, 290f.). Zu Proklos' Athene-Deutung vgl. TANASEANU-DÖBLER 2020, 325–371.
- 250 Das ist vermutlich eine auf Jamblich zurückgehende oder aus ihm entwickelte Ausdeutung des ‚philopolemischen‘ Charakters der Athene (vgl. oben Anm. 246), der hier vermittelt bis zum Mond reicht (vgl. Anm. 249). Der Mond hat nach Jamblich (*In Tim. fr.* 70,13–16 DILLON = Procl. *In Tim.* 3,65,17–20 DIEHL) die Rolle der „Natur“ (φύσις) oder der „Mutter“ (μήτηρ) für das Werden, da alles mit seiner Zunahme wächst bzw. mit seiner Abnahme schwindet.
- 251 Das sind die traditionell der Athene zugeschriebenen Gaben der Athene (vgl. Plat. *Prot.* 321d1; *Leg.* XI, 920d7–e4; Procl. *In Tim.* 1,168,22–169,1 DIEHL; vgl. W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* [Stuttgart 1977] 222. 224). Nach Jamblich (*In Tim. fr.* 18 DILLON = Procl. *In Tim.* 1,159,9–14 DIEHL) ist die Phronesis der Künste allerdings ein Geschenk des Hephaistos, nicht der Athene.
- 252 Das ist bei Eusth. *In Il.* 2,251,1–5 VAN DER VALK paraphrasiert (vgl. BUZÁSI 2008, 263 Anm. 5).
- 253 Vgl. auch unten 40, 154A4f. (Aphrodite als Dienerin und Verwandte des Helios); *Iambl. fr.* 70,18f. DILLON = Procl. *In Tim.* 3,65,22–25 DIEHL (Aphrodite als Mitdemiurgin bei der Demiurgie des Helios und als Mitvollenderin seiner Vollendung des Alls); DILLON 1973, 358.
- 254 Diese Definition wird bei Eusth. *In Od.* 1,298,39f. STALLBAUM wiederaufgenommen (vgl. NESSELRATH 2015, 163 z.St.). Nach Jamblich ist Aphrodite eine „Ursache der Gemeinschaft“ (κοινωνίας ... αίτιος) und besitzt das „verbindende, die Gegensätze harmonisch vereinigende Vermögen“ (συνδεκτικὴν ... δύναμιν καὶ συναρμοστικὴν τῶν διεστώτων, *Iambl. In Tim. fr.* 70,29–32 DILLON = Procl. *In Tim.* 3,66,4–8 DIEHL); sie vermittelt allem innerweltlichem Seienden „Schönheit“ (κάλλος), „Ordnung“ (τάξις) und „Harmonie“ (ἀρμονία) (Procl. *In Tim.* 2,54,21–23 DIEHL).
- 255 Der Planet Venus ist der Sonne nahe (vgl. Plat. *Tim.* 38d1–4; *Iambl. In Tim. fr.* 70,18 DILLON = Procl. *In Tim.* 3,65,22f. DIEHL).
- 256 Vgl. *Iambl. In Tim. fr.* 70,27–29 DILLON = Procl. *In Tim.* 3,66,2–4 DIEHL (die richtige Mischung resultiert aus dem gleichschnellen Umlauf der Venus mit der Sonne).
- 257 Aphrodite ist der Athene untergeordnet, die besonders für den vorsehenden Aspekt für die Demiurgie bis zur sublunaren Sphäre zuständig und mit der Demiurgie des Mondes in der sublunaren Sphäre verwandt ist (vgl. oben 32, 149D3–150A4).
- 258 Vgl. oben 5, 132D6f.
- 259 Das meint eher die „himmlische Aphrodite“ (Ἀφροδίτη οὐρανία) als die „gewöhnliche Aphrodite“ (Ἀφροδίτη πάνδημος) (vgl. Plat. *Symp.* 180d5–e1), die unten 39, 153B3–5 – allerdings in tugendhaft gemäßiger Form (vgl. unten Anm. 294) – assoziiert werden kann.
- 260 Die Reinheit ihres Lichts zeigt ihre Verwandtschaft mit Helios (vgl. oben 16, 140C5–D5). Aphrodites Mithilfe an der Demiurgie des Helios besteht darin, dessen Licht bis zur Erde und in die sublunare Sphäre zu transmittieren.
- 261 Hinzugefügt von F. BOULENGER, *Remarques critiques sur le texte de l'empereur Julien* (Paris 1922) (ebenso PRATO in PRATO / MARCONE 1987).
- 262 Bezüge auf die phönizische Theologie auch oben 7, 134A6–B1 und 33, B1f.
- 263 Für Edessa in Nordmesopotamien (heute das türkische Şanlıurfa) ist keine besondere Beziehung zum Helioskult bekannt; Julian soll die Stadt auf seinem Marsch nach Persien im Frühjahr 363 gar nicht erst besucht haben, „wahrscheinlich aufgrund des Hasses seiner Einwohner, da diese Stadt bereits vor langer Zeit in großer Zahl

- zum Christentum konvertiert war“ (Soz. *Hist. eccl.* VI 1,1; zum Kult von Azizos und Monimos in Edessa vgl. DRIJVERS 1980, 146–174). Emesa (heute das syrische Homs) hingegen war berühmt für seinen Baal-Tempel und den von dort durch Elagabal nach Rom eingeführten Sonnenkult, so dass einige Herausgeber auch Emesa statt Edessa konjizierten (vgl. SPANHEIM 1696 z.St.; WRIGHT 1913, 412; BUZÁSI 2008, 269).
- 264 Das Kultbild des Azizos wurde bei Prozessionen dem des Helios vorangetragen (vgl. unten 40, 154B1f.). Helios wird gelegentlich mit zwei Fackeln auf der Schulter dargestellt (vgl. N. GLUECK, *Deities and Dolphins: The Story of the Nabataeans* [London 1966] 464); daher sind Monimos und Azizos auch mit Phosphoros und Hesperos aus dem Mithraskult und mit den beiden Fackelträgern des Mithras, Cautes und Cautopates, gleichgestellt worden (vgl. F. CUMONT, „Le culte de Mithra à Édesse“, *Revue Archéologique* 3,12 [1888] [95–98] 97; im Anschluss daran LACOMBRADÉ 1964, 128 Anm. 1; MARCONE in PRATO / MARCONE 1987, 315).
- 265 Vgl. Macrobius *Saturn.* I 19,1 und 7 (allerdings ohne Bezug auf Jamblich). Nach R. DUSAUD, „Notes de mythologie syrienne 2, Azizos et Monimos parèdres du dieu solaire“, *Revue Archéologique* (1903) 124–142 und DRIJVERS 1980, 168f. handelt es sich bei Azizos und Monimos um die beiden Aspekte der Venus als Morgen- bzw. Abendstern, die zum einen als eher kämpferisch, zum anderen als eher geleitend und bewahrend gedeutet worden seien und daher zur *interpretatio Graeca* als Ares und Hermes geführt hätten. J. TEIXIDOR, *The Pantheon of Palmyra. Études préliminaires aux religions orientales dans l’empire romain* 79 (Leiden 1979) 68f. und M. A. VAN DER SLUIJS, „Who Are the ‘Attendants of Helios’?“, *Journal of the American Oriental Society* 129 (2009) [169–177] 173–177 argumentieren hingegen dafür, dass mit Monimos der Planet Merkur und mit Azizos die Venus gemeint seien (u.a. mit Verweis auf die antike Astronomie, z.B. Ps.-Plat. *Epin.* 990B, wo Merkur und Venus als „Satelliten“ [τοὺς συνδρόμους], bzw. Cic. *Rep.* VI 17,17, wo sie als „Begleiter“ [*comites*] der Sonne bezeichnet werden, vgl. Macrobius *In Somn.* II 4,9).
- 266 Vgl. oben 7, 133C8f. und 12, 138B6f.
- 267 Vgl. oben 21, 143B3–5.
- 268 D.h. den Planeten.
- 269 Vgl. oben 26, 146C7–D5.
- 270 Die Lücke wurde gefüllt von Marcilius durch „der Natur die Zeugungskraft“ (τὸ γόνιμον τῆ φύσει, mit Bezug auf Parallelen in 33, 150B6 und 36, 151C7f.) und von Lacombrade durch „ihnen die Wohlordnung“ (αὐτοῖς τὴν εὐταξίαν) (vgl. NESSELRATH 2015 z.St.).
- 271 Vgl. oben 7, 134A6–B6; 24, 144D2–145B3; 30, 149A1–6.
- 272 Vgl. oben 21, 143B3–5 und unten 43, 156D6–157A2.
- 273 Das entspricht dem, was Jamblich „Weltenherrscher“ (κοσμοκράτορες) nennt, also diejenigen, „die die Elemente unter dem Mond verwalten“ (*Resp.* II 3, 53,15f. SAFFREY / SEGONDS); das sind offenbar Entitäten niedrigerer Ordnung, die zwischen den Heroen und den Seelen angesiedelt sind und im sublunaren Bereich dieselbe Rolle wie die Planeten am Himmel haben (SAFFREY / SEGONDS 2013, 53 Anm. 6). Julian deutet sie offenbar als noerische Götter, die im sublunaren Bereich die Elemente und die mit ihnen verbundenen Seelen lenken, z.B. Hera für die Luft (vgl. oben 11, 137B2–C1) oder der Löwe, die Ursache des Feuerelements (vgl. *In Matr.* 7, 167B6–8; BUZÁSI 2008, 277 mit Anm. 4). Zu den drei höheren Geschlechtern vgl. oben 24, 145C2–5 mit Anm. 187.
- 274 Nach den Göttern und höheren Geschlechtern, die Seelen oder auf Seelen bezogen sind, kommen die „geteilten“ Seelen, insbesondere die individuellen menschlichen Seelen (zu ihrer Charakterisierung vgl. auch oben Anm. 187). Die Güter, die ihnen Helios gewährt, spielen auf Tugendgrade an: Urteil und Gerechtigkeit bzw. Strafe gehören zum Gericht, das in moralpsychologischer Hinsicht auf die Ausbildung der ethischen bzw. politischen Tugenden hinwirken soll (vgl. 2. *Laus Const.* 30, 90B1–C2;

- 31, 90D6–91A5; SCHRAMM 2013, 349–352. 377–381), die Reinigung verweist auf die kathartischen Tugenden (vgl. *In Matr.* 4, 163A3–6; SCHRAMM 2013, 353).
- 275 Nach den Seelen wird als letztes Seiendes die Natur (aufgeteilt in die „ganze Natur“ und „geteilte Naturen“) besprochen. Nach Plotin ist die Natur „der unterste Teil der Seele“, ein „Nachbild“ bzw. eine „schwache Spur“ des Geistes ohne bewusste Aktivität, die allein das demiurgische Schaffen dessen, was sich von Geist und Seele schwach in ihr abgeprägt hat, an die unter ihr stehende körperliche und materielle Sphäre weitergibt (Plot. IV 4,13,2–25). Jamblich etabliert darüber hinaus die φύσις nach dem Einen, dem Geist und der Seele gleichsam als ‚vierte Hypostase‘, nämlich als „immanente Ursache der Welt, die auf immanente Weise die ganzen Ursachen des Werdens umfasst, welche die höheren Wesen und Ordnungen auf transzendente Weise in sich enthalten“ (φύσιν δὲ λέγω τὴν ἀχώριστον αἰτίαν τοῦ κόσμου καὶ ἀχώριστως περιέχουσιν τὰς ὅλας αἰτίας τῆς γενέσεως, ὅσα χωριστῶς αἰ κρείττονες οὐσίαι καὶ διακοσμήσεις συνειλήφασιν ἐν ἑαυταῖς, Iamblich. bei Stob. I 5,18, 81,8–12 WACHSMUTH; weiterführend hierzu TAORMINA in TAORMINA / PICCIONE 2010, 347–349 Anm. 31). Proklos übernimmt diesen φύσις-Begriff im Wesentlichen (vgl. Procl. *In Tim.* 1,10,16–21; 11,9–19 DIEHL; A. LERNOULD, „Nature in Proclus: From Irrational Immanent Principles to Goddess“, in: J. WILBERDING / C. HORN [Hg.], *Neoplatonism and the Philosophy of Nature* [Oxford 2012] 68–102; P. GOLITSIS, „Der Begriff der Physis bei den späten Neuplatonikern“, in: D. KOCH / I. MÄNNLEIN-ROBERT / N. WEIDTMANN [Hg.], *Platon und die Physis* [Tübingen 2019] 241–254).
- 276 Arist. *Phys.* II 2, 194b13. Vgl. oben 2, 131C3.
- 277 Das meint besonders die Wolken.
- 278 Die trockene und die feuchte Ausdünstung, vgl. Arist. *Meteor.* II 3, 357b24–26.
- 279 Vgl. Arist. *Meteor.* I 9, 346b20–347a1; Iul. *In Matr.* 12, 172A7–B3.
- 280 Das meint z.B. Erdbeben, die nach Aristoteles (*Meteor.* II 8, 365b21–23.366a3–5) ebenso auf die doppelten Ausdünstungen zurückgehen (BUZASI 2008, 281 mit Anm. 3; vgl. auch MASTROCINQUE 2011, 9 mit Anm. 211).
- 281 Hier wird allgemein die Abkünftigkeit aller Menschen von Helios formuliert (vgl. auch unten 43, 157A6f.), die Julian im autobiographischen Mustermýthos in *Contra Heraclium* (22, 229C2–230A3) speziell von sich selbst behauptet. Das bedeutet, dass Julians ‚Erwählung‘ durch Helios nicht auf seine Dynastie beschränkt ist und er damit keine theologische Legitimation seiner Herrschaft formulieren wollte, sondern dass er vielmehr eine universelle Verbindung des Menschen zu den traditionellen Gottheiten beweisen wollte (vgl. SCHRAMM 2013, 333 Anm. 91, siehe hierzu auch Ilinca Tanaseanu-Döbler in diesem Band S. 178 Anm. 44).
- 282 Ähnlich auch *In Matr.* 12, 172A5–C6 und 172D5–173A2 (mit Verweis auf die *Chaldäischen Orakel*); zum Ergebnis dieser Reinigung vgl. auch *In Matr.* 18, 178B2–C2; vgl. auch TANASEANU-DÖBLER 2013, 138f. Zu den Gaben eines erscheinenden Gottes vgl. auch Iamblich. *Resp.* II 6, 61,11–22 SAFFREY / SEGONDS (u.a. die „Tugend der Seele, die Reinheit des Geistes und die Hinaufführung [ἀναγωγὴ] von allem, was in uns ist, zu seinen Prinzipien“, d.h. der Gott lässt „alles durch Seele und Geist messen und das Licht der noetischen Harmonie aufleuchten“). Bei Proklos wird Helios auch das Epitheton „Hinaufführer“ (Ἀναγωγεὺς) beigelegt (*Hymn.* 1,34; *In Tim.* 1,34,20f. DIEHL; vgl. *In Tim.* 3,82,9–11 DIEHL; *Theol. Plat.* VI 12, 61,14–17 SAFFREY / WESTERINK; *Or. Chald. fr.* 190 DES PLACES); bei Julian werden die Strahlen der Sonne „hinaufführend“ (ἀναγωγός) genannt (z.B. *In Matr.* 12, 172A7; 172C5f.). Zum Aufstieg der Seele durch die Sonne und entsprechende theurgische Riten vgl. LEWY 1978, 184–200; G. SHAW, *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus* (University Park, Pennsylvania 1995) 216–228.
- 283 Das ὄχημα, der „Seelenwagen“ oder das Pneuma verbindet nach neuplatonischer Vorstellung Körper und Seele und ist ein aus feiner, ätherischer Materie bestehender Astralkörper, der zu Lebzeiten der Sitz des nicht-rationalen Seelenteils, also des

Wahrnehmungs- und Vorstellungsvermögens ist und nach dem Tode des Körpers als Träger der Seele überdauert. Für Jamblich ist das ὄχημα unsterblich, vom Äther und „lichtartig“ (ἀύγοειδές), da es vom göttlichen Licht erleuchtet wird, wodurch göttliche Bilder im menschlichen „Vorstellungsvermögen“ (φαντασία) ausgebildet werden (vgl. Iamblich *In Tim. fr.* 81 u. 84 DILLON; *Resp.* III 14, 99,8–12 SAFFREY / SEGONDS; DILLON 1973, 373–377. 379f.). Proklos (*In Tim.* 3,236,31–237,9 DIEHL; *Inst. theol.* 207–209) nimmt zwei ὄχηματα an, wobei das höhere „lichtartig“ (ἀύγοειδές) oder „sternenartig“ (ἀστροειδές), immateriell und unsterblich ist und das niedrigere „pneumatisch“ (πνευματικόν) ist, aus den vier Elementen, hauptsächlich aber aus Luft besteht und den Körper zwar kurze Zeit überlebt, aber durch die nach dem Tod im Hades vorgenommenen Reinigungen sich auflöst (vgl. auch Philop. *In Arist. An.* 17,19–18,33; DODDS 1963, 306f. 319f.). Allgemein zur Theorie des Seelenwagens im Neuplatonismus DODDS 1963, 313–321 und LEWY 1978, 178–184; zu Julian vgl. DE VITA 2011, 217–223.

- 284 Vgl. Plat. *Tim.* 47a1–b2.  
 285 Vgl. Plat. *Tim.* 39b2–c5; 47a1–7; auch Ps.-Plat. *Epin.* 977a4–b8.  
 286 An den in Anm. 285 aufgeführten *Timaios*-Stellen werden jeweils Tag und Nacht als erstes genannt, noch vor dem Umlauf der Sonne. Daher ist es unnötig, hier eine Lacuna anzunehmen, wie es vielfach getan wurde.  
 287 Vgl. Plat. *Leg.* II, 653c9–d5 und 665a3–6.  
 288 Vgl. oben 22, 144A4–B2.  
 289 Julian führt die Gesetze generell auf die Götter zurück, indem er das „Gesetz“ (νόμος) mit einer Anleihe aus Platons *Nomoi* (IV 713e3–714a8) als „Zu-“ bzw. „Verteilung des Geistes“ (νοῦ διανομή) bzw. in Anlehnung an Aristoteles' *Politik* (III 16, 1287a28–32) als „Geist ohne Streben“ (ἄνευ ὀρέξεως νοῦς) versteht (*Ep. Them.* 5, 258C4–D7; 7, 261B5–C2. D2–6) – ein Gesetzesbegriff, der auf Jamblich zurückgeht (vgl. hierzu SCHRAMM 2013, 288–296). Vor diesem Hintergrund und der Fokussierung des Apollon auf dessen Verwandtschaft mit Helios hinsichtlich der „geistigen Tätigkeit“ (νόησις) (vgl. oben 22, 144A2–4; 23, 144C3f.; 32, 149C7f.) erscheint es naheliegend, die religiösen und politischen Gesetze einer Stadt auf Apollon zurückzuführen (Beispiele für die ‚religiösen Gesetze‘ durch Orakelsprüche gibt Julian selbst oben 10, 135D7–136A3 und *In Matr.* 1, 159B3–7 [über die Aufnahme des Göttermutterkults in Athen und die Errichtung eines – teilweise auch politisch genutzten – Heiligtums ebenda]).  
 290 Während Julian unten (40, 154A2–5) auf die durch Livius und Vergil propagierte Abstammung der Römer von Aeneas und damit von Aphrodite rekurriert, so scheint er hier auf frühere Besiedlungen Italiens durch die Griechen anzuspielden (ähnlich in *Caes.* 25, 324A5f.), eine Idee, die sich bei Dionysios von Halikarnassos findet (z.B. mit vier griechischen Expedition nach Italien vor dem Trojanischen Krieg, vgl. *Ant. Rom.* I 9–44), angereichert um Aelius Aristides' Ansicht, dass erst Rom die Kunst des Herrschens erfunden und somit die zivilisatorischen Anfänge Athens dauerhaft befestigt habe (*Or.* 26, 51 u. 101, vgl. BOUFFARTIGUE 1992, 663f.).  
 291 Vgl. Dion. Hal. *Ant. Rom.* II 18–23 (wobei Romulus die moralisch fragwürdigen der griechischen Mythen nicht übernommen habe); Ael. Arist. *Or.* 26, 104f. KEIL. Julian erwähnt sowohl die religiösen Institutionen als auch die persönliche Haltung den Göttern gegenüber, und zwar mit dem Wort εὐπιστία, das erstmals bei Julian bezeugt ist (vgl. BUZÁSI 2008, 290 Anm. 5).  
 292 Das betont die spezielle Beziehung Roms zum Helios-Kult, die auch später besonders herausgestellt wird. Eine Konjektur in „ich erkannte“ (ἐγνων), wie von Pétau und Prato vorgeschlagen, ist daher unnötig.  
 293 Zu Asklepios vgl. oben 22, 144B2–4144BC mit Anm. 171 und 23, 144C7f.  
 294 Oben hat Julian Aphrodite und Athene bereits als Mitdemiurginnen des Helios charakterisiert (32, 149D3–150A4; 33, 150A8f.) und sie durch ihre Eigenschaft, den Men-

- schen und der Welt die „Vorsehung“ bzw. „Fürsorge“ (πρόνοια) zu vermitteln, miteinander verbunden (31, 149A8; 33, 150B6), was auch als theologische Erklärung ihrer gemeinsamen Verehrung zusammen mit Helios / Zeus in Rom dienen kann (vgl. unten 40, 153D4–6). Aus ihrer vorhersehenden, fürsorgenden Wirkung resultiert dann ihre Eigenschaft, „Beschützer“ der Menschen zu sein, nämlich durch Vermittlung der Tugenden. Dabei stehen sie für die Haupttugenden, Athene für „Einsicht“ (φρόνησις, νόησις, 31, 149B2–5 mit Anm. 240; 32, 149D1f.), also die auf den rationalen Seelenteil selbst bezogene Tugend, und Aphrodite für „Mäßigung“ (σωφροσύνη), die auf den nicht-rationalen Seelenteil bezogene Tugend. Denn das Prinzip, das Sexualität nur zur Fortpflanzung erlaubt und das auf Platon zurückgeht (*Symp.* 207c9–208b6; *Leg.* IV 721b7–d1; *Plot.* III 5,1,55–59; vgl. 10–14; 40–44), ist eine Konkretisierung des allgemeineren Gehalts der Mäßigung, die darin besteht, dass der rationale den nicht-rationalen Seelenteil beherrscht (vgl. *Porph. Sent.* 32, 23,9f. LAMBERZ; *Iambl. Vit. Pyth.* 187f.; *Iul. 2. Laus Const.* 28, 87D2–4; *Misop.* 9, 343A3–C2; *Damasc. In Phaed.* 1, 140 WESTERINK; SCHRAMM 2013, 80f. 349f.).
- 295 Die Himmelskörper oberhalb des Mondes haben kein eigenes Licht, sondern erhalten ihr Licht von der jenseits der Fixsternsphäre stehenden Sonnenscheibe (vgl. oben 28, 148A4–6) bzw. von der unkörperlichen Lichtquelle, die zu diesem ihrem „Sitz“ am Himmel ausstrahlt und so die Himmelskörper beleuchtet (vgl. oben 7, 134B2–6).
- 296 Das spielt auf das Homerzitat von Zeus als dem „Vater aller Menschen und Götter“ an, das oben (2, 131C2 mit Anm. 12) bereits bemüht wurde, nun nach der ausführlichen Erklärung der kosmologischen Dimension von Zeus / Helios-Vaterschaft allerdings deutlich geweitet wird.
- 297 Man kann hier an den Jupitertempel auf dem Kapitol (vgl. 1. *Laus Const.* 23, 29D4f.) denken, den wichtigsten Tempel Roms, der – neben Jupiter – Minerva und Juno gewidmet ist: Man würde also erwarten, dass Julian eher Juno bzw. Hera anstelle von Venus bzw. Aphrodite nennt; diese ist ihm aber wegen der von ihm behaupteten Abkunft Roms von Aeneas und dessen Abkunft von Aphrodite besonders wichtig (vgl. MAU 1907, 87 Anm. 7; WRIGHT 1913, 421 Anm. 2; LACOMBRADÉ 1964, 132 Anm. 2). Eine Substitution der Hera durch Aphrodite scheint Julian bereits oben 39, 153B3–5 vorzubereiten, wenn Aphrodite durch die Verbindung mit Athene „etwas domestiziert“ und Sexualität auf die „Produktion von Nachkommenschaft“ beschränkt werden soll (so Ilinca Tanaseanu-Döbler in ihrem Beitrag unten, S. 198). Versuche, eine gewisse Verwandtschaft von Hera und Aphrodite in Julians Theologie als Erklärung anzuführen (Buzási 2008, 297f.), die er allerdings in seinen erhaltenen Werken nirgendwo ausführt, sind nicht plausibel (Buzási vermutet Hera als Prinzip der Feuchtigkeit in der sublunaren Welt, analog der Nymphe im *Göttermutter-Hymnos*, was aber dort mit der Materie verbunden gedacht wird, 5, 165C8–D3); Hera ist vielmehr mit der Göttermutter als Prinzip des Lebens assoziiert und Aphrodite mit der Harmonie in den jeweiligen Welten und ihrer Relation zueinander (vgl. den Beitrag von Michael Schramm in diesem Band, S. 147 und 154–155). Vermutlich denkt Julian hier mit Jupiter und Minerva an zwei der drei Hauptgöttheiten des Jupitertempels und mit Venus bzw. Aphrodite an die Venus Erycina, die in einem dem Jupitertempel benachbarten, 215 v. Chr. geweihten Tempel verehrt wurde (so bereits von MAU 1907, 87 Anm. 7 vermutet). Daher ist auch nicht von einem gemeinsamen Heiligtum die Rede, sondern von einem ‚Zusammenwohnen‘, was sehr gut für die Nachbarschaft verschiedener Heiligtümer passen würde.
- 298 Gemeint sind der Apollon-Tempel auf dem Palatin, der am 19. März 363 verbrennen sollte (vgl. *Amm. Marc.* XXIII 3,3), und der 274 von Aurelian in der VII. Region Roms am Marsfeld errichtete Tempel für Sol Invictus (MAU 1907, 87 Anm. 8f.; MARCONE in PRATO / MARCONE 1987, 317).
- 299 Z.B. *Hom. Il.* II 820; V 247f. 311–313.

- 300 Vgl. oben 33, 150B4–C1.
- 301 Für Julian ist es kein Widerspruch, sowohl Helios als auch Romulus als „Gründer“ zu bezeichnen (vgl. oben 40, 153D4, freilich mit dem Wort ἀρχηγός, das Helios mehr als „Ursprungsgeber“ und „leitende Ursache“ betont), weil in neuplatonischer Perspektive zwar Romulus der Stadtgründer in der sichtbaren Welt ist, Helios allerdings in der noetisch-noerischen Welt (vgl. WEISS 1978, 130).
- 302 Vgl. Liv. I 4,6f.; Dion. Hal. *Ant. Rom.* I 79,6; Plut. *Rom.* 4,2 (mit der Verbindung zu Ares).
- 303 Vgl. oben 34, 150C6–D4.
- 304 Julian bezieht sich auf Macrobius (*Saturn.* I 17,39; vgl. BOUFFARTIGUE 1992, 335), der sagt, die ältesten Griechen hätten das Jahr λυκάβας genannt, weil es „durch den Wolf, d.h. durch die Sonne, ‚vorangegangen‘ und gemessen wird“ (τὸν ἀπὸ τοῦ λύκου, id est sole, βαίνόμενον καὶ μετρούμενον). Die tatsächliche Etymologie des Wortes ist unbekannt (vorgeschlagen worden sind u.a. \*λυκ- und βαίνω \*λυκα βάντα, vgl. A. HEUBECK / A. HOEKSTRA, *A Commentary on Homer's Odyssey. Vol. II: Books IX–XVI* (Oxford 1989) 204 zu Hom. *Od.* XIV 161, oder abgeleitet von einem Fest für Apollon Lykeios, vgl. J. RUSSO / M. FERNANDEZ-GALIANO / A. HEUBECK, *A Commentary on Homer's Odyssey, Vol. III: Books XVII–XXIV* (Oxford 1992) 91 zu Hom. *Od.* XIX 306). Andere in der Antike, etwa in den Homerscholien (z.B. *Schol. in Hom. Od.* XIV 161; Eusth. *In Od.* 2,68,18–22 STALLBAUM), zu findende Etymologien sind „im Schatten gehen“ (λυγαίως βαίνειν) oder „Wolfslauf“ für die Zeit, wo ‚die Wölfe laufen‘ (λύκουσ βαίνειν). Macrobius erklärt die Analogie zwischen dem Wolf und der Sonne mit Kleantes so, dass die Sonne mit ihren Strahlen die Feuchtigkeit ‚reißt‘ wie der Wolf das Vieh (*Saturn.* I 17,36 = *SVF* 1,541), oder mit einer in der oberägyptischen Stadt Lykopolis verbreiteten Deutung, wonach der Wolf „in der Art des Wolfs alles raubt und frisst und mit dem scharfen Blick seiner Augen die Dunkelheit der Nacht besiegt“ (I 17,40).
- 305 Vgl. Hom. *Od.* XIV 161; IX 306; Apoll. Rhod. I 198; 610; Heracl. *All.* 7,11; LACOMBRADÉ 1964, 133 z.St.
- 306 Die Herkunft des Verses kann nicht zugeordnet werden, vielleicht stammt er aus einem delphischen Hymnos (vgl. LACOMBRADÉ 1964, 133 Anm. 3; NESSELRATH 2015, 168 z.St.).
- 307 Vgl. Dion. Hal. *Ant. Rom.* I 77,1f.: Die jungfräuliche Vesta- bzw. Hestiapriesterin Ilia (= Rhea Silvia) sei, als sie heiliges Opferwasser in einem dem Mars geweihten Heiligtum holen wollte, dort vergewaltigt worden, entweder von einem ihrer Verehrer oder von Amulius, dem König von Alba Longa, wobei die meisten Schriftsteller daraus den Mythos gemacht hätten, dass dies eigentlich der „Geist der Gottheit, der der Ort geweiht war“ (τοῦ δαίμονος εἶδωλον, οὗ τὸ χωρίον ἦν), gewesen sei. Julian versteht dies offenbar teilweise wörtlich, teilweise neuplatonisch, insofern als es sich bei dem Vater des Körpers um einen δαίμων gehandelt habe, allerdings nicht Gott Ares selbst, sondern ein Dämon, dessen Charakter gewissermaßen ein „Abbild“ (das platonische Verständnis von εἶδωλον) von Ares ist, der wiederum ein „Beisitzer“ und „Vorläufer“ des Helios ist (vgl. oben 34, 150D2–4; 40, 154A8–B2), während der Vater der Seele ganz Helios ist (einen Einfluss christlicher Spekulation über die Inkarnation Christi vermutet hier MASTROCINQUE 2011, 73 Anm. 231; eine exegetische Lösung für das Leib-Seele-Problem bei divergentem Charakter des Körpers und der Seele hingegen BUZÁSI 2008, 305 Anm. 1). Mit dieser Lösung widerspricht Julian sowohl der römischen Tradition, in Mars den Vater des Romulus zu sehen, als auch der rationalistischen Erklärung, dafür einen Menschen anzunehmen (vgl. BOUFFARTIGUE 1992, 652f.). Zugleich hellenisiert er damit den Gründungsmythos Roms (vgl. WEISS 1978, 131f.).
- 308 Der Name des vergöttlichten Romulus (vgl. *Caes.* 2, 307B4f.), wobei Julian diesen Namen in seinem gesamten Werk nur einmal (nämlich an der zitierten Stelle) nennt,

- ansonsten aber und viel häufiger den Namen Quirinus verwendet (vgl. WEISS 1978, 131).
- 309 Gemeint ist eine Sonnenfinsternis (das wird unten durch die Formulierung „der Mond, unmittelbar unter Helios selbst stehend“ [154D4f.] klar).
- 310 Vgl. Plut. *Rom.* 12,2; 27,7f.; außerdem Dion. Hal. *Ant. Rom.* I 77,2; II 56,6f. (ansonsten wird nur von einer Verdunklung des Himmels durch Gewitterwolken bei Tod und Entrückung erzählt, z.B. Liv. I 16,1; Ov. *Fast.* II 493–496; *Met.* XIV 816f.). Insbesondere die Entrückung der Seele mit Hilfe eines Blitzes schreibt Julian auch Herakles zu (vgl. *CHer.* 14, 220A4–6); daher kann man schließen, dass Romulus-Quirinus analog zu Herakles gedeutet wird, der in der Kaiserzeit als König der ganzen Menschheit und Schutzherr des Kaisers angesehen wurde (z.B. Dio Chr. *Or.* 1,59; 83f.; Them. *Or.* 13,169b; Iul. *Ep. Them.* 1, 253C3–254A2; vgl. W. DERICHS, *Herakles. Vorbild des Herrschers in der Antike*, Diss. [Köln 1950] 50–52, 127). Ein geringer Unterschied scheint zwischen beiden allerdings in der Erschaffung ihres Körpers zu bestehen, der bei Herakles zu ganz außerordentlichen Leistungen fähig ist (vgl. *CHer.* 14, 219C3–D5) und als „göttlich und überaus rein“ bezeichnet wird (219D6), was seiner Zeugung durch Zeus entspricht (vgl. SCHRAMM 2013, 326 Anm. 75), während Romulus-Quirinus' Körper von einem Dämon geschaffen ist (vgl. oben 154C3–5 mit Anm. 307). Das entscheidende Kriterium – insbesondere für die Herrschaftslegitimation des römischen Kaisers – ist allerdings die vollständige Abkunft der Seele von Helios (vgl. 154C5f.), die auch dem römischen Kaiser ähnlich dem Herakles (vgl. *CHer.* 14, 220A3f.) eine soteriologische Funktion für die Welt zuweist.
- 311 Selene, also der Mond.
- 312 Eine ähnliche Funktion hat Athene auch bei Herakles (vgl. *CHer.* 14, 220A1–3).
- 313 Numa, der zweite König Roms, hat für Julian offensichtlich großes Identifikationspotential: Sehr philosophisch, moralisch vollkommen und stets in religiöser Verbindung zu den Göttern, sei er von Zeus als König Roms gesandt worden, um der Stadt nach den zahlreichen Kriegen der Anfangszeit Sicherheit zu geben, und so habe er die meisten Kultgesetze aufgestellt (*CGal. fr.* 42 MASARACCHIA; vgl. Plut. *Num.* 3,7; 4,1; 9–16; C. J. CLASSEN, „Julian und die Römer“, *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 26 [2002] [151–170] 160).
- 314 Vgl. Plut. *Num.* 9,5–8.
- 315 Vgl. Plut. *Num.* 18,1f.; Macrob. *Saturn.* I 13,3; zur Entwicklung des Sonnenkalenders in Ägypten und Rom vgl. M. P. NILSSON, „Sonnenreligion und Sonnenkalender“, *Archiv für Religionswissenschaft* 30 (1933) 141–173 (Nachdr. in: Ders., *Opuscula Selecta II* [Lund 1952] 462–504).
- 316 Mithras wird im Werk Julians nur hier und am Ende der *Caesares* (38, 336C3–7) erwähnt, dort allerdings zentral mit der Aussage, dass Hermes Julian gewährt habe, „den Vater Mithras zu erkennen“, und ihm dieser, wenn er dessen Gebote befolge, im Leben einen „sicheren Halt und Anker“ biete und im Tod ein „wohlmeinender Schutzgott“ sei (von dieser Aussage her gibt es auch eine Debatte über den Einfluss des Mithraismus auf den *Helios-Hymnos*: dafür plädieren ATHANASSIADI 1977, FAUTH 1995, 149–153 und MASTROCINQUE 2011, 4–18 passim, dagegen TURCAN 1975, 105–128 und SMITH 1995, 147–151). Jüngeren Datums sind die Zirkusfestspiele zu Ehren des Sol Invictus, die 274 in Rom durch Kaiser Aurelian eingeführt worden sind (vgl. SMITH 1995, 128; MASTROCINQUE 2011, 74) und zu denen auch der *Helios-Hymnos* verfasst worden ist. Mit der Einführung des Sol Invictus-Kults in Rom ist auch der Beginn der offiziellen römischen Verehrung des Mithras markiert, denn Mithras, Helios und Sol Invictus sind in der Spätantike nicht scharf voneinander getrennt worden, wie z.B. die Ikonographie zeigt (vgl. FAUTH 1995, 15–20; MASTROCINQUE 2011, 11f.).
- 317 In den verschiedenen antiken Kalendern wurde das Jahr häufig mit einer der beiden Sonnenwenden begonnen, weniger häufig mit der Frühjahrstagundnachtglei-



- che; die Herbsttagundnachtgleiche (zugleich Augustus' Geburtstag am 23. September) wurde erst ab der Kaiserzeit beliebt (vgl. C. TRÜMPY, *Untersuchungen zu den altgriechischen Monatsnamen und Monatsfolgen*. Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften, N.F. 98 [Heidelberg 1997] 1. 284). Mit der Frühjahrstagundnachtgleiche eröffnete das Jahr z.B. in Milet und Erythrai, mit der Sommersonnenwende in Athen, Samos, Lakonien, Teos und Delphi, mit der Herbsttagundnachtgleiche in Makedonien und im phthiotischen Theben, vielleicht auch in Ätolien, Smyrna, Ephesos, Epidauros und Priene, und mit der – bei Julian hier noch gar nicht erwähnten – Wintersonnenwende in Delos, Tauromenion, Euböa, Bötien, Keos und Paros (vgl. ebd., 283f.).
- 318 Diese Attribute schreibt Julian besonders Numa zu, dem er hier – indirekt – als zweites großes Werk neben der Einrichtung der Vestalinnen und ihrer Aufsicht über das ewige Feuer (vgl. oben 41, 154D8–155A5 mit Anm. 313) die Einführung des römischen Kalenders zuschreibt (ähnlich auch Plut. *Num.* 18,6 und Macrob. *Saturn.* I 13,3: Numa fügt dem Kalender des Romulus, der nur zehn Monate kannte und das Jahr im März beginnen ließ [vgl. Plut. *Num.* 19,2f.; Macrob. *Saturn.* I 12,3] die beiden Monate Januar und Februar und den Jahresbeginn am 1. Januar hinzu). Das Abstrahieren von der Nützlichkeit meint das Absehen von den Erfordernissen des Landbaus, an denen sich die früheren griechischen Eröffnungen des Jahres im Frühjahr, Sommer und Herbst nach Julian orientiert haben; denn der Winter ist ja für den Landbau denkbar ungeeignet. Trotz passagenweiser Hellenisierung der römischen Geschichte (vgl. oben 40, 154C1–6 mit Anm. 307 die Gründungssage Roms) streicht er wie hier immer wieder auch die römische Leistung im Vergleich zur griechischen heraus.
- 319 D.h. am 25. Dezember, an dem das Fest des Helios gefeiert wird, zu dem dieser *Helios-Hymnos* verfasst ist.
- 320 Das ist der Zeitpunkt der Wintersonnenwende (im Sternzeichen Steinbock), wo die Sonne tief am Himmel im Süden steht und von da an wieder höher am Himmel steigt. Die Wagenrennenmetapher zum Lauf der Sonne im Steinbock scheint in der Astronomie nicht unüblich gewesen zu sein (vgl. Ioh. Lyd. *Ost.* 58, 115,13–15 WACHSMUTH; BUZÁSI 2008, 316 Anm. 3).
- 321 Die Wintersonnenwende ist nach ptolemäischem Kalender am 22.12.
- 322 Hipparchos aus Nikaia (2. Jh. v. Chr.) hat u.a. ein Werk über die Präzession der Sonnenwenden und der Tagundnachtgleichen verfasst (vgl. Ptol. *Synt. Math.* 1,3, 12,21f. HEIBERG) und die Länge des Sonnenjahrs berechnet (ebd. 3,1, 207,20f. HEIBERG). Von Klaudios Ptolemaios (2. Jh. n. Chr.) stammen u.a. die „handlichen Tafeln“ (πρόχειροι κάβονες), auf deren Grundlage in der Spätantike gerne astronomische Berechnungen angestellt wurden (vielleicht spielt Julian auf dieses Werk mit dem Ausdruck κάβονες an, hier allerdings allgemeiner im Sinne von „Regeln“ zu verstehen).
- 323 Außer an dieser Stelle nirgendwo so gesagt. Aber da im Dezember die Saturnalien gefeiert wurden und oft statt *Saturnalia* einfach *December* gesagt wurde (M. P. NILSSON, „Saturnalia“, *RE* 2 A,1 [1921] [201–211] 210), ist wahrscheinlich auch angenommen worden, der Dezember sei nach Saturn bzw. seinem griechischen Äquivalent Kronos benannt (ähnlich wie der Januar und Februar nach den Göttern Ianus und Februus, der März nach Mars, der April nach Venus bzw. Aphrodite benannt sein sollen, vgl. Macrob. *Saturn.* I 12,5.8f.; I 13,3).
- 324 Das Geburtsfest des Sol Invictus, der *Natalis Invicti*, wurde am 25.12. mit 30 Zirkusrennen begangen (vgl. *Inscr. Ital.* 13,2, 261; F. BOLL, *Griechische Kalender* [Heidelberg 1910] 16 und 40f.), was vielleicht auf die Weihe des von Aurelian erbauten Sol-Tempels am 25.12.274 und den von Aurelian gestifteten agon Solis zurückgeht (vgl. Hieron. *Chron. ad ann.* 275). Ob und inwieweit das christliche Weihnachtsfest auf

- dieses Sol Invictus-Fest zurückgeht oder mit ihm parallel ist, dazu vgl. WALLRAFF 2001, 174–195.
- 325 Die Saturnalien begannen am 17. Dezember und dauerten in der Kaiserzeit sieben Tage (vgl. Macrobius *Saturn.* I 10,2f.; *Inscr. Ital.* 13,2, 235. 261; J. RÜPKE, *Kalender und Öffentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom.* Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 40 [Berlin / New York 1995] 388).
- 326 D.h. in Wort und liturgischer Tat.
- 327 Im Folgenden die kurze Zusammenfassung der wichtigsten Eigenschaften des Helios, die im Hymnos behandelt worden sind.
- 328 Der Äther (vgl. oben 15, 139C6–D1).
- 329 Das nimmt einerseits Julians besondere Beziehung zu Helios als dessen Gefolgsmann wieder auf (vgl. oben 1, 130B4f.), andererseits seine These, dass jede Seele, zumindest in ihrem rationalen Teil, letztlich von Helios stammt (vgl. oben 1, 130B1–4; 2, 131C3–5; 36, 151C5–7; 40, 154C1–6 [am Beispiel des Romulus]); BUZÁSI 2008, 330f.; SCHRAMM 2013, 333 Anm. 91. 335f.).
- 330 Vgl. oben 43, 156C5f.
- 331 Das markiert seinen Anspruch, als Kaiser zugleich ein aktiver *pontifex maximus*, d.h. ein selbst praktizierender „Priester und Prophet“ des Helios auf Erden zu sein (vgl. 2. *Laus Const.* 14, 68B7–C2; 30, 90A3f.; auch unten 44, 157D1–3; SCHRAMM 2013, 360f.).
- 332 Ob das der Wahrheit entspricht oder nur eine Selbststilisierung ist, die die Entprechung zur genannten dreifachen Demiurgie des Helios (d.h. sein demiurgisches Wirken im noerischen, im himmlischen und im sublunaren Bereich, vgl. BUZÁSI 2008, 335) sucht, lässt sich nicht mit letzter Sicherheit sagen (ähnliche Angaben zur Entstehungszeit finden sich auch in *CCyn.* 20, 203C5–7; *In Matr.* 19, 178D6f.). Bekannt ist, dass Julian für sein literarisches Werk nur wenig Zeit zur Verfügung hatte (vgl. NESSELRATH 2015, XXVII–XXIX). Zugleich ist ein solcher Hinweis auf die knappe Entstehungszeit eines Textes eine nicht unübliche rhetorische Strategie, um vorbeugend mögliche Mängel des Textes zu entschuldigen (vgl. J. KER, „Nocturnal Writers in Imperial Rome: The Culture of Lucubratio“, *Classical Philology* 99 [2004] 209–242).
- 333 Im Proöm der *Caesares* (1, 306A1–307A7), die zu den Saturnalien am 17. Dezember 362, also eine Woche vor dem *Helios-Hymnos*, geschrieben wurden, fungiert vermutlich Salustios als literatur- bzw. mythenkritischer Gesprächspartner Julians, der den vorgeblich zögernden Kaiser zum Vortrag seines Mythos ermuntert.
- 334 Zur Abhängigkeit des *Helios-Hymnos* von einem Werk – oder wie diese Stelle nahelegt – von mehreren Werken Jamblichs, die Julian gewissermaßen kompiliert und aus dem Gedächtnis reproduziert, vgl. auch oben 26, 146A3–5 mit Anm. 193 und 34, 150D1f.
- 335 Etwas Neues zu sagen, würde für Julian eine Abänderung und Verfälschung der von Jamblich eröffneten Wahrheit bedeuten, wie er generell die „Neuerung“ (καινοτομία) in theologischen und philosophischen Fragen ablehnt (vgl. oben Anm. 82 und 214) und damit dem Konservatismus des Jamblich folgt (vgl. SCHRAMM 2013, 115 Anm. 129).
- 336 Hes. *Op.* 336. Dieser Vers ist vielfach verwendet worden, zumeist zum Ausdruck der richtigen Einstellung beim Opfern (z.B. Xen. *Mem.* I 3,3, von Sokrates zitiert; Plut. *fr.* 47 SANDBACH; *Schol. in Hes. Op.* 336a PERTUSI; weitere bei BUZÁSI 2008, 343 Anm. 5).
- 337 Nach oben 43, 157A8–B6 und 44, 157C8–D3. Zehntausend Jahre sind nach Platons *Phaidros* (248e5–249a1) der Zeitraum vom Abstieg der Seele bis zu ihrer Rückkehr an ihren Ausgangsort, dem „überhimmlischen Ort“, da die Seele ursprünglich mit den Göttern zusammen war (vgl. auch Procl. *In Tim.* 1,147,14–16; 148,12f. DIEHL).



## *C. Essays*



# Solartheologie und Lichtmetaphysik im vorjulianischen Platonismus

Franco Ferrari\*

## 1. Einleitung

Dass Julian beim Abfassen seines *Hymnos auf König Helios* Anleihen bei der philosophischen und religiösen Tradition genommen hat, darauf weist er als Autor selbst wiederholt hin (vgl. z.B. 2, 131C–D). Neben dem Namen Platons, der manchmal erwähnt, manchmal ausdrücklich betont wird und aus dessen *Rep.* VI 508b12–c2 Julian nicht ganz wortgetreu zitiert (5, 133A), steht der von Jamblich, der, zumindest wenn man den Beteuerungen des Autors Glauben schenkt, die Hauptquelle der Kaiserrede darstellt (26, 146A; 34, 150D; 44, 157D–158A).<sup>1</sup> Es ist jedoch wahrscheinlich, dass auch andere Autoren, Texte oder – einfacher gesagt – Konzepte einen signifikanten Einfluss auf die Entstehung des julianischen Hymnos hatten, die entweder der platonischen Tradition angehören (mittel- und neuplatonisch) oder anderen philosophischen Strömungen (insbesondere dem Aristotelismus und dem Stoizismus) zuzuschreiben sind, oder sich auf den religiösen, rituellen und sogar politischen Kontext der ersten Jahrhunderte der Kaiserzeit beziehen.

Tatsächlich erscheinen Ideen der Solartheologie und der Lichtmetaphysik in zahlreichen Dokumenten, mit denen Julian in direkter oder indirekter Form in Kontakt gekommen sein muss. Er schöpfte aus einem Reservoir an Lehren und Strömungen, die Teil der philosophisch-religiösen κοινή der ersten Jahrhunderte der Kaiserzeit waren. Man denke zum Beispiel an die Rolle, die die Sonne im Bereich der stoischen Physik und Theologie gespielt hat und die der damalige Platonismus teilweise übernommen hatte. Sowohl bei Plotin als auch in einem Text wie den *Chaldäischen Orakeln*, der seit Jamblich einen enormen Einfluss auf den Platonismus ausübte, gewinnt die Metapher von Licht und Helligkeit im ersten Fall eine beträchtliche philosophische Bedeutung und im zweiten Fall eine religiös-kultische. Viele dieser Motive flossen wahrscheinlich im Werk Jamblichs zusammen, der, wie gesagt, wahrscheinlich die wichtigste Quelle von Julian darstellt.

---

\* Aus dem Italienischen übersetzt von Simone Seibert unter Mitwirkung von Michael Schramm.

<sup>1</sup> Vgl. BOUFFARTIGUE 1992, 331–359.

All das bedeutet, dass das Verständnis der Rede zumindest in Grundzügen Kenntnisse der wichtigsten theoretischen Elemente erfordert, die Julian manchmal nur in impliziter Form aufgreift oder voraussetzt.

## 2. Das Sonnengleichnis in Platons *Politeia*

Ohne Zweifel ist der Text, der, wenn auch nicht immer auf direktem Weg, den beträchtlichsten Einfluss auf Julian ausgeübt hat, die Passage im VI. Buch der *Politeia*, die den berühmten Vergleich des μέγιστον μάθημα, d.h. der Idee des Guten, in seiner Wirkung und Anordnung mit der Sonne enthält (506d8–509c10). Um es deutlich zu sagen, hängt, wie wir später sehen werden, die gesamte Reflexion des Platonismus über die Metaphysik, auf die Julian sich bezieht, von diesem berühmten platonischen Kapitel ab.

Da es sich um einen der komplexesten und kontroversesten Texte der gesamten antiken Philosophie handelt, ist es nicht möglich, hier eine umfassende Interpretation zu bieten, die alle darin enthaltenen Textfragen und theoretischen Implikationen angemessen darlegt. Für die Zwecke dieses Beitrags reicht es aus, einen generellen Grundriss des Gleichnisses vorzulegen und sich darauf zu beschränken, die Aufmerksamkeit auf die Elemente zu lenken, die sich zum Verständnis von Julians Gedankengang als nützlich erweisen.

Platon war nicht der erste, der auf Licht und Helligkeit zurückgriff, um die philosophische Bedeutung seiner Lehre klar zu machen.<sup>2</sup> Man denke an Parmenides, der in seinem Gedicht erklärt, „die Häuser der Nacht“ verlassen zu haben und von den „Töchtern der Sonne“ zum Licht geleitet worden zu sein (18 B 1,8–10 DK), womit er den Eintritt in den Bereich des Wissens und der Wahrheit symbolisiert.<sup>3</sup> Überlegungen über die Bedeutung des Lichts oder die Göttlichkeit der Sonne finden sich jedoch auch bei anderen archaischen Autoren, obwohl sie höchstwahrscheinlich strenggenommen nicht als echte Präfigurationen der sogenannten *Lichtmetaphysik* angesehen werden können.<sup>4</sup> Letztere entstand erst bei Platon, insbesondere im Rahmen seiner Ideenlehre, denn in diesem Zusammenhang gewinnen sowohl die Thematik der Helligkeit als auch die Abhängigkeit dieser Helligkeit von einem Prinzip, das in gewisser Weise mit der Sonne gleichgesetzt wird, eine grundlegende Bedeutung.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Ein Überblick zur Lichtsymbolik von der Archaik bis in die Kaiserzeit findet sich bei BULTMANN 1948.

<sup>3</sup> Zum Vorliegen einer „Sonnenkosmologie“ bei Parmenides vgl. G. CERRI, *Parmenide di Elea. Poema sulla natura* (Mailand 1999) 100–103 und 172–174.

<sup>4</sup> Siehe z.B. I. G. KALOGERAKOS, „Die Vorstellung von Licht und Dunkel bei einigen frühgriechischen Denkern. Ansätze der Lichtmetaphysik?“, *Prometheus* 22 (1996) 211–230.

<sup>5</sup> Zur Bedeutung der visuellen Komponente in der Ideenlehre im Zusammenhang mit der Helligkeitsthematik vgl. LUTHER 1965, bes. 481–484. Siehe auch BULTMANN 1948, 18–20,

In der Tat gibt es keinen Zweifel, dass Platon dadurch, dass er der Idee des Guten in der noetischen Sphäre eine Position und Wirkung analog derjenigen der Sonne in der sichtbaren Welt zugeschrieben hat, eine Vorstellung etabliert, die einen beeindruckenden Erfolg im philosophischen Denken der Griechen haben sollte und in die sich auch Julians *Hymnos auf König Helios* ohne weiteres einordnen lässt.<sup>6</sup> Dabei muss man präzisieren, dass Platons Vergleich der Sonne mit dem Guten nicht einfach eine Analogie, d.h. eine Entsprechung zwischen Verhältnissen und Funktionen, darstellt, sondern auch eine *Metapher*, da die Annäherung des Guten an die Sonne auch, und vielleicht sogar vor allem, eine philosophische Bedeutung besitzt, dadurch dass das Sein und die Erkenntnis wesentlich mit der Sphäre der Helligkeit verbunden sind.<sup>7</sup>

Der Rückgriff auf den Vergleich des Guten (oder der Idee des Guten) – Platon wechselt vom Neutrum τὸ ἀγαθόν zum Syntagma ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ – mit der Sonne im VI. Buch der *Politeia* wird von Sokrates anhand der Entscheidung gerechtfertigt, sich, zumindest in diesem Moment,<sup>8</sup> nicht direkt mit der Frage nach dem Wesen des Guten auseinanderzusetzen, sondern einen indirekten Ansatz zu wählen, der darin besteht, sich mit dem „Nachkommen des Guten“ (ἔγκομος τοῦ ἀγαθοῦ) zu befassen, d.h., eben mit der Sonne, die vom Guten als diesem selbst ähnlich erzeugt wurde (ἐγέννησεν) (VI 508b12–c2).<sup>9</sup> Eine solche Entscheidung basiert auf der Annahme, dass das Gute in der intelligiblen Welt eine ähnliche Position und eine ähnliche Funktion wie die Sonne in der sichtbaren Welt einnimmt.

Bevor er auf den Kern des Gleichnisses zu sprechen kommt, hält es Sokrates für angebracht, die traditionelle onto-epistemische Dichotomie zwi-

---

der auf das Vorhandensein einer visuellen Komponente in der Terminologie der Ideenlehre hinweist (ἰδέα / εἶδος).

<sup>6</sup> Für die Vorgeschichte, den philosophischen Gehalt und die Wirkungsgeschichte dieser Analogie ist nach wie vor BEIERWALTES 1957 grundlegend.

<sup>7</sup> Siehe z.B. die dazugehörigen Überlegungen bei M. DIXSAUT, *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes I* (Paris 2000) 126–131.

<sup>8</sup> Es gibt eine sehr umfangreiche Literatur zur Besonderheit und den Motiven für die Entscheidung von Sokrates. Erwähnt werden muss gewiss die von der „Tübinger Schule“ vorgeschlagene „esoterische“ Exegese, wonach die Entscheidung, das Wesen des Guten nicht schriftlich mitzuteilen, durch Gründe motiviert ist, die mit der platonischen Kommunikationstheorie zusammenhängen, die die Überlieferung von „Dingen von größerem Wert“ (τὰ τιμιώτερα) der Mündlichkeit überlässt, d.h. in Form von „ungeschriebenen Lehren“ (ἄγραφα δόγματα), vgl. z.B. T. A. SZLEZÁK, *Die Idee des Guten in Platons Politeia. Beobachtungen zu den mittleren Büchern* (Sankt Augustin 2003) 3–22. Eine andere Interpretation der „platonischen Zurückhaltung“ bietet R. FERBER, *Warum hat Platon die „Ungeschriebene Lehre“ nicht geschrieben?* (München 2007).

<sup>9</sup> Es bleibt die Frage, ob die „genealogische“ Verbindung zwischen dem Guten und der Sonne im wörtlichen Sinne zu verstehen ist, ob das Gute die Sonne tatsächlich oder in einem metaphorischen Sinne erzeugt. Zu dieser Frage vgl. LUTHER 1965, 491f. und F. CALABI, „Il sole e la sua luce“, in: VEGETTI 2003, [327–354] 334–336.



schen der intelligiblen Wirklichkeit, d.h. den Ideen, und der sichtbaren Wirklichkeit, d.h. den Phänomenen (die sogenannte *Zweiweltenlehre*) zu wiederholen. Innerhalb dieser Unterscheidung nimmt die Analogie zwischen dem Guten, dem die Vorherrschaft ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ zugewiesen wird, und der Sonne Gestalt an, die eine ähnliche Position innerhalb des sichtbaren Raumes, d.h. der geschaffenen Welt, einnimmt.<sup>10</sup>

Auf theoretischer Ebene ist der Rückgriff auf die Analogie dadurch motiviert, dass die außergewöhnliche Natur des Sehsinns festgestellt wird, der sich, einzigartig unter den Wahrnehmungsarten, notwendigerweise unter Beteiligung eines „dritten Wesens“ (γένος τρίτον) vollzieht, d.h. ein Zwischenfaktor zwischen der subjektiven Komponente, den Augen, und der objektiven Komponente, Farben und allgemein sichtbare Dinge. Dieser dritte Faktor, der eindeutig mit dem „Licht“ (φῶς) identifiziert werden kann, ermöglicht es den Augen, das visuelle Potenzial, über das sie verfügen, zu entfalten und die Dinge, die wahrgenommen werden sollen, zu erkennen. Platon definiert das Licht als ein „Band von höherem Wert“ (τιμιώτερον ζυγόν, VI 508a1–2), und weist ihm einen Ehrenstatus (μὴ ἄτιμον) zu, der von besonderer Relevanz ist.<sup>11</sup>

Der nächste Schritt besteht darin, der Sonne, θεὸς ἐν οὐρανῷ (VI 508a4), die Rolle als *Ursache* des Lichts zuzuschreiben. In der Folge ermöglicht die Sonne durch die Übertragung von Licht, das als „dritter Faktor“ zwischen den Augen und den Farben fungiert, die Aktualisierung der Wahrnehmung des Sehens und stellt somit die Wirkursache dar. Platon kann dieses Schema von der wahrnehmbaren Welt auf die noetische Sphäre übertragen, indem er feststellt, dass ὅτιπερ αὐτὸ [scil. τὸ ἀγαθόν] ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρὸς τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὄρατῷ πρὸς τε ὄψιν καὶ τὰ ὀρώμενα (Rep. VI 508b13–c2 = Iul. In Sol. 5, 133A; 24, 144D).<sup>12</sup>

Das platonische Gleichnis sieht folgende Parallelen vor: Die sichtbaren Objekte entsprechen auf noetischer Ebene intelligiblen Entitäten, d.h. Ideen, die Augen entsprechen der Seele oder ihrem rationalen Teil, d.h. dem Geist, die Sonne der Idee des Guten, wobei die Funktion des Lichts in der intelligiblen Sphäre die „Wahrheit und das Sein“ (ἀλήθειά τε

<sup>10</sup> Eine klare und nützliche Darstellung der Struktur des platonischen Sonnengleichnisses findet sich bei BALTES 1996, 324–326.

<sup>11</sup> Zur speziellen Bedeutung der mit dem Substantiv τιμή verbundenen Terminologie im Bereich der Prinzipienlehre und der Ontologie im Allgemeinen, vgl. T. A. SZLEZÁK, „Von der τιμή der Götter zu τιμιότης des Prinzips. Aristoteles und Platon über den Rang des Wissens und seiner Objekte“, in: F. GRAF (Hg.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert* (Stuttgart / Leipzig 1998) [420–444] 435–439.

<sup>12</sup> Es ist kaum erwähnenswert, wie Julian die Bedeutung der von ihm zitierten platonischen Passage signifikant ändert, da er den Status von ἐγκονος τοῦ ἀγαθοῦ nicht der wahrnehmbaren Sonne zuweist, wie es Platon getan hatte, sondern dem ἥλιος νοερός: vgl. DILLON 1998 / 1999, 110.

καὶ τὸ ὄν) übernehmen, die, wie es heißt, die Sachverhalte „beleuchten“ (καταλάμπει), auf die die Seele ihren kognitiven Blick richtet (VI 508d3–5).

Der erste Teil des Gleichnisses konzentriert sich auf die epistemologische Funktion des Guten. Die These, die Platon zu bekräftigen sucht, bezieht sich auf die Tatsache, dass die Idee des Guten mit Hilfe des *intelligiblen Lichts*, das in erster Linie durch die „Wahrheit“ (ἀλήθεια) repräsentiert wird – was hier im ontologischen (und nicht diskursiv-propositionalen) Sinne verstanden werden muss –<sup>13</sup> noetisches Wissen ermöglicht, d.h. das „Erkennen“ (νόησις) von Ideen. Platon erklärt, dass sowohl Wahrheit als auch „Wissen“ (ἐπιστήμη) dem Guten ähnlich sind, aber dass das Gute beiden immer noch überlegen ist und folglich in höherem Maße geehrt werden muss (VI 508e5–509a5).<sup>14</sup>

Die Struktur der von Platon angewandten Analogie geht offenbar von der Unterordnung des Lichts unter die Sonne und entsprechend der Wahrheit und des Seins unter das Gute aus. Die Sonne und das Gute sind „Ursache“ (αἰτία) jeweils des wahrnehmbaren und des intelligiblen Lichts, und als Ursache sind sie ihnen übergeordnet. Man muss jedoch darauf hinweisen, dass die Beziehung zwischen der Sonne und dem Licht einerseits und zwischen dem Guten und der Wahrheit andererseits im Text der *Politeia* komplexer umrissen ist, als es auf den ersten Blick erscheinen mag. Was Platon zum Beispiel in VI 508c9–d8 ausführt, gibt Anlass, die Wahrheit und das Sein dem Guten anzunähern, ja sie fast zu identifizieren. Nachdem er erklärt hat, dass die Sonne auf die Dinge „scheint“ (καταλάμπει), denen die Augen sich zuwenden, bezieht er dasselbe Wort nicht auf das Gute, wie man es bei einer starren Anwendung der vorgenommenen Entsprechungen erwarten würde, sondern auf die Wahrheit und das Sein. Auf diese Weise stellt Platon, auch ohne das Gute mit der Wahrheit und dem Sein zu identifizieren, eine sehr enge Beziehung zwischen diesen Begriffen her, die offenbar über den einfachen Kausalzusammenhang hinausgeht. Mit anderen Worten, so wie die Natur der Sonne eng mit der des sichtbaren Lichts verbunden ist, so scheint die des Guten nicht von der Dimension des intelligiblen Lichts (Wahrheit und Sein), d.h. der „ontologischen Helligkeit“,<sup>15</sup> trennbar zu sein. Eine Bestätigung in diesem Sinne könnte von den Aussagen Sokrates' im siebten Buch kommen, wo er bestätigt, dass das Gute τὸ

<sup>13</sup> Zur Möglichkeit, ἀλήθεια im ontologischen Sinne zu verstehen, d.h. als *Unverborgenheit*, jedoch nicht in der phänomenologischen Sichtweise nach Heidegger, siehe BEIERWALTES 1957, 70–73 und LUTHER 1965, 488f.

<sup>14</sup> Die beste Darstellung zum Thema der Wahrheit innerhalb des Sonnengleichnisses bietet J. SZAIF, *Platons Begriff der Wahrheit* (München<sup>3</sup>1998) 132–152.

<sup>15</sup> Zu diesem Problemkreis erlaube ich mir auf F. FERRARI, „L'idea del Bene: collocazione ontologica e funzione causale“, in: VEGETTI 2003, [287–325] 301–308 zu verweisen. Zur Identifikation der Idee des Guten mit der Wahrheit und dem Sein, die diese Passage offensichtlich beinhaltet, sind die Überlegungen von BALTES 1999, 356f. grundlegend.

φανότατον τοῦ ὄντος ist, „der hellste Aspekt des Seins“ (VII 518c8f.). Diese Entwicklung, das Prinzip der Wirklichkeit an die Dimension des Lichts und der Helligkeit anzunähern, ja sie fast gleichzusetzen, ist besonders bedeutsam, weil sie im weiteren Verlauf, wie wir sehen werden, von Plotin im Kontext eines Gedankengangs aufgegriffen wird, in der das Thema der Helligkeit des Prinzips eine relevante Rolle spielt.

Was die Beziehung zwischen dem Licht und der Sonne betrifft, muss eine weitere Präzisierung vorgenommen werden, deren philosophische Relevanz sich leicht erschließt. Es wurde dargelegt, dass im wahrnehmbaren Bereich dem Licht eine „dritte“ Position zwischen den Augen und den Dingen zugewiesen wird. Wenn diese Position auf die Ursache des Lichts übertragen würde, d.h. auf die Sonne, und aufgrund der Analogie zum Guten auch auf dieses, müsste man schließen, dass das höchste Prinzip der Wirklichkeit weder zur subjektiven noch zur objektiven Dimension gehört, sondern sich in einem dritten Bereich befindet, und genau genommen, wie Rafael Ferber ausführt, „ein Drittes zwischen Subjekt und Objekt“ darstellt, „das die intentionale Erkenntnis und die Wahrheit des Erkannten bedingt und ermöglicht.“ Nach Ferber, einem überzeugten Befürworter der „Drittheit“ des Prinzips, fungieren „beide [Sonne und Idee des Guten] als Drittes“.<sup>16</sup>

Es ist jedoch zu beachten, dass eine solche Interpretation das Ergebnis eines (geringfügigen) Verbiegens des Wortlauts des Textes ist, da Platon innerhalb des Gleichnisses die Bezeichnung τρίτον explizit nur dem Licht und nicht der Sonne zuweist, die es verursacht. Letztere gehört genau genommen zur Welt des Werdens, schon allein deshalb, weil sie vom Guten „gezeugt“ wird (VI 508c12–d2). Das bedeutet, dass die Hypothese, die Sonne und damit auch das Gute als „Drittes“ zwischen dem subjektiven und objektiven Bereich anzusiedeln, mit äußerster Vorsicht betrachtet werden muss, zumindest bei Platon. Anders verhält es sich bei Plotin, der offenbar die Bezeichnung des τρίτον, zumindest implizit, sogar auf das Prinzip der Wirklichkeit ausgedehnt hat.

Der letzte Teil des Vergleichs zwischen der Sonne und dem Guten bezieht sich auf die eigentlichen ontologischen Aspekte und enthält die berühmte Behauptung, dass das Gute „jenseits des Wesens“ (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, VI 509b1–9) liegt. Platon geht von Folgendem aus: Während die Sonne für die sichtbaren Dinge sorgt, außerdem für die Sichtbarkeit und auch für das „Werden“, das „Wachstum“ und die „Nahrung“ (γένεσις, αὔξη und τροφή), ohne jedoch mit dem Werden identisch zu sein, ist die Idee des Guten nicht nur für die noetischen Sachverhalte verantwortlich, die dem Wissen zugänglich sind, sondern vermittelt auch das eidetische „Sein“ (εἶναι) und das „Wesen“ (οὐσία), ohne aber mit dem Wesen iden-

<sup>16</sup> R. FERBER, *Platos Idee des Guten* (Sankt Augustin <sup>2</sup>1989) 57–60 (die beiden Zitate sind den Seiten 61 bzw. 57 entnommen).

tisch zu sein, da sie jenseits des Wesens steht und es an Erhabenheit und Vermögen übersteigt: οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρῶσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.<sup>17</sup> Eine solche nachdrückliche Erklärung weckt im Gesprächspartner von Sokrates, Glaukon, eine Reaktion des Staunens und vielleicht der amüsierten Ironie, in der jedoch die Figur des Apollon und der dämonisch-göttliche Bereich in Erinnerung gerufen werden (VI 509c1f.).

Die Interpretation dieser Passage, mit der das Sonnengleichnis endet, war unter den Kommentatoren immer umstritten, einige von ihnen neigen dazu, auf der Grundlage von Plotin und den Neuplatonikern eine klare und eindeutige Bestätigung der ontologischen Transzendenz des Guten zu erkennen,<sup>18</sup> andere dagegen sehen darin eine Art Übertreibung, anhand derer es nicht angebracht wäre, allzu feststehende Konsequenzen auf philosophischer Ebene abzuleiten.<sup>19</sup>

In diesem Zusammenhang ist anzumerken, dass Julians Position tatsächlich zwischen diesen Extremen zu schwanken scheint, da er eine *bewusst* mehrdeutige Haltung gegenüber der ontologischen Verortung des Prinzips der Wirklichkeit beibehält, wobei er abwechselt zwischen einer offensichtlich das Transzendente betonenden Terminologie (τὸ ἐπέκεινα τοῦ νοῦ und τὸ ἐν πρῶσβύτατον) und Formulierungen, die dagegen die Zugehörigkeit zum ontologischen Bereich auszudrücken scheinen (ιδέα τοῦ ὄντος, τὸ νοητὸν ξύμπαν usw.) (5, 132C–D).<sup>20</sup>

Dass der Sonne, dem sichtbaren Analogon zum Guten, ein göttlicher Zustand und außergewöhnlicher Rang zugeschrieben wird, kehrt auch im Höhlengleichnis wieder, das im VII. Buch der *Politeia* enthalten ist (514a1–517a6). Auch in diesem Fall geht die Vergöttlichung der Sonne mit einer besonderen Betonung der Motive Licht und Sichtbarkeit einher. Bereits in der Höhle spielt das vom Feuer erzeugte Licht, das die Sonne symbolisiert

<sup>17</sup> Zu einer analytischen Interpretation dieser berühmten Passage siehe A. NESCHKE-HENTSCHKE, „Platonexegese und Allgemeine Hermeneutik (mit einem Methodenbeispiel zu Platon, *Politeia* VI, 509b8–10: .... ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρῶσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος)“, in: M. ERLER / A. NESCHKE-HENTSCHKE (Hg.), *Argumenta in dialogos Platonis, Teil 2: Platoninterpretation und ihre Hermeneutik vom 19. bis 21. Jahrhundert* (Basel 2012) 1–40; ich verweise auch auf meinen Kommentar in F. FERRARI, *Platone: Il governo dei filosofi* (Repubblica VI) (Venedig 2014) 194–196.

<sup>18</sup> Ein Beispiel für diese Interpretation bietet J. HALFWASSEN, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin* (Stuttgart 1992) 220–264.

<sup>19</sup> Der konsequenteste Versuch, die Bedeutung dieser platonischen Aussage in Bezug auf die Transzendenz abzuschwächen, findet sich bei BALTES 1999, *passim*.

<sup>20</sup> Vgl. z.B. die interessante Hypothese von DE VITA 2013, 287–289, die Julians erstes Prinzip mit dem Seienden Einen bei Jamblich vergleicht und zeigt, wie Julian die Auswüchse der Transzendenzstufen in der metaphysischen Konzeption Jamblichs zu vermeiden beabsichtigte, der drei Stufen des Einen unterschied und ein gänzlich absolutes Eines an der Spitze seines Systems annahm. Siehe auch DE VITA 2011, 143–145, außerdem den Beitrag von Michael Schramm in diesem Band, S. 137.

(VII 517b3), eine wichtige Rolle und ist zumindest anfänglich ein Grund des Unbehagens für den befreiten Gefangenen, der Mühe hat, sich daran zu gewöhnen, nachdem er sein ganzes Leben mit der Betrachtung der Schatten verbracht hat. Mit Gewalt aus der Höhle geführt, wird er vom Licht der Sonne geblendet, an das er sich erst allmählich gewöhnen kann. Nachdem er seinen Blick jedoch zunächst auf die Reflexionen der Dinge gerichtet hat, dann auf die Dinge selbst (Tiere, Menschen, Dinge der Natur usw.) und anschließend auf die Sterne, gelingt es dem ehemaligen Gefangenen am Ende, die Sonne zu betrachten und zu verstehen, wie der Lauf der Jahreszeiten und die Abfolge der Jahre von ihr abhängen und wie sie die „Ursache“ (αἰτία) aller Dinge innerhalb und außerhalb der Höhle bildet (VII 516b8–c2; vgl. dazu Iul. *In Sol.* 27, 147D).

Der Weg des befreiten Gefangenen, der, nachdem er über die Dinge außerhalb der Höhle nachgedacht hat, zurückkehrt, um seine alten Gefährten zu unterrichten, ist gekennzeichnet durch den Übergang von der Dunkelheit zum Licht und umgekehrt (VII 518a1–b5). Die Helligkeit, die von der Sonne, d.h. vom Guten, herrührt (VII 517b7–c4), entspricht der Wahrheit des Seins und repräsentiert auch im Höhlengleichnis die Voraussetzung des Wissens.

Das Höhlengleichnis scheint daher den allgemeinen Entwurf des in Buch VI enthaltenen Sonnengleichnisses zu bestätigen, insbesondere a) die Zuweisung eines göttlichen Ranges an die Sonne, womit sie an die Spitze der sichtbaren Welt gestellt wird, und b) die Betonung der Bedeutung des Lichts, das das direkte Produkt der Kraft der Sonne – das sichtbare Analogon zur Idee des Guten – ist.

### 3. Plutarch und der Mittelplatonismus

Als Plutarch zwischen der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts und den ersten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts n. Chr. die *Moralia* schrieb, war die Vergöttlichung der Sonne, die oft mit Apollon identifiziert wurde, ein wichtiger Bestandteil der philosophischen und religiösen Kultur des Mittelmeerraums. Ein entscheidender Impuls in diese Richtung war sicherlich der Stoizismus, der mit Kleanthes und Poseidonios Motive der Sonnen- und Astraltheologie weiterentwickelte und zuspitzte, die bei Platon und in der Akademie vorhanden waren.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Für Kleanthes z.B. ist die Sonne das ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου oder das Zentrum der rationalen Energie des Universums (SVF 1,499). Auch Poseidonios hat der Sonne, deren Größe er ein Werk gewidmet hat, offensichtlich eine führende Rolle unter den Sternen zugewiesen (vgl. *frr.* 290a, 358b und 360 THEILER); zur Sonnentheologie des Poseidonios siehe die maßgebliche Monographie von K. REINHARDT, *Poseidonios* (München 1921) 205–207; zum Einfluss von Poseidonios auf die folgende platonische Tradition ist W. THEILER, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus* (Berlin / Zürich <sup>2</sup>1964) 90–93 bedeutsam. Zur stoischen

Die Haltung Plutarchs gegenüber ähnlichen Entwicklungen erweist sich jedoch als vorsichtig, wenn auch nicht ausgesprochen kritisch. Tatsächlich veranlasst ihn seine Kenntnis der platonischen Texte, verbunden mit der Anerkennung der sogenannten *Zweiweltenlehre*, die eine klare Trennung zwischen der intelligiblen und göttlichen Sphäre und der sichtbaren und sterblichen Sphäre vorsieht, sich von Positionen zu distanzieren, die eine solche Unterscheidung und die damit verbundene Zuweisung des ontologischen Primats an die intelligible Welt nicht anzuerkennen scheinen.

Ein bedeutendes Zeugnis findet sich im letzten Teil des Dialogs *De E apud Delphos*, in dem von einem Gespräch berichtet wird, dessen Ziel es ist, die Bedeutung des mysteriösen E zu ermitteln, das sich im Tempel des Apollon in Delphi befindet. Die letzte Rede, welche die von Plutarch vertretene Sichtweise darstellt, wird dort von dem platonischen Philosophen Ammonios gehalten, dem Lehrer Plutarchs. Für Ammonios spielt das E von Delphi bekanntlich auf die zweite Person Singular Präsens Indikativ des Verbs „sein“ an, „Du bist“ (εἶ), und bildet die Formel, mit der sich die Gläubigen, die den Tempel betreten, an den Gott wenden, um sich bewusst zu machen, dass nur ihm die ontologische Vollendung zukommt. Tatsächlich vollzieht Ammonios eine Art Identifikation zwischen dem platonischen Sein (τὸ ὄντως ὄν) und der Gottheit (ὁ θεός), zu der eine Form der zeitlosen Ewigkeit gehört (19–20, 393A–B).<sup>22</sup> Dem Gott kommt auch der Name Apollon zu, der auf die verneinte Vielheit anspielt (ἀ-πολλά), d.h. auf die Tatsache, dass er ein einziger ist oder mit dem Prinzip des Einen identifiziert wird.

Nach Ammonios sollte die Gleichsetzung der delphischen Gottheit mit dem platonischen Sein jedoch nicht Anlass geben, diesen θεός mit der Sonne zu identifizieren. Dies ist ein Fehler, der einigen, vielleicht unter dem Einfluss der stoischen Sonnentheologie, tatsächlich unterlaufen ist, vor dem man sich jedoch hüten muss, da die Sonne nur ein „Bild“ (εἰκόν) des wahren Gottes darstellt, das natürlich Verehrung verdient, aber als der eigentlichen Gottheit untergeordnet betrachtet werden muss (20–21, 393C–D).<sup>23</sup>

---

Astraltheologie und der Rolle, die die Sonne darin einnimmt vgl. auch D. BABUT, *Plutarque et le Stoïcisme* (Paris 1969) 441–463.

<sup>22</sup> Zur Beziehung zwischen dem Gott und dem Sein und zur sogenannten *communicatio idiomatum* (die Übertragung der Merkmale des platonischen Seins auf die delphische Gottheit) vgl. F. FERRARI, „Der Gott Plutarchs und der Gott Platons“, in: R. HIRSCH-LUIPOLD (Hg.), *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 54 (Berlin / New York 2005) [13–25] 14–16 und J. P. KENNEY, *Mystical Monotheism. A Study in Ancient Platonic Theology* (New York 1991) 48.

<sup>23</sup> Zum „platonischen“ Gebrauch, den Plutarch vom Begriff εἰκόν macht, dem er die Fähigkeit zuweist, eine tiefere Realität sinnlich wahrnehmbar zu repräsentieren oder darzustellen vgl. R. HIRSCH-LUIPOLD, *Plutarchs Denken in Bildern* (Tübingen 2002) 36–38.

Es ist wahrscheinlich, dass Plutarchs Ablehnung, den Gott mit der Sonne zu identifizieren, eine Erklärung findet gerade im Verweis auf die Analogie, die von Platon im VI. Buch der *Politeia* angestellt worden und dann im Höhlengleichnis im VII. Buch enthalten ist: In beiden Fällen wird, wie wir gesehen haben, zwischen der Sonne und dem Guten, d.h. dem Prinzip, eine Analogie hinsichtlich Funktion und Position hergestellt, aber die beiden Entitäten sind grundsätzlich verschieden, da sie zu zwei verschiedenen ontologischen Bereichen gehören.<sup>24</sup>

Auch in anderen Schriften scheint Plutarch eine kritische Haltung gegenüber der Vergöttlichung der Sonne einzunehmen. In *De defectu oraculorum* beispielsweise erlaubt es der Rückgriff auf die *καλή καὶ σοφὴ ἀναλογία*, d.h. die in der *Politeia* enthaltene Analogie zwischen dem Guten und der Sonne, Lamprias, dem Gesprächsführer von Plutarch, die Identifizierung der Sonne mit Apollon abzulehnen, denn gerade die Sonne ist *ἔκγονος καὶ τόκος*, „Abkömmling und Sprössling“ des Guten und gehört zum Bereich des Werdens. Während die Sonne die visuelle Fähigkeit, d.h. die sinnliche Wahrnehmung, stimuliert und aktiviert, arbeitet Apollon auf analoge Weise mit der Seele und macht das Phänomen der Mantik möglich (42, 433D–E = Baust. 107.1 Dörrie / Baltes).<sup>25</sup>

Auch in *De Pythiae oraculis* vertritt Plutarch eine ähnliche Position: Eine der Figuren des Dialogs, Philinos, diskutiert mit dem Stoiker Serapion und kommt zu dem Ergebnis, dass die Sonne nicht nur nicht mit Apollon identisch ist, sondern sogar das Risiko mit sich bringt, keine Kenntnis der Gottheit zu erlangen (*ἀγνοεῖν*), weil sie das Denken vom Sein abwendet und auf die Erscheinung, das heißt die phänomenale Welt, lenkt (12, 400D).

Komplexer präsentiert sich das Bild in dem von Sylla erzählten Schlussmythos von *De facie in orbe lunae*. Aber auch in diesem Fall repräsentiert die Sonne nicht das Prinzip der Wirklichkeit, sondern verweist auf eine Hierarchie höherer, zweifellos intelligibler Entitäten, an deren Spitze freilich das Gute und / oder das Schöne des *Symposion* steht.<sup>26</sup>

Bekanntlich beschreibt Sylla den Ablösungsprozess nach dem ersten und zweiten Tod, d.h. die Trennung der Seele vom Körper und die des Geistes von der Seele (28, 943A–30, 945E). Nach Sylla ergibt sich die physische und metaphysische Struktur des Individuums durch die Zusammensetzung aus drei Elementen, dem Körper, der von der Erde genommen ist, der Seele, die im Mond ihren Ursprung hat, und dem Geist, der von der

<sup>24</sup> Vgl. H. OBSIEGER, *Plutarch. De E apud Delphos. Über das Epsilon am Apolltempel in Delphi* (Stuttgart 2013) 355.

<sup>25</sup> Ein guter Kommentar zu dieser Passage von Plutarch findet sich bei A. RESCIGNO, *Plutarcho. L'eclissi degli oracoli*. *Corpus Plutarchi Moraliu* 19 (Neapel 1995) 453, und insbesondere bei BALTES 1996, 326–328.

<sup>26</sup> Die beste Untersuchung der Bedeutung des philosophischen Mythos in *De facie* findet sich bei P. L. DONINI, „Il *De facie* di Plutarco e la teologia medioplatonica“, in: S. GERSH / C. KANNENGIESSER (Hg.), *Platonism in late Antiquity* (Notre Dame 1992) 103–113.

Sonne stammt. Sylla vertritt die Vorstellung, dass der „erste Tod“ darin besteht, dass sich die Seele vom Körper löst und zum Mond wandert. Der „zweite Tod“ sorgt dann für die Trennung des Geistes von der Seele und dessen Hinwendung zur Sonne. Tatsächlich findet diese zweite Trennung statt „durch das Verlangen nach dem Bild, das um die Sonne ist, durch welches das Begehrenswerte, Schöne, Göttliche und Gesegnete aufscheint, nach dem jede Natur, jede auf unterschiedliche Weise, strebt“ (δ' ἔρωτι τῆς περὶ τὸν ἥλιον εἰκόνοσ, δί ἧς ἐπιλάμπει τὸ ἐφετὸν καὶ καλὸν καὶ θεῖον καὶ μακάριον, οὗ πᾶσα φύσις, ἄλλη δ' ἄλλως ὀρέγεται, 944E).<sup>27</sup>

Der Wortlaut des Textes scheint nicht definitiv zu klären, ob das „Bild“ (εἰκόν), von dem gesprochen wird, die Sonne selbst oder etwas (Intelligibles) ist, das sich in der Sonne befindet. Der Umstand, dass das Subjekt, das nach diesem Bild trachtet, geistig ist, sollte jedoch wesentliche Hilfe leisten, um diesen Zweifel zu klären und damit den Vorbehalt aufzulösen: Tatsächlich kann der Geist nicht nach etwas Wahrnehmbaren wie der Sonne streben, sondern muss sich auf eine intelligible Wirklichkeit richten, die wiederum ein Bild von etwas Übergeordnetem und Göttlichem darstellt, das mit nichts anderem identifiziert werden kann als mit dem höchsten Prinzip der Wirklichkeit. Die Terminologie, derer Plutarch sich bedient, um dieses Prinzip zu beschreiben (τὸ ἐφετὸν καὶ καλὸν καὶ θεῖον καὶ μακάριον), zusammen mit der Vorstellung einer allgemeinen Hinwendung der Natur auf eben dieses, führt uns zu der Hypothese, dass im höchsten Objekt des Verlangens die Merkmale der Idee des Guten und der Idee des Schönen Platons und von Aristoteles' erstem unbewegten Bewegter zusammenfließen.<sup>28</sup>

Ein interessanter Aspekt des von Sylla erzählten Mythos ist die Tatsache, dass er eine Hierarchie von Entitäten zu präfigurieren scheint, an deren Spitze ein intelligibles und göttliches Prinzip steht, das mit dem Guten und dem Schönen (und wahrscheinlich mit dem unbewegten Bewegter des Aristoteles) identisch ist, und an deren Basis die Sonne ist, aber es scheint in mittlerer Position eine intelligible Wirklichkeit zu geben, die als Bild des

<sup>27</sup> Vgl. den Kommentar von P. L. DONINI, *Plutarco. Il volto della luna*. Corpus Plutarchi Moraliū 48 (Neapel 2011) 358–360. Siehe auch G. ROSKAM, „Apollon est-il vraiment le dieu du soleil? La théorie plutarquenne des symboles, appliquée à un cas concret“, in: J. BOULOGNE / M. BROZE / L. COULOUBARITIS (Hg.), *Le platonisme des premiers siècles de notre ère* (Bruxelles 2006) 171–190.

<sup>28</sup> Plutarch scheint mit anderen mittelplatonischen Autoren die Tendenz zu teilen, Platons Idee des Guten Aristoteles' erstem unbewegten Bewegter anzunähern. Im Gegensatz zu den zeitgenössischen Platonikern weist er es jedoch zurück, diesem Prinzip das reflektierende Denken zuzuschreiben, d.h. die νόησις νοήσεως: vgl. F. FERRARI, „Provvidenza platonica o autocontemplazione aristotelica: la scelta di Plutarco“, in: L. VAN DER STOCKT / F. TITCHENER / H. G. INGENKAMP / A. PÉREZ JIMÉNEZ (Hg.), *Gods, Daimones, Rituals, Myths and History of Religions in Plutarch's Works. Studies devoted to Professor Frederick E. Brenk* (Logan/UT 2010) 177–192.



Prinzips fungiert nach einem Muster, das dem in Julians *Hymnos auf König Helios* sehr ähnlich ist.

Aufgrund der genannten Texte lässt sich also sagen, dass bei Plutarch die Wiederaufnahme einiger Elemente der Solartheologie innerhalb des von Platon festgelegten theoretischen Rahmens erfolgt. Tatsächlich zeigt er sich immer äußerst achtsam, jeden Versuch zurückzuweisen, die Sonne mit Apollon und generell mit der göttlichen Sphäre zu identifizieren. Dies hängt zweifellos damit zusammen, dass er stets den Text des VI. Buches der *Politeia* deutlich vor Augen hat, in dem eine klare und eindeutige Trennung zwischen der wahrnehmbaren Sphäre, in der die Sonne das Höchste repräsentiert, und der intelligiblen Sphäre besteht, die von den Ideen, dem Guten und der Gesamtheit der göttlichen Prinzipien der Wirklichkeit eingenommen wird. Dieses Schema wird im Mythos von *De facie* durch die Bezugnahme auf eine Zwischeneinheit bereichert, die sich in der Sonne befindet, aber ein intelligibles Bild des höchsten Prinzips darstellt.

Auf das Sonnengleichnis wird auch im *Didaskalikos* von Alkinoos zurückgegriffen, einem handbuchartigen Grundriss der platonischen Philosophie aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. Die beiden Erwähnungen finden sich in Kapitel 10, das sich mit Gott beschäftigt, der zusammen mit der Welt der Ideen und der Materie die berühmte *Dreiprinzipienlehre* bildet.

Der erste Hinweis findet sich in der Darstellung einer ontologischen Hierarchie, die eine Abfolge von vier Bedingungen vorsieht, denen drei Entitäten entsprechen: die (Welt-)Seele, der „potentielle Geist“ (νοῦς ἐν δυνάμει), der „verwirklichte Geist“ (νοῦς κατ'ἐνέργειαν) und die Ursache für den Übergang vom potentiellen zum verwirklichten Geist (des Himmels) (*Didasc.* 164,18–27 = Baust. 188.1 Dörrie / Baltes).<sup>29</sup> Dieses letzte Prinzip, das sich als transzendenter, nicht-demiurgischer Geist charakterisieren lässt, repräsentiert für Alkinoos den ersten Gott. Von ihm wird gesagt, dass er auf den Geist des Himmels einwirkt, „wie auch die Sonne [wirkt] auf das Sehen, wenn es zu ihr hinblickt, und wie das Erstrebte, während es unbewegt ist, das Streben bewegt“ (ὡς καὶ ὁ ἥλιος εἰς τὴν ὄρασιν, ὅταν αὐτῷ προσβλέπη, καὶ ὡς τὸ ὄρεκτὸν κινεῖ τὴν ὄρεξιν ἀκίνητον ὑπάρχον, 164,24–26; Übers. Summerell / Zimmer).

Der Bezug zur Sonne und ihrer Funktion als Beweger des Sehens spielt eine wichtige Rolle in Alkinoos' Theologie, die in Anspielung auf das berühmte platonische Gleichnis die Wirkung des ersten Prinzips mit der der Sonne und der des unbewegten Objekts des Strebens gleichsetzt. Dies ist ein weiteres Beispiel für die Aufnahme aristotelischer Motive innerhalb der Theologie des Platonismus.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Vgl. den Kommentar *ad loc.* in DÖRRIE / BALTES / PIETSCH 2008, 323–341. Siehe auch F. FERRARI, „Metafisica e teologia nel medioplatonismo“, *Rivista di Storia della Filosofia* 70 (2015) [321–337] 330f.

<sup>30</sup> Vgl. DILLON 1993, 102f.

Alkinoos erwähnt dann das Sonnengleichnis ein zweites Mal als Beispiel für die Erkenntnis des Prinzips, d.h. des ersten Gottes, κατὰ ἀναλογία (165,20–26 = Baust. 107.2 Dörrie / Baltes).<sup>31</sup> Alkinoos beschreibt bekanntlich drei Wege, die zur Erkenntnis Gottes führen können: Es sind dies die *via negationis*, d.h. die Methode der Subtraktion, die *via analogiae* und die *via eminentiae*, die darin besteht, dass Gott in höchstem Maße oder in eminenter Weise der Besitz der Schönheit und der Güte zugeschrieben wird, die im Kosmos zu finden sind (in der Seele, in menschlichen Taten und in Gesetzen).

Der Fall der *via analogiae* wird durch das in der *Politeia* benutzte Bild der Sonne veranschaulicht. Alkinoos erklärt, dass die gleiche Beziehung, die die Sonne mit der Sehkraft und den sichtbaren Objekten verbindet – die Sonne ist zwar nicht mit der Sehkraft identisch, verleiht jedoch ihr und den Objekten, die gesehen werden, die Fähigkeit zu sehen – auch im Fall der Beziehung zwischen dem ersten Geist, d.h. dem ersten Gott, und der Denkkraft der Seele und den denkbaren, d.h. „intelligiblen Dingen“ (τὰ νοούμενα) gültig ist: Der Geist ist nicht identisch mit der „Dennkraft“ (νόησις), sondern wirkt derart, dass „die Wahrheit ans Licht kommt“ (φωτίζων τὴν ἀλήθειαν), damit die Seele sich des Geistes bedient und damit die intelligiblen Dinge gedacht, d.h. erkannt werden.

Die mittelplatonischen Autoren scheinen somit die Funktion der Sonne nur im Rahmen der von Platon im VI. Buch der *Politeia* aufgestellten Analogie zu verwenden.<sup>32</sup> Eine teilweise Ausnahme von dieser Entwicklung findet sich vielleicht bei Philon von Alexandria, der dem Lichtmotiv ein gewisses Gewicht zu geben scheint. In *De migratione Abrahami* setzt er die „Weisheit“ (σοφία) mit dem ursprünglichen Licht Gottes gleich, von dem die Sonne nur eine Nachahmung und ein Abbild ist (αὕτη [scil.: σοφία] θεοῦ τὸ ἀρχέτυπον φέγγος, οὗ μίμημα καὶ εἰκὼν ἥλιος, *Migr.* 40). Auf diese Weise schreibt Philon Gott einen Zustand absoluter Helligkeit zu, der der Natur der Sonne überlegen ist. Mit dem Anführen dieses Motivs nimmt er eine Entwicklung vorweg, die von Plotin aufgegriffen und verstärkt werden sollte.

In *De opificio mundi*, das den Text der Genesis kommentiert, spricht Philon von der Erzeugung eines „unsichtbaren und intelligiblen Lichts“ (τὸ δὲ ἀόρατον καὶ νοητὸν φῶς), einem Bild des göttlichen *logos* und Hinweis auf die Existenz eines „Sterns, der sich über dem Himmel befindet“ (καὶ ἔστιν ὑπερουράνιος ἀστήρ) und die „Quelle der wahrnehmbaren Sterne“ bildet (πηγὴ τῶν αἰσθητῶν ἀστέρων). Dessen Bedeutung ist so groß, dass

<sup>31</sup> Vgl. DILLON 1993, 109–111 und vor allem BALTES 1996, 328f.

<sup>32</sup> Erwähnenswert ist auch die Betrachtung bei Kelsos (*apud* Orig. *CCels.* VII 45 = Baust. 107.3 DÖRRIE / BALTES), der ein vollständiges Bild aller analogen Verhältnisse zeigt, die sich aus der in der *Politeia* enthaltenen Exposition ergeben. Siehe den Kommentar von BALTES 1996, 329–332.

man ihn die „totale Helligkeit“ (παναύγεια) nennen könnte, da die Sonne, der Mond, die anderen Planeten und die Sterne ihre Leuchtkraft daraus ziehen (30–31).

Die Idee eines metakosmischen Sterns, von dem die Helligkeit der Sonne und anderer Himmelskörper abhängt (und der seinerseits auf Gott oder dessen *logos* zurückgeht), scheint, wenn auch in einem ganz anderen Kontext, d.h. unabhängig von den jamblicheischen Hierarchien, Julians Konzeption bezüglich der Verortung und Funktion von König Helios vorwegzunehmen. Sowohl bei Philon als auch bei Julian gibt es die Vorstellung, dass die Sonne nicht die höchste Lichtquelle bildet. Diese ist nicht körperlich, sondern rein und intelligibel und leitet sich somit aus einem intelligiblen oder geistigen Prinzip ab (*In Sol.* 7, 134A).<sup>33</sup> Schließlich lässt sich, was Philon angeht, hinzufügen, dass er bezüglich der Thematik des Lichts und der Helligkeit Gottes von einer Konzeption ausgeht, die zu der These führt, dass Gott gerade wegen der (blendenden) Helligkeit, die er ausstrahlt, nicht erkennbar ist.<sup>34</sup>

#### 4. Das metaphysische und das rituelle Licht in den *Chaldäischen Orakeln*

Das Vorliegen von Analogien und Ähnlichkeiten zwischen Julians metaphysisch-religiösem Denken, insbesondere in der Rede *Auf König Helios*, und den *Chaldäischen Orakeln* wurde von der Forschung herausgearbeitet und lässt sich mit gutem Grund nicht von der Hand weisen.<sup>35</sup> In der Tat kann man mit Sicherheit sagen, dass die *Chaldäischen Orakel* zu den Texten gehören, die Julians philosophisches und religiöses Denken maßgeblich beeinflusst haben, obwohl es sehr wahrscheinlich ist, dass dem Kaiser der Inhalt der Sammlung nur indirekt durch Jamblich vermittelt wurde.

Die Schriften, in denen sich der Einfluss der *Chaldäischen Orakel* auf Julian am deutlichsten zeigt, sind freilich der *Hymnos auf die Göttermutter* und die Streitschrift *Gegen den Kyniker Herakleios*, in denen Julian erkennen lässt, dass er manche Aspekte der chaldäischen Theurgie kennt und ihnen auch in weiten Teilen zustimmend gegenübersteht.<sup>36</sup> Wie gesagt, scheint Julian auch im *Hymnos auf König Helios* direkt oder mittelbar theoretische

<sup>33</sup> Vgl. auch *In Sol.* 28, 148A mit Anm. 224 zur Übersetzung.

<sup>34</sup> Zu einer eingehenden Diskussion des Zusammenhangs zwischen Helligkeit und Unerkennbarkeit Gottes bei Philon vgl. F. CALABI, *God's Acting, Man's Acting. Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria* (Leiden / Boston 2008) 60–69.

<sup>35</sup> Vgl. besonders PENATI BERNARDINI 1983. Siehe auch LECERF 2014 und DE VITA 2011, 102f. und *passim*.

<sup>36</sup> Zu den Motiven in Julians Denken, die sich auf die Theurgie in den *Chaldäischen Orakeln* zurückführen lassen, vgl. C. VAN LIEFFERINGE, *La Théurgie. Des Oracles Chaldaïques à Proclus* (Liège 1999) 224–243; TANASEANU-DÖBLER 2013, 136–148.

Motive aufzugreifen, die in den *Chaldäischen Orakeln* vorliegen. In der Tat knüpfen einige entscheidende Aspekte des in der Rede enthaltenen metaphysischen Denkens an zentrale Themen an, die in der Orakelsammlung entwickelt werden. Ich meine damit insbesondere: 1. die allgemeine Anlage der Ontologie, die die Merkmale eines dynamischen Monismus trägt, in dem ein absolutes Prinzip (das gleichzeitig „einfach“ und „untergliedert“ ist) eine Reihe von noetischen Ordnungen erzeugt, die als Emanationen und Manifestationen des Prinzips selbst beschrieben werden und die die Aufgabe erfüllen, dem Kosmos das Vermögen des Ursprungs zu vermitteln; 2. die Annahme eines Prinzips mit einer „feurigen“ und leuchtenden Natur (πῦρ ἐπέκεινα τὸ πρῶτον: *Chald. Or. fr.* 5 des Places; siehe auch *frr.* 2; 3; 6; 10 usw.), die sich auch durch die Übertragung eines immateriellen Lichts auf das Universum manifestiert;<sup>37</sup> 3. die Hypostasierung einer zentralen vermittelnden Entität des ursprünglichen Vermögens, das ist bei Julian der König Helios, in den *Chaldäischen Orakeln* einerseits der „zweite Geist“, der auch demiurgische Funktion besitzt (*fr.* 7 des Places), andererseits der göttliche Αἰὼν, der als „vom Vater erzeugtes Licht“ definiert wird (πατρογενὲς φάος: *fr.* 49 des Places); 4. die Bedeutung, die dem „Zusammenhalt“ (συνοχή) des Universums beigemessen wird, der durch eine Reihe von Zwischenentitäten, den Emanationen des absoluten Wesens, gewährleistet ist; 5. die Einteilung des Universums in drei „Sphären“ oder „Ordnungen“ (κόσμοι), das sind in den *Chaldäischen Orakeln* der κόσμος ἐμπύριος, d.h. die intelligible Region, in der sich das väterliche Prinzip befindet, der von den Sternen besetzte κόσμος αἰθέριος und der κόσμος ὑλαῖος, die sublunare Welt, in der sich die Erde befindet, während bei Julian die jamblicheische Dreigliederung in die noetische, die noerische und die wahrnehmbare, materielle Welt annimmt; und schließlich 6. die allgemeine Wertschätzung der Lichtkomponente, die in den *Chaldäischen Orakeln* im rituellen Kontext eine besondere Relevanz erhält.<sup>38</sup>

Da der vorliegende Beitrag das Ziel hat, die Quellen und die Vorgeschichte des im *Hymnos auf König Helios* dargelegten oder implizierten philosophischen Konzepts zu untersuchen, insbesondere in Bezug auf die Sonnentheologie und die Lichtmetaphysik, sind es vor allem diese Aspek-

<sup>37</sup> Zur „kontinuierliche[n] Ausfaltung der Welt“ als Werk dieses Prinzips bei Julian vgl. RIEDWEG 2018, 1402f.

<sup>38</sup> Zu einer generellen Darstellung des philosophischen Systems, das in den *Chaldäischen Orakeln* enthalten oder impliziert ist, siehe H. SENG, *Un livre sacré de l'antiquité tardive: Les Oracles Chaldaïques*. Bibliothèque de l'École des Hautes Études Sciences Religieuses 170 (Turnhout 2016). Grundlegend bleibt die Untersuchung von LEWY 1978. Eine Überblicksdarstellung findet sich jetzt bei F. FERRARI, „Chaldäische Orakel“, in: RIEDWEG / HORN / WYRWA 2018, 1202–1217. Zum Vorliegen einer chaldäischen Dreiteilung bei Julian, die durch die jamblicheische Metaphysik modifiziert wird: H. SENG, *ΚΟΣΜΑΤΟΙ, ΑΖΩΝΟΙ, ΖΩΝΑΙΟΙ. Drei Begriffe chaldaeischer Kosmologie und ihr Fortleben*. Bibliotheca Chaldaica 1 (Heidelberg 2009) 71–79; nützliche Beobachtungen finden sich auch bei DILLON 1998 / 1999, 108–110.

te, denen nun Beachtung geschenkt werden soll. Zuvor ist es jedoch angebracht, ein paar Worte über die Natur des höchsten Wesens zu verlieren, d.h. über das absolute Prinzip der Wirklichkeit, das Julian auf eine Weise zu verstehen scheint, die den *Chaldäischen Orakeln* nicht unähnlich ist.

In der Tat verstehen sowohl die *Chaldäischen Orakel* als auch Julian das Prinzip des Seins als absolut transzendent und „intelligibel“ (νοητόν) und gleichzeitig als „Generator“ der Wirklichkeit aufgrund des darin vorhandenen „Vermögens“ (δύναμις) (*Chald. Or. fr.* 4 des Places = Iul. *In Sol.* 6, 133B); beide bezeichnen es auch als „das Gute“ (ἀγαθόν) und „das Eine“ (ἓν) (*Chald. Or. fr.* 11 des Places = Iul. *In Sol.* 5, 132D); sowohl die *Chaldäischen Orakel* als auch Julian weisen dem Prinzip die platonische Kategorie des ἐπέκεινα (*Chald. Or. fr.* 5; 169 des Places = Iul. *In Sol.* 5, 132C) zu, obwohl bei beiden die Verortung jenseits des Seins, die üblicherweise von den Neuplatonikern vertreten wird, zumindest problematisch ist.<sup>39</sup>

Tatsächlich wird die intelligible Welt von beiden als eine dynamische und komplexe Wirklichkeit verstanden, an deren Spitze der chaldäische νοῦς πατρικός und die intelligible Sonne Julians, d.h. das Gute, stehen. Obwohl Julian die Beziehung zwischen dem Höchsten der intelligiblen Welt und den Ideen nicht explizit untersucht, ist es wahrscheinlich, dass seine Position keine andere ist als die der *Chaldäischen Orakel*, in denen der väterliche Geist die Ideen erzeugt (*fr.* 37 des Places = Baust. 197.7 Dörrie / Baltes),<sup>40</sup> die dann vom „zweiten Geist“, d.h. vom Demiurgen, bei der Formierung des wahrnehmbaren Universums verwendet werden.

Wie erwartet besteht der gemeinsame Nenner zwischen den beiden Systemen im dynamischen Charakter einer monistischen Ontologie, in der das oberste Prinzip die gesamte Wirklichkeit unter Verwendung einer Reihe von aus sich selbst erzeugten Zwischenentitäten hervorbringt, die daher als *Manifestationen* und *Emanationen* des Prinzips betrachtet werden können.<sup>41</sup> In beiden Fällen spielt das „energetische“ Bild von Feuer und Licht eine wichtige Rolle. In den *Chaldäischen Orakeln* wird die zeugende Wirkung des transzendenten Feuers, d.h. des höchsten Prinzips, nach dem Modell des Abstrahlens auf die gesamte Wirklichkeit konzipiert, die geradezu als „feuriger Kosmos“ definiert ist (*fr.* 5 des Places). Dieser dynamische und generative Prozess stellt einen abstuften und emanativen Vorgang dar (*fr.* 34 des Places), in dem sich das vom Feuer abgeleitete „metaphysische“ Licht in der intelligiblen Welt, die tatsächlich als Ort der Helligkeit gedacht ist, in einer intensiveren Form manifestiert. Folglich be-

<sup>39</sup> Vgl. DE VITA 2011, 143–145. Generell zur Struktur und zu den Quellen der Theologie und Ontologie Julians in dieser Schrift vgl. DILLON 1998 / 1999, 106–108.

<sup>40</sup> Vgl. den Kommentar von DÖRRIE / BALTES / PIETSCH 2008, 484–492.

<sup>41</sup> Dazu schreibt LEWY 1978, 79: „the intermediaries are His faculties who in their virtuality are identical with the Supreme Being, but acquire in the state of actuality a particular existence.“

deutet der Aufstieg in diese Sphäre und zum Vater nach den *Chaldäischen Orakeln* das Verlassen der Dunkelheit und der Finsternis und den Eintritt in die Dimension des Lichts (*fr.* 134 des Places). Feuer und Licht bilden Manifestationen göttlicher Präsenz im Kosmos (*frr.* 111; 121; 122 des Places).<sup>42</sup> Daraus wird verständlich, wie die Bezugnahme auf diese Elemente eine grundlegende Rolle beim Aufstieg hin zur intelligiblen Sphäre und zum Prinzip insgesamt spielt. Theurgische Praktiken beinhalten tatsächlich die Verwendung von Feuer, welches als Element gilt, das die Bedingungen für die Manifestation der Gottheit zu schaffen vermag (*frr.* 146 und 147 des Places).<sup>43</sup>

Im generativen Prozess, wie er in den *Chaldäischen Orakeln* intendiert ist, wird das Vermögen des Vaters, wie oben erwähnt, durch vermittelnde Prinzipien übertragen. In diesem Zusammenhang erhalten der demiurgische Geist, der entsprechend die Rolle des „Verfertigers des feurigen Kosmos“ (ὁ κόσμου τεχνίτης πυρίου; vgl. auch *fr.* 7 des Places) übernimmt, und die mysteriöse Figur des Αἰών, definiert als πατρογενὲς φάος, das das höchste Licht des Vaters auf alle Ursachen und alle Prinzipien überträgt (*fr.* 49 des Places), eine grundlegende Funktion.<sup>44</sup> Es besteht kein Zweifel, dass die Vorstellung einer intelligiblen Gottheit und direkten Emanation des Vaters, die durch eine vom höchsten Prinzip abgeleitete Helligkeit gekennzeichnet ist und diese auf direkte oder indirekte Weise (durch die wahrnehmbare Sonne)<sup>45</sup> auf die Wirklichkeit zu übertragen vermag, ein Vorläufermotiv der julianischen Lehre von König Helios ist. Damit einher geht das Vorliegen auffälliger Elemente der Sonnentheologie, die möglicherweise den Religionen des Nahen Ostens entlehnt wurden und nun Teil der Kultur des Römischen Reiches waren.<sup>46</sup>

<sup>42</sup> Zum Einfluss, den das chaldäische Symbol des Feuers auf den Neuplatonismus, einschließlich Julian, ausgeübt hat, grundlegend FAUTH 1995, 121–164.

<sup>43</sup> Zur Funktion von Feuer und Licht in den chaldäischen und neuplatonischen Ritualen (insbes. bei Iamblich) vgl. L. BERGEMANN, „Inkubation, Photagogie und Seelengefährte bei Iamblich. Zum Zusammenhang von Mystik, Ritual und Metaphysik in Iamblichs *De mysteriis* und in den *Chaldaeischen Orakeln*“, in: H. SENG / M. TARDIEU (Hg.), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext-Interpretation-Rezeption*. Bibliotheca Chaldaica 2 (Heidelberg 2010) 79–92. Siehe auch TANASEANU-DÖBLER 2013, 35–38.

<sup>44</sup> Zur chaldäischen Figur des Αἰών grundlegend LEWY 1978, 99–105. Vgl. auch J. F. FINAMORE, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul* (Chico/CA 1985) 133–135, DE VITA 2013, 290 und PENATI BERNARDINI 1983, 549–551.

<sup>45</sup> Vgl. auch LEWY 1978, 409, der dazu ausführt: „the sun forms the heart of the world, holds together the planets by means of its beams, and rules over the harmony of the ethereal world. Its light derives from Aion.“

<sup>46</sup> Zur chaldäischen Sonnentheologie siehe auch LEWY 1978, 409–417.

## 5. Zwischen Sonne und Licht: die Natur (und die Aporie) des Prinzips bei Plotin

Die antike Rezeption des platonischen Sonnengleichnisses hat ihren bedeutendsten Moment im metaphysischen Denken Plotins. Die Radikalität von Plotins Ansatz birgt eine Reihe theoretischer Verknüpfungen in sich, die ihn letztendlich dazu bringen, die Beziehungen zwischen den Entitäten des Gleichnisses neu zu definieren. Dazu kommt, dass die Thematik des Lichts bei ihm nicht nur eine Analogie oder Metapher ist, sondern eine grundlegende metaphysische Relevanz erhält und dazu beiträgt, sogar den Charakter seiner Ontologie neu zu definieren.<sup>47</sup>

Für Plotin, der sich selbst als Exeget Platons darstellt (*Enn.* V 1[10]8,1–14), ist das Sonnengleichnis aus der *Politeia* wahrscheinlich der wichtigste platonische Text zur Ausbildung seiner Theorie von der Natur des Prinzips, des Einen, und seiner ersten Ableitung daraus, der Geisthypostase.<sup>48</sup> Die Art und Weise, wie er den platonischen Text interpretiert, insbesondere hinsichtlich der Prioritätsbezüge zwischen den beteiligten Entitäten, schwankt in seinen Abhandlungen gerade aufgrund der theoretischen Schwierigkeiten, die die Übernahme des traditionellen Schemas mit sich bringt.<sup>49</sup>

Letzteres geht, wie wir gesehen haben, von der Gleichsetzung der Sonne mit dem Guten und des Lichts mit der Wahrheit und dem Sein aus. Ein ähnliches Analogiemodell wird tatsächlich von Plotin in V 1[10]6,28–34 aufgegriffen, wo das oberste Prinzip, nämlich das Eine, mit der Sonne verglichen wird, die in sich selbst bewegungslos bleibt und das Licht ausstrahlt, das sie umgibt. Dies wird als unwillkürliche Handlung betrachtet, ähnlich der Wirkung von Feuer, das erwärmt, oder von Schnee, der kühlt. Der theoretische Grund für die Gleichsetzung des Einen-Guten mit der Sonne liegt wahrscheinlich in der Notwendigkeit, seine Transzendenz in Bezug auf das, was direkt davon abhängt, nämlich den Geist, zu bewahren.

Die Beziehung zwischen Sonne und Licht scheint ein beispielhafter Fall des Kausalmodells zu sein, mit dem Plotin den Mechanismus der hypostatischen Erzeugung erklärt. Bekanntlich ist dies das Schema der „doppelten Wirkungskraft“ (ἐνέργεια διττή), nach der jede Hypostase sich durch die Wirkungskraft auszeichnet, die ihr das „Sein“ (οὐσία) verleiht und die sich im Verharren bei sich selbst verwirklicht, wobei sie gleichzeitig einer zwei-

<sup>47</sup> Siehe dazu W. BEIERWALTES, „Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 15 (1961) 334–362.

<sup>48</sup> Zur zentralen Bedeutung dieser Passage aus dem VI. Buch der platonischen *Politeia* vgl. J.-M. CHARRUE, *Plotin lecteur de Platon* (Paris 1978) 232–258 und T. A. SZLEZÁK, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins* (Basel / Stuttgart 1979) 56f. 86–90 und *passim*.

<sup>49</sup> Die beste Diskussion zu Plotins Verwendung der Metapher von Sonne und Licht bietet S. ROUX, *La recherche du principe chez Platon, Aristote et Plotin* (Paris 2004) 289–295.

ten Wirkungskraft Leben verleiht, die dauerhaft von der ersten abhängt, dieser aber unterlegen ist (vgl. z.B., neben der oben erwähnten Passage, auch V 4[7]2,26–38).<sup>50</sup>

Ein ähnliches Modell wird auch auf die Beziehung zwischen dem Licht und seiner Quelle, nämlich der Sonne, in Abhandlung IV 5[29] angewandt, die den Aporien der Seele und dem Sehen gewidmet ist. Hier unterscheidet Plotin zwischen einem Licht, das die Wirkungskraft darstellt, die dem Ursprung eigen ist (ὡς τῆς ἐνεργείας ἐκείνου οὐσης), d.h. der Sonne, und einer „sekundären“ Wirkungskraft, die von der ersten abgeleitet und in gewissem Maße außerhalb von ihr ist. „Es ist nun aber die Wirkungskraft, die innerhalb des leuchtenden Körpers sich befindet und gleichsam sein Leben ist, größer als die heraustretende Wirkungskraft und gleichsam ihr Urgrund und ihre Quelle; die andere Wirkungskraft, die außerhalb der Grenze dieses Körpers liegt, ist das Nachbild der inneren, sie ist die zweite Wirkungskraft, die aber von der ersten nicht losgelöst ist“ (Ἔστι δὲ ἡ μὲν ἐν αὐτῷ ἐνεργεῖα καὶ οἶον ζωὴ τοῦ σώματος τοῦ φωτεινοῦ πλείων καὶ οἶον ἀρχὴ τῆς ἐνεργείας καὶ πηγὴ ἡ δὲ μετὰ τὸ πέρασ τοῦ σώματος, εἰδῶλον τοῦ ἐντός, ἐνεργεῖα δευτέρα οὐκ ἀφισταμένη τῆς προτέρας, IV 5[29]7,13–17; Übers. Harder).

Die Anwendung des Schemas der „doppelten Wirkungskraft“ auf die Beziehung zwischen Licht und Sonne scheint eine implizite Annäherung des (primären) Lichts an die Sonne zu bedeuten, als ob letztere mit ihrer eigenen Wirkungskraft identifiziert würde. Wird hingegen das abgeleitete Licht mit der „zweiten Wirkungskraft“ identifiziert, besteht die Gefahr, dass es zu einer autonomen Hypostase wird, die unter dem Einen steht, aber über dem Geist.

Wahrscheinlich hat Plotin die Konsequenzen erkannt, die die Anwendung eines solchen Schemas mit sich bringt, wie die in einigen nachfolgenden Traktaten enthaltenen Aussagen zu bezeugen scheinen. Tatsächlich nimmt der theoretische Rahmen schon in VI 7[38] ein komplexeres Profil an. Zunächst scheint Plotin das traditionelle Muster des Gleichnisses zu wiederholen, das die Gleichsetzung des Einen-Guten mit der Sonne beinhaltet (VI 7[38]16,22–31):

Deshalb heißt es von Jenem, daß Er nicht nur Urheber der Substanz ist, sondern auch dessen, daß sie gesehen wird. Und wie die Sonne, welche für die Sinnendinge Ursache ist, daß sie gesehen werden und daß sie entstehen, damit in gewissem Sinne auch Ursache des Sehvermögens ist – denn er ist so wenig das Sehvermögen wie die gewordenen Dinge –, so ist auch die Wesenheit des Guten, welche Ursache der Substanz und des Geistes ist und dem Lichte entspricht für das, was dort oben Gegenstand und Träger des Sehens ist, weder das Seiende noch der Geist, sondern Ursache von beiden

<sup>50</sup> Zur plotinischen Lehre der „doppelten energieia“ C. RUTTEN, „La doctrine des deux actes dans la philosophie de Plotin“, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 146 (1956) 100–106 und J.-M. NARBONNE, *La métaphysique de Plotin* (Paris 1994) 61–79.



und ermöglicht mit ihrer Art Licht dem Seienden und dem Geiste das Denken“ (Übers. Harder).

Διὰ τοῦτο οὐ μόνον λέγεται τῆς οὐσίας, ἀλλὰ καὶ τοῦ ὁρᾶσθαι αὐτὴν αἴτιος ἐκεῖνος εἶναι. Ὡσπερ δὲ ὁ ἥλιος τοῦ ὁρᾶσθαι τοῖς αἰσθητοῖς καὶ τοῦ γίνεσθαι αἴτιος ὧν αἰτιός πως καὶ τῆς ὀψεώς ἐστίν – οὐκ οὐκ οὔτε ὀψις οὔτε τὰ γινόμενα – οὕτως καὶ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις αἰτία οὐσίας καὶ νοῦ οὔσα καὶ φῶς κατὰ τὸ ἀνάλογον τοῖς ἐκεῖ ὁρατοῖς καὶ τῶ ὁρᾶντι οὔτε τὰ ὄντα οὔτε νοῦς ἐστίν, ἀλλὰ αἴτιος τούτων καὶ νοεῖσθαι φωτὶ τῶ ἑαυτοῦ εἰς τὰ ὄντα καὶ εἰς τὸν νοῦν παρέχων.

Tatsächlich erwähnt Plotin, während er den traditionellen Vergleich zwischen dem Prinzip und der Sonne aufgreift, in dieser Passage auch die Tatsache, dass die Natur des Guten das Licht *ist*, d.h., das Gute wird mit dem Licht identifiziert, und schließlich wird argumentiert, dass die kausale Funktion des Prinzips durch das Licht ausgeübt wird, das somit auf absolut intrinsische Weise zum Einen-Guten zu gehören scheint, als ob es ein Aspekt von ihm selbst, d.h. seine Natur, ist.

Dieses letzte Motiv scheint am Ende der Abhandlung wiederzukehren, wo Plotin das Eine-Gute explizit mit ἀγῆ γεννώσα νοῦν (VI 7[38]36,23–24) identifiziert, d.h. mit einem „Lichtstrahl, der den Geist erzeugt“. In der Beschreibung der letzten Phase des Vereinigungsprozesses der Seele mit dem Prinzip stellt sich Plotin vor, dass sich die Seele einem Licht zuwendet, das sowohl das Schauen als auch die Sichtbarkeit ermöglicht, und bekräftigt, dass das Schauen der Seele durch das Licht selbst repräsentiert wird (ἀπὸ τὸ φῶς τὸ ὄραμα ἦν), das folglich mit dem Einen-Guten identifiziert wird (20–21).

In einer vorangehenden Abhandlung, V 6[24], hatte Plotin tatsächlich eine Abstufung vorgestellt, die an oberster Stelle das Licht enthält, das mit dem Einen in Verbindung gebracht wird, gefolgt von der Sonne, die dem Geist und dem Intelligiblen entspricht, dann vom Mond, der mit der Seele verglichen wird (4,14–16). Hier scheint der Philosoph eine Erklärung für seine Berichtigung der von Platon aufgestellten Analogie zu liefern. So macht er deutlich, dass die Sonne eine zweifache Natur zu haben scheint, die aus der Sonne selbst und dem Licht besteht, wobei sich das letztere als absolut *einfach* erweist, d.h., es besitzt die Grundeigenschaft des Prinzips. Mit anderen Worten, während die Sonne nicht einfach, sondern zweigeteilt ist, da sie gleichzeitig aus dem Licht als auch aus dem Sein besteht, in dem sich das Licht befindet, besitzt das Licht eine absolut einfache Natur, die sich (folgerichtig) nicht in zwei Zustände trennen lässt.

Darüber hinaus ermöglicht es der Vergleich des Prinzips mit dem Licht Plotin, einen grundlegenden Aspekt des Einen hervorzuheben, nämlich seine *Allgegenwart*. Während die Sonne einen bestimmten Ort einnimmt, dehnt sich das Licht überall hin aus und übt auf diese Weise seine kausale Funktion gegenüber der gesamten Wirklichkeit aus. Es scheint daher, dass Plotin, wenn er die *Getrenntheit des Prinzips* betonen will, es mit der

Sonne vergleicht, während er, wenn er seine *Einfachheit* und *Allgegenwart* unterstreichen will, darauf zurückgreift, es mit dem Licht gleichzusetzen (vgl. auch VI 4[22]7,40–48). Hinzu kommt, dass das Licht im Gegensatz zur Sonne eine *immaterielle* Natur hat, die somit unmittelbar auf das oberste Prinzip anwendbar ist.<sup>51</sup> Außerdem werden von Plotin sowohl die Allgegenwart der intelligiblen Welt als auch deren Unteilbarkeit auch mit Hilfe des Rückgriffs auf das Bild des Lichts konzipiert, oder vielmehr, wie wir sehen werden, auf ein  $\varphi\omega\varsigma \ \acute{\epsilon}\kappa \ \varphi\omega\tau\acute{\omicron}\varsigma$  eines Lichts, das von einem schon vorhergehenden Licht stammt, verstanden.

Tatsächlich scheint Plotin sehr wohl ein tiefes Verständnis für die Schwierigkeiten gehabt zu haben, die mit der Anwendung des platonischen Sonnengleichnisses auf den Vorgang der ontologischen Genese des Geistes verbunden sind. In einer der letzten und komplexesten Abhandlungen der *Enneaden*, V 3[49], greift er den traditionellen Vergleich des Prinzips mit der Sonne und des Geistes mit dem Licht auf, verbindet sie aber mit der Hypothese, dass es ein  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron \ \varphi\omega\varsigma \ \pi\rho\acute{\omicron} \ \varphi\omega\tau\acute{\omicron}\varsigma$  gibt, „ein anderes Licht vor dem Licht“ (des Geistes), das mit dem Prinzip identifiziert wird (V 3[49]12,39–45):

„Wenn wir eine folgerichtige Überlegung anstellen wollen, werden wir die von Ihm her gleichsam fließende Wirksamkeit – wie das Licht von der Sonne her – als Geist ansetzen und als intelligible Wesenheit insgesamt, Ihn aber als den, der auf der Spitze des Intelligiblen steht und über es als König herrscht, ohne dass Er das [aus Ihm] Erscheinende von sich selbst wegstieße – oder wir müssten vor dem Licht noch ein anderes Licht annehmen – Ihn als den, der immer über dem Intelligiblen verharrend auf es herableuchtet. Nicht abgeschnitten ist von Ihm, was von Ihm herkommt, es ist aber auch nicht selbstig mit Ihm ...“ (Übers. Beierwaltes).<sup>52</sup>

Εἰ κατὰ λόγον θησόμεθα, τὴν μὲν ἀπ’ αὐτοῦ οἷον ὀρεῖσαν ἐνέργειαν ὡς ἀπὸ ἡλίου φῶς νοῦν θησόμεθα καὶ πᾶσαν τὴν νοητὴν φύσιν, αὐτὸν δὲ ἐπ’ ἄκρῳ τῷ νοητῷ ἐσθηκότα βασιλεύειν ἐπ’ αὐτοῦ οὐκ ἐξώσαντα ἀπ’ αὐτοῦ τὸ ἐκφανέν – ἢ ἄλλο φῶς πρὸ φωτός ποιήσομεν – ἐπιλάμπειν δὲ αἰεὶ μένοντα ἐπὶ τοῦ νοητοῦ. Οὐδὲ γὰρ ἀποτέμνεται τὸ ἀπ’ αὐτοῦ οὐδ’ αὐτὰυτόν αὐτῷ.

Aus theoretischer Sicht zielt Plotin darauf ab, die Beziehung zwischen dem Prinzip und dem zuerst Erzeugten, d.h. der Geisthypostase, herzustellen, indem er die Absolutheit und Transzendenz des Einen mit einer Form der Kontinuität zwischen ihm und dem Geist verbindet. Das Prinzip hört niemals auf, dem Geist gegenwärtig zu sein, genau wie die erzeugende Kraft der Sonne niemals aufhört, die Wirklichkeit zu beleben. Die erzeugende Wirkung erfolgt mit Hilfe des Lichts, das sich schließlich mit dem Prinzip selbst identifiziert. Es ist das Licht, welches Licht erzeugt, wie Plotin

<sup>51</sup> Siehe dazu R. FARWERDA, *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin* (Groningen 1965) 59.

<sup>52</sup> Zu dieser wichtigen Passage vgl. W. BEIERWALTES, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen* (Frankfurt/M. 1991) 144–147.

in VI 4[22]9,25–27 darzulegen scheint, wo er in Bezug auf die intelligiblen Kräfte, d.h. den Geist und die Seele, bestätigt, dass sie, „aus jenem Obere kommen, aber unterschiedlich sind, weil sie geringer und schwach sind, wie das Licht vom Licht, das schwache vom stärkeren“ (Εἰ δ' ἕτεροι ὡς ἐλάττους καὶ ἀμυδροὶ δυνάμεις αἱ ἐξ ἐκείνου, οἴονεὶ φῶς ἐκ φωτὸς ἀμυδρὸν ἐκ φανοτέρου; vgl. auch IV 3[27]17,12–14).

Auch in diesem Fall lässt Plotin folglich das Prinzip nicht der Sonne entsprechen, sondern dem Licht, das somit zum eigentlichen Abbild des Absoluten wird. Dies ist keine einfache Analogie, denn tatsächlich scheint Plotin die Struktur seiner Metaphysik auf dem Motiv der Helligkeit des Prinzips zu gründen oder vielmehr darauf, dem Prinzip die *Beschaffenheit* des Lichts zuzuschreiben, das die Quelle der Helligkeit für das intelligible Sein darstellt.

## 6. Nach Plotin

Zwischen Plotin und Julian gibt es zwei Autoren, bei denen sich Elemente der Sonnentheologie und der Metaphysik des Lichts finden, die einen gewissen Einfluss auf Julian ausgeübt haben müssen oder die sich jedenfalls innerhalb derselben theoretischen Konstellation zu bewegen scheinen wie der Kaiser. Es sind dies Porphyrios, der Schüler von Plotin, der dessen Schriften eine systematische Ordnung gab, und Jamblich, dessen Bedeutung für die Entwicklung von Julians philosophischem Denken allgemein anerkannt und im *Hymnos auf Helios* außerdem von ihm selbst eingeräumt wird. Jedoch macht es der Umstand, dass die Werke, die diese beiden Autoren dem Solarkult und allgemein der metaphysischen Bedeutung des Lichts gewidmet haben, verloren gegangen sind, im Wesentlichen unmöglich, genau zu bestimmen, was Julian von ihnen übernommen hat.

Die Dinge werden sogar noch komplizierter durch die Tatsache, dass Julian die Vorstellungen von Porphyrios möglicherweise mittelbar durch Jamblich erfahren hat, der auch in diesem Bereich ganz andere Positionen einzunehmen scheint als sein Lehrer.<sup>53</sup> Über die Frage hinaus, welchen Einfluss dieser oder jener Autor auf die Entstehung des julianischen *Sonnenhymnos* ausgeübt hat, ist es hier wichtig, das Vorliegen von Elementen, die derselben philosophisch-religiösen Konstellation angehören, wie sie der Kaiser vertritt, im nachplotinischen Neuplatonismus richtig zu gewichten.

<sup>53</sup> Vgl. LECERF 2014, 74–79. Der offensichtlichste und wichtigste Grund für die Kontroverse zwischen Porphyrios und Jamblich betrifft bekanntlich die Rolle der Theurgie; siehe diesbezüglich C. ADDEY, *Divination and Theurgy in Neoplatonism. Oracles of the Gods* (Burlington 2014) 127–169.

Unter den erhaltenen Schriften von Porphyrios finden sich keine Untersuchungen, die sich der göttlichen Natur der Sonne widmen, aber es ist wahrscheinlich, dass er in einigen verlorenen Werken eine ähnliche Thematik erläutert hat, vor allem in der Abhandlung *Über die Sonne* (Περὶ ἡλίου), der sich *Über die Götterbilder* (Περὶ ἀγαλμάτων) und eine Schrift *Über göttliche Namen* (Περὶ θεῶν ὀνομάτων) hinzufügen ließen.

Das Bild vom Vorliegen einer Sonnentheologie in den Jahrzehnten vor der Abfassung von Julians Hymnos wird außerdem durch einen Text aus den frühen Jahrzehnten des fünften Jahrhunderts bereichert, der jedoch von vorjulianischen Quellen abhängen dürfte. Es handelt sich um den Abschnitt aus Macrobius' *Saturnalia*, der die Rede von Vettius Praetextatus enthält, einem führenden römischen Politiker, dem der Titel *pontifex solis* (I 17–23) verliehen worden war.<sup>54</sup>

Im Zusammenhang mit den Quellen, aus denen Macrobius die Vorstellungen abgeleitet haben könnte, die er Praetextatus in den Mund legt, wurden auch die Namen Porphyrios und Jamblich erwähnt. Eine Abhängigkeit von letzterem erscheint jedoch eher unwahrscheinlich, insbesondere angesichts des ausgesprochen geringen theologischen und metaphysischen Gehalts von Macrobius' Darstellung; andererseits ist die Hypothese, dass er ein oder mehrere Werke von Porphyrios verwendet hat, zumindest erwägenswert.<sup>55</sup>

Wenn Porphyrios tatsächlich die Quelle von Macrobius sein sollte, müsste bedacht werden, dass trotz einiger Parallelen zwischen der von Praetextatus dargelegten Solartheologie und dem Inhalt von Julians Hymnos diese beiden Texte erhebliche Unterschiede aufweisen, die die Hypothese ihrer direkten Abstammung von Porphyrios haltlos machen. Was die Analogien betrifft, so betreffen sie 1. die Verbindung, die auch Macrobius' Text zwischen der Sonne und den traditionellen Hauptgottheiten (Apolon, Dionysos, Zeus, Athene usw.) herstellt; 2. die Reduktion der verschiedenen Gottheiten auf „Aspekte“, d.h. „Vermögen“ (δυνάμεις = *virtutes* und *effectus*) und „Wirkungskräfte“ (ἐνέργεια) von Helios; 3. die Rolle, die der Sonne als Quelle des Lebens für die irdische Welt zugeordnet wird, und ihre Zentralität in Bezug auf den gesamten astronomischen Bereich. Und doch ist, wie oben erwähnt, die Perspektive, in der sich Macrobius und seine Quelle bewegen, überwiegend *physisch* (und auch schulartig), wie der

<sup>54</sup> Zu Praetextatus als Person vgl. FLAMANT 1977, 26–36.

<sup>55</sup> Die These der Abhängigkeit der Praetextatus-Rede (*Saturn.* I 17–23) von Porphyrios wurde aufgegriffen von LECERF 2014, 74–92. Wesentlich vorsichtiger, um nicht zu sagen skeptisch, dazu W. LIEBESCHUETZ, „The Significance of the Speech of Praetextatus“, in: P. ATHANASSIADI / M. FREDE (Hg.), *Pagan Monotheism in late Antiquity* (Oxford 1999) 185–205, bes. 197–200. Die beste Diskussion findet sich bei FLAMANT 1977, 655–668, der sich auf die Hypothese stützt, dass Macrobius die drei oben erwähnten Schriften von Porphyrios verwendet hat, nämlich die Abhandlung *Über die Sonne*, Περὶ ἀγαλμάτων und das Werk Περὶ θεῶν ὀνομάτων. Eine Übersicht über den *status quaestionis* bietet SYSKA 1993, 105–112.

einfache Umstand zeigt, dass das Objekt des Sonnenenkommions der sichtbare Stern ist,<sup>56</sup> während bei Julian die metaphysische Haltung eindeutig dominiert, sowohl weil Helios, dem der Hymnos geweiht ist, eine geistige Einheit darstellt als auch weil sie als erste Ableitung und Manifestation des absoluten und transzendenten Prinzips beschrieben wird.<sup>57</sup>

Die einleitenden Worte der Praetextatus-Rede verdienen es, hier erwähnt zu werden, da sie ein paradigmatisches Beispiel für die Sonnentheologie der Kaiserzeit darstellen. Zuallererst lädt der Verantwortliche für den Sonnenkult dazu ein, die Vorstellung, alle Götter oder zumindest die himmlischen, nämlich die Sterne, seien auf die Sonne zu beziehen, nicht als *vana superstitio sed ratio divina* („leeren Aberglauben, sondern als göttliche Vernunft“) zu betrachten. Dann, da nach Meinung der Alten die Sonne „die übrigen Sterne lenkt und leitet“ (*dux et moderator est luminum reliquorum*) und da die Bewegung der Sterne die Abfolge der Geschehnisse unter den Menschen ordnet (oder vorwegnimmt), kommt er zu dem Schluss, dass wir die Sonne als *auctor omnium quae circa nos geruntur* betrachten, d.h. „für alle Ereignisse verantwortlich“ sehen müssen, „die uns betreffen“ (I 17,2–3).<sup>58</sup>

Jedenfalls sind die Hauptaspekte, mit denen die von Macrobius dargelegte Solartheologie begründet wird, die folgenden: 1. die eben erwähnte These, wonach die Sonne alle Sterne lenkt und leitet (I 17,2); 2. der Sonne werden zwei „wesentliche Wirkungen“ (*maximi effectus*) zugeschrieben, wobei die erste darin besteht, das Leben der Sterblichen durch Wärme zu begünstigen, die zweite, ein *pestiferum virus* mit ihren Strahlen zu senden (I 17,16); 3. der Sonne wird die Funktion der Lichterzeugung zugewiesen (I 17,38); 4. die Vorstellung, dass die Sonne *mundi caput et rerum satorem* ist (I 19,14); 5. die Rückführung aller Tierkreiszeichen auf die Sonne (I 21,18–27).<sup>59</sup>

Wie zu sehen ist, verwendet die Quelle, von der die Praetextatus-Rede abhängt, Themen und Argumente, die denen von Julian sehr ähnlich sind, aber die philosophische Perspektive des letzteren scheint wesentlich anders zu sein, wahrscheinlich aufgrund des Einflusses von Jamblich.

Die Untersuchung zu Jamblich erweist sich als unweigerlich komplexer, denn einerseits erklärt Julian ausdrücklich, dass er sich auf ihn bezieht (bes. *In Sol.* 44, 157C), andererseits überliefern die uns vorliegenden jamblicheischen Texte keine direkt nachvollziehbaren Erläuterungen

<sup>56</sup> Tatsächlich gibt es eine Passage, die auf die *mens* (der Sonne) Bezug nimmt, die *in capite* lokalisiert wird (I 19,14). Dies könnte darauf hindeuten, dass der Sonne eine geistige Natur zugeschrieben wird.

<sup>57</sup> Einen Vergleich zwischen der Solartheologie von Praetextatus und der von Julian unternimmt BOUFFARTIGUE 1992, 334–337.

<sup>58</sup> Zu dieser Sequenz siehe SYSKA 1993, 99–102.

<sup>59</sup> Zum Sonnenmonotheismus von Macrobius-Praetextatus vgl. FLAMANT 1977, 670–680. Zur Vermengung von Monotheismus und Solartheologie vgl. SYSKA 1993, 96.

zum Kontext der Solartheologie. Julian behauptet, bei der Abfassung seiner Oratio περὶ τῶν αὐτῶν τούτων συγγράμματα verwendet zu haben, d.h. (jamblicheische) Schriften, die diesen Themen gewidmet sind, was er nicht näher spezifiziert. Unter den verlorenen Werken scheint die Abhandlung Περὶ θεῶν<sup>60</sup> am ehesten als Quelle Julians in Frage zu kommen, obwohl wir keinesfalls seine Kenntnis des *Kommentars zu den Chaldäischen Orakeln* ausschließen können, ein Werk in 28 Büchern, das der grundlegende Text für die Integration der *Chaldäischen Orakel* in den Neuplatonismus sein muss.

Jamblich hat sicherlich von den *Chaldäischen Orakeln* die Emphase übernommen, die er der Thematik des Lichts als Manifestation der göttlichen Präsenz in der Welt beilegt. Er ist auch für die Wiederaufnahme und theoretische Systematisierung des chaldäischen Motivs verantwortlich, wonach die Sonnenstrahlen als „Seelenwagen“ (ὄχημα) während des Abstiegs und Aufstiegs zu Helios und der intelligiblen Welt gedacht sind.<sup>61</sup> Eine Spur dieser Vorstellung findet sich auch im *Hymnos auf Helios*, wo Julian an den Ursprung der Seelen bei Helios erinnert, der ihnen durch seinen „göttlichen Strahl“ (θεία ἀύγη) den Wagen „für ihre sichere Herabkunft in das Werden“ zur Verfügung stellt (*In Sol.* 37, 152B). Darüber hinaus erscheint es ausgesprochen wahrscheinlich, dass Julian von Jamblich, vielleicht auch mittelbar als Schüler des Maximus von Ephesos, die Grundlagen der chaldäischen Theurgie und die Modalitäten ihrer Integration in die neuplatonische Philosophie gelernt hat.<sup>62</sup>

Zu dieser theoretischen Grundlage gehört auch die Thematik der Natur des Lichts, mit der sich Julian in den Kapiteln 7 und 8 seines Hymnos befasst. Auch in diesem Fall scheint seine Abhängigkeit von Jamblich mehr als wahrscheinlich. Julian stützt sich auf die aristotelische These über die unkörperliche Natur des Lichts, die er definiert als εἶδος ... ἀσώματόν τι <καὶ> θεῖον τοῦ κατ' ἐνέργειαν διαφανοῦς, „eine unkörperliche <und> göttliche Form des Durchsichtigen, das sich in Wirksamkeit befindet“ (7, 133D). Aber generell geht die unkörperliche Konzeption des Lichts und seine Ableitung von der intelligiblen und göttlichen Sphäre auf Jamblich zurück, der eine Verbindung zwischen der metaphysischen Konzeption des intelligiblen Lichts und den theurgischen Riten herstellte, die die Anwesenheit eines physischen und körperlichen Lichts in Objekten und Tieren in den Mittelpunkt stellen.<sup>63</sup>

<sup>60</sup> Zu den jamblicheischen Quellen der Sonnentheologie Julians vgl. BOUFFARTIGUE 1992, 336s.

<sup>61</sup> Vgl. WITT 1975, 46f. 59f.

<sup>62</sup> Vgl. LEWY 1978, 248. 254 Anm. 94 u. 270 Anm. 10; siehe auch WITT 1975, 47.

<sup>63</sup> Vgl. z.B. J. F. FINAMORE, „Jamblichus on Light and the Transparent“, in: BLUMENTHAL / CLARK 1993, 55–64.

Das hierarchische Schema, das die Aufteilung des Universums in drei Sphären oder Welten (νοητός, νοερός und αισθητός) vorsieht, die jeweils um eine Sonnengottheit (noetisch, noerisch und wahrnehmbar) kreisen, wurde von Julian aus Jamblich entlehnt, auf den die Einführung der „noerischen“ Ebene in das neuplatonische System zurückgeht, die sowohl Plotin als auch Porphyrios unbekannt ist.<sup>64</sup>

Auf Jamblich, genauer auf seine Werke *De anima* und *De mysteriis*, geht wahrscheinlich auch Julians Verwendung der Begriffe οὐσία, δύναμις und ἐνέργεια zurück, um die Natur und die Tätigkeit von Helios verständlich zu machen (4, 132B).<sup>65</sup> Abgesehen von den einzelnen Theoriesegmenten, die Julian von Jamblich übernimmt, besteht kein Zweifel, dass sein Neuplatonismus weitgehend vom Unterricht dieses Philosophen und seiner Schule abhängt.

Von einem allgemeinen Standpunkt aus lässt sich durchaus behaupten, dass Julian in Jamblich den bedeutendsten Vertreter des Versuchs gesehen hat, in antichristlicher Tendenz das Heidentum auf philosophischer Basis wiederherzustellen. Die Wiederherstellung der Solartheologie mit Hilfe des Neuplatonismus, in den die Lehren der *Chaldäischen Orakel* integriert wurden, bildeten in den Augen von Julian das wesentliche Erbe, das ihn mit dem „göttlichen Jamblich“ verband.

## 7. Schlussbetrachtungen

Julians *Hymnos auf König Helios* steht, wie die vorangegangenen Ausführungen gezeigt haben dürften, auf dem Boden der maßgeblichen philosophischen Tradition, die ihre Wurzeln in Platons Gedankengut hat, aber durch Elemente aus anderen Schulen bereichert wurde, in erster Linie der stoischen und wahrscheinlich auch der aristotelischen.

Die von Platon aufgestellte Analogie zwischen der Sonne und dem Prinzip der Wirklichkeit, d.h. der Idee des Guten, bringt es mit sich, dass der höheren Sphäre des Seins eine lichtspendende Komponente zugordnet wird (das Gute ist dasselbe wie τὸ φανότατον τοῦ ὄντος), und bildet damit den Ursprung einer *Lichtmetaphysik* im eigentlichen Sinne, die in der Folge in verschiedenen Formen und Ausprägungen einen großen Teil der platonischen Tradition durchziehen sollte. Sie manifestiert sich insbesondere in der Vorstellung, dass das Prinzip der Wirklichkeit die Quelle einer (intelligiblen) Helligkeit ist, die die gesamte ontologische Hierarchie von der höchsten bis zur niedrigsten Ebene durchdringt. In einem solchen

<sup>64</sup> Zum metaphysischen System von Jamblich siehe G. Cocco, „La struttura del mondo soprasensibile nella filosofia di Giamblico“, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 84 (1992) 468–493.

<sup>65</sup> Vgl. z.B. DE VITA 2013, 282f.

theoretischen Rahmen gewinnt das (wahrnehmbare) Licht eine gewisse Relevanz, da es auf eine bestimmte Weise die Helligkeit der noetischen Sphäre widerspiegelt. Die Tatsache, dass der göttliche und transzendente Bereich der Wirklichkeit durch eine intrinsische Helligkeit gekennzeichnet ist, bedeutet, dass das (wahrnehmbare) Licht eine wichtige Rolle beim Aufstieg der Seele zum höchsten Prinzip spielt, wie dies beispielsweise in den *Chaldäischen Orakeln* geschieht.

Bei Plotin wird die platonische Analogie zwischen dem Guten und der Sonne teilweise revidiert: Das Prinzip ist nicht nur Ursache und Quelle des Lichts, sondern es wird selbst zum Licht, und zwar ein Licht, das dem intelligiblen Licht vorausgeht und es verursacht (φῶς πρὸ φωτός). Eine ähnliche theoretische Perspektive wird darüber hinaus von Jamblich akzentuiert, von dem Julian nach eigener Aussage philosophisch abhängig ist. Die Rede des Kaisers lässt sich somit in eine einflussreiche philosophische Tradition verorten, die mit den *Chaldäischen Orakeln*, Plotin und Jamblich eine beachtliche Wiederbelebung erfahren hatte.

Um jedoch die Bedeutung und den Zweck des *Hymnos auf König Helios* zu erfassen, müssen wir auch das Wiederaufleben der Solartheologie berücksichtigen, die Kultur, Religion und Politik des Reiches in den vorangegangenen Jahrzehnten beeinflusst hat. Julian ist in erster Linie ein Politiker, dem es nicht an Bewusstsein fehlte für die Bedeutung der religiösen und kultischen Dimension im Leben eines so ausgedehnten komplexen Organismus wie dem Römischen Reich. Die umfangreiche philosophische Aufwertung der Solartheologie hat bei ihm auch die politisch-kulturelle Funktion, eine glaubhafte und wirkungsvolle Alternative zum Christentum vorzulegen, deren bemerkenswerte Anziehungskraft Julian selbst erfahren hatte.





# Julians Götter: Der *Helios-Hymnos* und die neuplatonische Theologie

*Michael Schramm*

Hatte Julian eine Theologie? Wer eine solche rekonstruieren möchte, steht vor mehreren Problemen. Da ist zunächst die Quellenfrage: Julian, der bei „Enkel“-Schülern Jamblichs Philosophie studiert hatte,<sup>1</sup> gibt als Quelle für seinen *Helios-Hymnos* explizit Schriften Jamblichs an, die wir allerdings nicht mehr besitzen.<sup>2</sup> Diese lassen sich durch die Werke Julians oder späterer Philosophen nicht so einfach rekonstruieren, doch gibt es Übereinstimmungen zwischen Julian und späteren Neuplatonikern wie Salustios – einem Freund Julians, dessen neuplatonisches Kompendium *Über Götter und Welt* in manchen Zügen eine gewisse Abhängigkeit von Julian aufweist – oder Proklos, der v.a. auf jamblicheischer Grundlage im 5. Jh. n. Chr. die neuplatonische Theologie systematisch auf- und ausbaute. Ein Ziel der folgenden Rekonstruktion besteht darin zu zeigen, dass Julian tatsächlich in der Kontinuität der Religionsphilosophie von Jamblich zu Proklos steht.<sup>3</sup> Außerdem soll der Grad der Abhängigkeit Julians von Jamblich genauer herausgearbeitet werden (was aufgrund der etwas unklaren Referenzquelle nicht ganz einfach ist, zumal mit einer eigenständigen Bearbeitung des jamblicheischen Materials durch Julian gerechnet werden muss).

Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich daraus, dass Julian seine Theologie nicht nur im *Helios-Hymnos* entwickelt, sondern auch in weiteren Schriften wie *Contra Heraclium*, dem *Göttermutter-Hymnos* und *Contra Galilaeos*. Insbesondere im *Göttermutter-Hymnos* scheint ein anderes Göttersystem als im *Helios-Hymnos* vorzuliegen: Helios wird im *Göttermutter-Hymnos* gar nicht genannt, wie auch die Göttermutter im *Helios-Hymnos* nicht, stattdessen gibt es dort mit Attis, dem „Liebling“ der Göttermutter, eine zweite zentrale Gottheit, die in einer komplexen Beziehung zur Göttermutter steht und die ebenso im *Helios-Hymnos* nicht genannt wird. Es ist daher nicht unmittelbar evident, ob bzw. wie sich die beiden Göttersys-

---

<sup>1</sup> So bezeichnete er Jamblich nach Pythagoras und Platon als „den dritten, wahrhaft göttlichen“ Philosophen (*Ep.* 12, 19,8f. BIDEZ). Zu Jamblichs Einfluss auf Julian vgl. WITT 1975, BOUFFARTIGUE 1992, 76–78 u. 331–359 und DE VITA 2011, 103–105 u. 317–320.

<sup>2</sup> Vgl. die Einführung zu diesem Band, S. 6.

<sup>3</sup> Zu den Vorläufern von Jamblichs bzw. Julians Heliotheologie vgl. DÖRRIE 1974 und den Beitrag von Franco Ferrari in diesem Band, S. 105–131.

teme in ein einziges Göttersystem verbinden lassen.<sup>4</sup> Im Folgenden soll gezeigt werden, dass den beiden Hymnen ein solches einheitliches Göttersystem zugrunde liegt, ausgehend von einer Rekonstruktion der Theologie des *Helios-Hymnos*, die immer wieder auch auf die anderen religionsphilosophischen Werke, insbesondere auf den *Göttermutter-Hymnos* blickt.

## 1. Die drei Könige und die drei Welten

Julians Theologie im *Helios-Hymnos* ist in ihren Grundzügen recht einfach. Im Zentrum steht „König Helios“ (*In Sol.* 18, 141D8), der „größte Gott“ (5, 132D7), ohne dass er damit zugleich der höchste Gott wäre. Der höchste Gott ist der „König von allem, um den herum alles ist“ (5, 132C6) – ein beliebtes Zitat aus Ps.-Platons 2. *Brief* (312e1–3), durch das auch die Existenz eines zweiten und dritten Königs impliziert ist, auch wenn er bei Platon und auch bei Julian nicht so genannt wird (auch der Ausdruck „erster König“ oder „erster Gott“ fällt nicht).<sup>5</sup> Der „König Helios“ ist der „Spross“ dieses „Ersten und Größten“ (6, 133A9f.),<sup>6</sup> und nach jenem, „an dritter Stelle“, kommt dann die „sichtbare Sonnenscheibe“ (133C4).<sup>7</sup>

Diese drei Götter gehören jeweils zu einer der drei Stufen der Wirklichkeit, nämlich zur noetischen, noerischen und zur sichtbaren Welt. Diese Stufung ist eine Fortentwicklung des Sonnengleichnisses der *Politeia* (VI 508b–c), das auch Julian zitiert (*In Sol.* 5, 133A1–6) und in dem die Sonne in der sichtbaren Welt verglichen wird mit der Idee des Guten in der noetischen Region.<sup>8</sup> Auf Jamblich geht die Einführung des noerischen Bereichs zwischen der noetischen und der sichtbaren Welt zurück.<sup>9</sup> Vorgeprägt scheint die Dreiteilung der Welten in der Dreiteilung der *Chaldäi-*

<sup>4</sup> OPSOMER 2008, 156 schließt, dass „in keiner der beiden Reden [...] ein vollständiges demiurgisches System auf methodisch begründende Weise dargestellt“ wird, dass aber – feststellbar durch Parallelen mit späteren, besser erhaltenen Systemen – „Julians scheinbar divergierende Behauptungen in einem solchen System gründen, auch wenn er uns von diesem nur Bruchstücke bietet“. BOUFFARTIGUE 1992, 652 und MASTROCINQUE 2011, 18 bestreiten hingegen eine Integration der Göttersysteme der beiden Hymnen in ein einziges System. Und auch DE VITA 2011, 198f. stellt Inkongruenzen und sogar Widersprüche zwischen den jeweiligen Göttersystemen fest, macht aber als Hintergrund eine in der neuplatonischen Religionsphilosophie gegründete Solartheologie aus, in die verschiedenste Gottheiten und Kulte integriert worden seien.

<sup>5</sup> Das Zitat geht weiter mit „um den zweiten sind die zweiten Dinge, und um den dritten die dritten“. Zur Geschichte der Interpretation dieser berühmten Passage in der Kaiserzeit vgl. SAFFREY / WESTERINK 1974, XX–LIX; BOUFFARTIGUE 1992, 194, 208f.; DILLON 1998 / 1999, 109; DE VITA 2011, 141f.

<sup>6</sup> Vgl. *In Sol.* 6, 133B1–2; 24, 144D3.

<sup>7</sup> GREENWOOD 2013 macht in dieser Dreiheit der Könige sogar eine Parallele zur christlichen Trinität aus.

<sup>8</sup> Vgl. den Beitrag von Franco Ferrari in diesem Band, S. 106–112.

<sup>9</sup> Vgl. DILLON 1987, 888f.; DILLON 1998 / 1999, 109; OPSOMER 2008, 134; DE VITA 2011, 142.

schen Orakel: in eine feurige, noetische, eine ätherische bzw. luftige, die mit dem äußersten Rand des Himmels bzw. der Fixsternsphäre identifiziert zu werden scheint, und eine irdische, materielle Welt, wobei jede Welt einen Herrscher oder „Vater“ (πατήρ) zu haben scheint, nämlich den Αἰών, Sonne und Mond.<sup>10</sup> Zu den *Chaldäischen Orakeln* hat Jamblich bekanntlich einen Kommentar verfasst, der ja von einigen Forschern als Quelle für den *Helios-Hymnos* betrachtet wird.<sup>11</sup>

Erstaunlicherweise fehlt bei Julian die zwischen der noetischen bzw. noerischen und sichtbaren Welt angesiedelte Seinsebene der Seele, was ebenfalls eine Parallele zu Jamblich zu sein scheint: Dieser unterscheidet zwar individuelle Seelen, Weltseele und transzendente Seele, hat aber keine Hypostase der Seele als Ganzer.<sup>12</sup> Im Mittelpunkt der sichtbaren Welt steht nach Jamblich nicht die Weltseele, sondern die transzendente Seele (oder mit seinem Ausdruck: die „unteilhaftige Seele“ [ἀμέθεκτος ψυχή], die in der Hierarchie „jenseits von allen innerweltlichen Seelen wie eine Monade“ steht, „erste Seele“, die aber insofern „in der Mitte“ sei, als sie „in allen auf gleiche Weise gegenwärtig ist“ und es beseele, zugleich aber gegenüber allen gleichermaßen transzendent sei, Iambl. *In Tim. fr.* 50,19–27 Dillon). Es sieht nun so aus, dass Julian mit seinem noerischen Helios genau diese Rolle der jamblicheischen unteilhaftigen Seele übernimmt, kombiniert mit der Funktion des Demiurgen.<sup>13</sup> Die Auslassung der Seele bei Julian und für ihre Substitution durch den noerischen Helios lässt sich daher nicht mit einer vermeintlichen Abweichung von Jamblich,<sup>14</sup> sondern vielmehr in Kontinuität mit Jamblich sowie mit der fehlenden Relevanz

<sup>10</sup> Vgl. *Chald. Or. fr.* 8, 27, 37, 51 DES PLACES; DILLON 1998 / 1999, 107f.; DE VITA 2011, 142. Zum Unterschied zwischen der chaldäischen und der julianschen Dreiteilung der Welten vgl. LEWY 1978, 137–157.

<sup>11</sup> Vgl. Anm. 193 zur Übersetzung.

<sup>12</sup> Vgl. DILLON 1998 / 1999, 105f. mit Verweis auf Iambl. *In Tim. fr.* 50 und *In Parm. fr.* 2 DILLON.

<sup>13</sup> Das ist die These von DILLON 1998 / 1999, 106. Zur Funktion des noerischen Helios siehe unten, S. 138–150.

<sup>14</sup> Diese nehmen an MAU 1907, 74f.; J. BREGMAN, „Elements of the Emperor Julian’s Theology“, in: J. J. CLEARY (Hg.), *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon* (Aldershot u.a. 1999) [337–350] 343; HOSE 2008, 168. 170. MAU 1907, 74f. (im Anschluss daran NESSEL-RATH 2020, 61) hat zwar Recht, dass Jamblich die These bekämpft, dass die sichtbare Sonne den Mittelpunkt der Welt bildet (vgl. *Procl. In Tim.* 2,104,17–105,3 DIEHL: demnach wurden von anderen auch die Erde, der Mond, die Fixsternsphäre, der Äquator oder die Ekliptik als Zentrum der sichtbaren Welt ausgemacht, nach DILLON 1973, 327 vielleicht eine von Porphyrios zusammengestellte Doxographie mittelplatonischer und stoischer Positionen). Das ist aber kein Unterschied zu Julian. Denn wenn er davon spricht, dass die Sonne „in der Mitte des ganzen Himmels“ ist (*In Sol.* 7, 134B4; vgl. 9, 135C5f.), dann ist damit nicht die Position innerhalb der Planetenkonstellationen gemeint, sondern die Zugehörigkeit des Helios zur noerischen Welt (28, 148A4–7, vgl. Anm. 224 zur Übersetzung).

der Seelenthematik für Julians Werk und seinem darauf fokussierten ökonomischem Begriffsgebrauch erklären.<sup>15</sup>

## 2. Das erste Prinzip: das Eine-Gute und die noetische Welt

Der „erste König“ oder das erste Prinzip wird von Julian nirgendwo als Helios bzw. Sonne bezeichnet.<sup>16</sup> Stattdessen wählt er dafür verschiedene aus der Philosophiegeschichte bekannte Attribute: Das erste Prinzip ist mit platonische und aristotelische Vorstellungen verbindenden Formulierungen das „Jenseits des Geistes“ und die „Idee des Seienden“ (wobei das Seiende gleichbedeutend ist mit dem „noetischen All“, d.h. dem Geist) und mit platonischen Ausdrücken das „Eine“ (ἓν) und „Gute“ (5, 132C8–D3).<sup>17</sup> In einer Linie mit Plotin und den folgenden Neuplatonikern ist dieses erste Prinzip das Eine und Gute, das gegenüber dem aus ihm hervorgehenden Geist (d.h. der noetischen Welt bzw. dem Seienden) transzendent ist.<sup>18</sup> In dieser Linie identifiziert Julian hier und an vielen anderen Stellen, wo er den „Vater“ des noerischen Helios kennzeichnet (z.B. als „Spross des Guten“),<sup>19</sup> das erste Prinzip einfach nur mit diesem plotinischen transzendenten Einen-Guten.

Andererseits kann der noerische Helios nicht unmittelbar aus dem transzendenten Einen-Guten abstammen, sondern muss vielmehr aus dem Geist bzw. der noetischen Welt hervorgehen (das war bei Plotin die zweite Hypostase). In einem Brief bezeichnet Julian Helios als „das lebendige, beseelte, noerische und Gutes wirkende Abbild des noetischen Vaters (ἄγαλμα ... τοῦ νοητοῦ πατρὸς)“ (*Ep.* 111, 434D1–3).<sup>20</sup> Der Ausdruck „noetischer Vater“ fällt im *Helios-Hymnos* nicht, wohl aber ist der „göttlichste und höchste (Gott) der Vater und Erzeuger“ des noerischen Helios (*In Sol.* 11, 136C7f.), und diese Filiation kommt auch in dem oben begonnenen Zitat zum Ausdruck, das Julian so fortsetzt, dass der „König von allem“ die „einzigartige (μονοειδῆς) Ursache des Alls“ sei, aus der „vermöge des in ihr bleibenden, zuerst wirkenden Seins“ der noerische Helios hervorgeht (132D4–8).

<sup>15</sup> So SMITH 2012, 229.

<sup>16</sup> Vgl. BUZÁSI 2008, 90 Anm. 4; OPSOMER 2008, 138 Anm. 62 und 141 mit Anm. 84 (gegen SAFFREY / WESTERINK 1974, LVIII; WITT 1975, 38; SMITH 1995, 148; DE VITA 2011, 143 suggeriert ebenfalls einen noetischen Helios).

<sup>17</sup> Zur Herkunft der Ausdrücke vgl. Anm. 28–31 zur Übersetzung.

<sup>18</sup> Die Ausdrücke „Jenseits“ und „Idee“ betonen die Transzendenz, vgl. Anm. 28–29 zur Übersetzung.

<sup>19</sup> *In Sol.* 6, 133B1f.; 24, 144D3.

<sup>20</sup> Vgl. Anm. 35 zur Übersetzung.

Hier steht eine Einteilung des Einheitsbegriffs im Hintergrund, die Jamblich in seinem Antwortschreiben auf einen Brief des Porphyrios (*Responsio* bzw. bekannter als *De mysteriis*) als Paraphrase einer ägyptischen Lehre gibt, die mit platonischen Prinzipien übereinstimmen soll: Vor dem wahrhaft Seienden (d.h. dem Noetischen) gebe es den „Einen Gott“ (θεὸς εἷς), der früher sei als der erste Gott und König, der „unbewegt in der Einzigkeit seiner Einheit bleibt“, nicht mit dem Noetischen verbunden und das wahrhaft Gute sei (*Resp.* VIII 2, 194,11–17 Saffrey / Segonds), während „von diesem Gott aus sich der autarke Gott selbst erleuchtet“, der „Gott der Götter, Monade aus dem Einen (μονὰς ἐκ τοῦ ἑνός), vor dem Sein und Prinzip des Seins (προούσιος καὶ ἀρχὴ τῆς οὐσίας)“, da von ihm „Seiendheit (οὐσιότης) und Sein (οὐσία)“ ausgingen, und er das „Prinzip des Noetischen“ (τῶν νοητῶν ἀρχή) sei (194,19–25 Saffrey / Segonds). Jamblich kennt drei Stufen des Einheitsbegriffs: ein „ganz und gar unsagbares“ erstes Eines, ein mit dem Geist „unverbundenes“ zweites Eines und das seiende Eine (ἐν ὄν) oder die Monas des Seins, die das Prinzip der Vielheit des Seienden und des Noetischen ist.<sup>21</sup> Die Differenzierung des überseienden Einen in das erste und das zweite Eine ist für Jamblich deshalb nötig, weil ohne das zweite Eine der Übergang aus der differenzlosen, absolut transzendenten Einheit in die Vielheit nicht recht erklärt werden kann.<sup>22</sup> An der eben zitierten Stelle dürfte der vor dem Noetischen angesiedelte „Eine Gott“ dem zweiten Einen und der „erste Gott und König“, die „Monas aus dem Einen“, dem seienden Einen entsprechen.<sup>23</sup>

In Julians Übergang von den verschiedenen Namen, mit denen allen das transzendente Eine-Gute bezeichnet wurde, zum Ausdruck „einzigartige (μονοειδῆς) Ursache des Alls“ scheint der jambliche Übergang vom zweiten zum dritten Einen, der Monas des Seins, angedeutet, denn auch die „einzigartige Ursache des Alls“ steht noch „vor dem Sein“, ist aber zugleich das „Prinzip des Seins“, d.h. des Noetischen.<sup>24</sup> Der noerische Helios geht ja, wie Julian gesagt hat, aus der „einzigartigen Ursache des Alls“ hervor, und zwar „vermöge des in ihr bleibenden, zuerst wirkenden Seins“ (κατὰ τὴν ἐν αὐτῇ μένουσαν πρωτουργὸν οὐσίαν, *In Sol.* 5, 132D4–8). Das bedeutet erstens, dass hier der Prozess des „Hervorgangs“ (πρόοδος) der niedrigeren Seinsstufen aus dem Einen *qua* Monas beginnt,

<sup>21</sup> Vgl. Damasc. *Dub. et sol.* 43, 1,86,2–5 RUELLE; DILLON 1987, 880–885; OPSOMER 2018, 1363f.

<sup>22</sup> Vgl. D. P. TAORMINA, *Jamblique, critique de Plotin et de Porphyre. Quatre études* (Paris 1999) 8f.

<sup>23</sup> Vgl. D. C. CLARK, „Iamblichus' Egyptian Neoplatonic Theology in *De mysteriis*“, *The International Journal of the Platonic Tradition* 2 (2008) 164–205.

<sup>24</sup> Bereits J.-C. FOUSSARD, „Julien philosophe“, in: BRAUN / RICHER 1978, [189–212] 208 sieht die Beziehung von Julians erstem Prinzip zu Jamblichs zweitem Einem oder „Prinzip des Noetischen“, sieht diese aber gerade in Julians Attribut „Idee des Seienden“ für den „König von allem“ ausgedrückt.

wobei diese zwar an sich selbst in sich selbst bleibt (μονή), aber als Monas einer Vielheit auch den Hervorgang ursächlich vollzieht.<sup>25</sup> Zweitens besitzt die Monas mit der Verbindung zum „Sein“ (οὐσία) einen Aspekt, der dem Einen-Guten (oder jamblicheischem zweiten Einem) aufgrund seiner Transzendenz zum Geist gar nicht zukommt – oder wenn, dann nur in einem eminenten, absoluten Sinne.<sup>26</sup>

In Übereinstimmung mit Jamblich ist also Julians „König von allem, um den herum alles ist (περὶ ὃν πάντα ἐστίν)“, das transzendente Eine-Gute, das dann als Monas die Ursache und Einheit der Vielheit des noetischen Seins und damit Prinzip der noetischen Welt ist (diese hierarchische – und damit neuplatonische – Verhältnisbestimmung des Geistes zum Einen wird gut auch durch solche Formulierungen wie „die noetischen Götter, welche das Gute umgeben [περὶ τὰγαθὸν εἰσιν]“ [13, 138D6f.] wieder gespiegelt).<sup>27</sup> Damit zeigt sich, dass es sich bei Julians Darlegung des ersten Prinzips um keine mittelplatonische Identität der Idee des Guten und des Geistes handelt,<sup>28</sup> sondern um eine komprimierte Darstellung jamblicheischer Metaphysik,<sup>29</sup> die Julian entweder bereits bei Jamblich selbst vorfand oder sie seinerseits aus seinen Quellen vornahm.

### 3. Das zweite Prinzip: König Helios und die noerische Welt

Indem sich vom ersten Prinzip ausgehend, dem Einen-Guten und als Monas zugleich Prinzip der noetischen Welt, auch der Übergang zur Vielheit des Geistes vollzieht, ist in ihm bereits das dynamische Verhältnis von Einheit und Vielheit angelegt, das sich in der aus ihm hervorgehenden noerischen Welt abbildhaft wiederholt. Denn in diesem gibt es den „König Helios“ – er wird bei Julian als erster Gott überhaupt mit der Sonne in

<sup>25</sup> Vgl. Anm. 36 zur Übersetzung.

<sup>26</sup> Zu diesem Begriff des absoluten Seins des transzendenten Einen vgl. Porph. *In Parm.* 12,31–33 HADOT (dort auch die Formulierung ἰδέα τοῦ ὄντος, die Julian ähnlich *In Sol.* 5, 132D1 gebraucht). Durch die Monas tritt auch das nicht ein, was OPSOMER 2008, 138 Anm. 63 durch Julians Formulierung heraufziehen sieht, nämlich dass „das höchste Prinzip im Vergleich zu Jamblich an Transzendenz einzubüßen [droht]“.

<sup>27</sup> Zur Bedeutung des περὶ in dieser Formulierung vgl. Anm. 114 zur Übersetzung. Siehe auch SMITH 2012, 231.

<sup>28</sup> Ähnlichkeiten zwischen Numenios und Julian konstatieren DILLON 1998 / 1999, 107 und DE VITA 2011, 144.

<sup>29</sup> Das ist die Grundthese von DILLON 1998 / 1999. Er weist zu Recht darauf hin, dass Jamblich – wie auch andere Neuplatoniker – nicht in allen seinen Schriften alle Feinheiten seines metaphysischen Systems ausführte, sondern gelegentlich auch einfachere Versionen abgab, abhängig vom intendierten Leserkreis und der Gattung der Schrift (105). Auch SMITH 2012 macht im *Helios-Hymnos* den „economical use of complex Neuplatonic concepts“ (so der Titel seines Aufsatzes) aus (zu Julians Erstem Prinzip siehe ebd. 230–232).

Verbindung gebracht – und außerdem andere noerische Gottheiten, die aus dem ersten Prinzip mit Helios „zusammen hervorgegangen sind und zusammen existieren“ (6, 133C1f.) und „von derselben Abkunft und Natur wie Helios“ (21, 143B3) sind. Das heißt – das neuplatonische Urbild-Abbild-Verhältnis der verschiedenen Wirklichkeitsstufen vorausgesetzt –, dass die noerische Welt ein Abbild und Hervorgang der bereits gegliederten Vielheit der noetischen Welt darstellt.<sup>30</sup> In ihm wird es nicht nur mit dem Guten, das den Geist transzendiert, mit ihm aber auch in gewisser Weise verbunden ist, den „Vater“ des noerischen Helios gegeben haben, sondern auch die jeweiligen noetischen „Archetyphen“ bzw. Väter und Mütter der anderen noerischen Götter, welche bei Julian allerdings nur angedeutet werden in solchen Formulierungen wie die „immateriellen, noetischen Götter, welche das Gute umgeben, denn die noetische, göttliche Substanz vervielfältigt sich ohne äußeren Einfluss und ohne Hinzusetzung“ (13, 138D6–139A2), oder „die Einigung, die im Noetischen alles in Einheit zusammenhält“ (15, 139B8).<sup>31</sup>

Das Verhältnis des noerischen Helios zu den anderen noerischen Göttern ist – trotz ihrer gemeinsamen Abkunft vom selben höheren Prinzip – das eines *primus inter pares*. In der jeweiligen höchsten Verwirklichung der anderen noerischen Götter ist „das ungetrübte Wesen des Gottes [des Helios] enthalten“, und sie sind, „obwohl sie in der Welt vervielfältigt sind, um ihn auf ein-artige Weise herum“ (21, 143B4f.). Das reine noerische Wesen des Helios ist nach dieser Bestimmung die Einheit, die die jeweiligen noerischen Götter in ihrer Vielheit und somit als Teil der Vielheit der noerischen Welt zusammenhält; sie sind daher – ähnlich wie die noetischen Götter um das Gute – um den noerischen Helios herum als ihr Zentrum geordnet und haben von ihm ihre Einheit, insofern als sie auf seine Einheit hin geordnet sind.

Er ist nun den noerischen Göttern „über sie zu herrschen und ihr König zu sein durch das Gute eingesetzt“ (6, 133B8f.). D.h. aufgrund seiner

<sup>30</sup> Der Geist wird ja neuplatonisch – in Anlehnung an die zweite Hypothese des platonischen *Parmenides* – gerne als „Eines Vieles“ (ὓν πολλά) bezeichnet (vgl. Plot. V 1,8,26; V 3,15,11; VI 7,14,12).

<sup>31</sup> DILLON 1998 / 1999, 110f. sieht in diesen Formulierungen ein Indiz dafür, dass die Lehre der sogenannten Henaden – das sind im Bereich des Einen angelegten Archetyphen der jeweiligen Einheit der im Geist enthaltenen Formen; eine Lehre, die im 5. Jh. von der Athener Neuplatonikerschule des Syrianos und Proklos vertreten wurde – bereits bei Jamblich vorhanden gewesen sei. Nach S. MESYATS, „Iamblichus’ Exegesis of ‘Parmenides’ Hypotheses and his Doctrine of Henads“, in: E. AFONASIN / J. DILLON / J. F. FINAMORE (Hg.), *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*. Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition 13 (Leiden / Boston 2012) 151–175 (vgl. OPSOMER 2018, 1366) differenzieren die Henaden die in Jamblichs zweiten Einem latente Vielheit, ohne eine Zwischenstufe zwischen dem Einen und dem Geist zu bilden. Das würde gut erklären, warum in Julians erstem Prinzip die Monas eng mit der noetischen Vielheit verbunden ist, welche als Vielheit noetischer Götter verstanden wird.



besonderen Aufgabe, die ihm vom transzendenten Guten übertragen worden ist, vermittelt er den noerischen Mit-Göttern das Gute, insbesondere „Schönheit, Wesen, Vollendung, Einheit, Zusammenhalt und gutartige Kraft“ (133B5–8);<sup>32</sup> er ist ihnen hierfür die „leitende gutartige Ursache“ und „lenkt ihnen allen alles gemäß dem Geist“ (133C3f.), aus dem er und sie alle stammen. Seine Hauptfunktion, die Vermittlung des Guten, rührt also aus seiner Zentralstellung, die Julian mit dem Ausdruck „mittlerer unter den mittleren Göttern“ charakterisiert:<sup>33</sup> Einerseits ist er der mittlere unter seinen noerischen Mit-Göttern, vergleichbar der Mittelstellung der sichtbaren Sonne am Himmel (9, 135C5–7),<sup>34</sup> andererseits – zusammen mit diesen als noerischen Göttern – in der Mitte zwischen der noetischen und der sichtbaren Welt (13, 138D4–7). Diese doppelte Mittelstellung ist auch die Begründung für die zentrale Bedeutung des Helios für Julians Theologie, insofern als er – gemäß Julians Definition der „Mitte“ – „das Auseinanderliegende vereinigt und zusammenführt“ (138D2f.) und so die Gaben des ersten Prinzips, des Einen-Guten, an alle niedrigeren Seinsstufen vermittelt.

Ein zentraler Aspekt der Vermittlung des Guten ist die Demiurgie. Auch hier nimmt Helios eine Mittelstellung ein. So sei „der Demiurg des Alls“ (ὁ τῶν ὅλων δημιουργός), d.i. der noetische Vater des noerischen Helios, ein einziger, während „die demiurgischen Götter, die am Himmel umherwandern“ (οἱ κατ’ οὐρανὸν περιπολοῦντες δημιουργικοὶ θεοί), d.h. die sichtbaren Gestirne, viele seien; und in der Mitte zwischen diesen beiden müsse man die Demiurgie des noerischen Helios ansetzen, die von ihm aus in die sichtbare Welt ausgehe (16, 140A5–8).<sup>35</sup> In *Contra Galilaeos* nimmt Julian im Anschluss an die Rede des Demiurgen an die sogenannten „jungen Götter“ im platonischen *Timaios* (41a7–d3) eine Dreiteilung der Götter vor: den Demiurgen, dann „unsichtbare“ Götter und schließlich „sichtba-

<sup>32</sup> Vgl. *In Sol.* 5, 132D4f.

<sup>33</sup> Vgl. *In Sol.* 5, 132D6–8; 18, 141D8f.; 43, 156C8.

<sup>34</sup> An dieser Stelle spricht Julian offenbar von der Mittelstellung der sichtbaren Sonne unter den Planeten, der ptolemäischen Astronomie entsprechend (vgl. Anm. 67 zur Übersetzung); demnach sind die sieben Planeten (von denen auch Julian ausgeht, vgl. *In Sol.* 26, 146C5; 32, 149D4f.), mit den Namen der olympischen Götter bezeichnet: Kronos, Zeus, Ares, Helios, Aphrodite, Hermes und Selene. An anderer Stelle folgt er vielmehr der Lehre vermutlich der *Chaldäischen Orakel* und ordnet die sichtbare Sonne jenseits der Fixstern- und der Planetensphäre direkt in die noerische Welt ein (vgl. *In Sol.* 7, 134B3f.; 26, 146C3; 28, 148A4–7 mit Anm. 224 zur Übersetzung). Das Problem, wie die sichtbare Sonne in die – an sich unsichtbare – noerische Welt und zugleich unter den Planeten verortet werden kann (vgl. Buzási 2008, 246 Anm. 4), erörtert Julian nicht weiter. Vielmehr scheint er da gar kein Problem gesehen zu haben, und zwar aufgrund seiner chaldäisch inspirierten Vorstellung des unkörperlichen Lichts als „Ausstrahlung“ des Geistes in die noerische Welt, von dem aus auch die Gestirne erleuchtet werden (vgl. 7, 134B1–6 und Anm. 224 zur Übersetzung).

<sup>35</sup> Zu Opsomers Einwänden gegen diese Deutung der Stelle vgl. Anm. 127 zur Übersetzung.

re Götter“ wie Sonne, Mond und die anderen sichtbaren Gestirne, wobei diese „Abbilder (εἰκόνας) der unsichtbaren“, „noetischen (Götter)“ sind und diese wiederum als „Urbilder“ (ἀρχέτυπα) „in dem Demiurgen und zugleich mit ihm existieren und von ihm selbst gezeugt wurden und aus ihm hervorgingen“ (CGal. fr. 10,4–15 Masaracchia).<sup>36</sup>

In Übereinstimmung mit dieser Deutung des *Timaios* ist der oben genannte „Demiurg des Alls“ der eine „gemeinsame Demiurg“ (fr. 10,13 Masaracchia) der sichtbaren, der noetischen (und man müsste ergänzen: auch der noerischen) Götter, während die Gestirne und ihre noetischen (und noerischen) Urbilder viele sind. Dabei besitzt der Demiurg selbst eine differenzierte, vielheitliche Einheit, indem in ihm selbst die noetischen Urbilder in ihrer Vielheit existieren und aus ihm hervorgegangen sind. Das steht anscheinend in Übereinstimmung mit Jamblich, für den der eigentliche Demiurg der Geist bzw. die noetische Welt zu sein scheint, der in sich die Vielheit der noetischen Urbilder und Ursachen aller sichtbaren Dinge in der Natur umfasst (das entspricht Plotins zweiter Hypostase, der des Geistes).<sup>37</sup>

In seiner Schrift *Über die Rede des Zeus im Timaios* verortet Jamblich den Demiurg allerdings genauer auf der letzten Stufe des Geistes, nämlich „an der dritten Stelle unter den Vätern in der noerischen Hebdomade (νοεῖα ἑβδομάς), nach den noetischen Triaden und den drei Triaden der <noetisch->noerischen Götter“ (Procl. *In Tim.* 1,308,19–23 Diehl).<sup>38</sup> Was immer das im Einzelnen bedeutet (dazu gleich mehr), ist dieses Zeugnis allgemein ein Indiz dafür, dass Jamblich zumindest in diesem, wahrscheinlich späten und von den *Chaldäischen Orakeln* beeinflussten Text eine Untergliederung des Geistes vorgenommen hat, die sehr stark der des Proklos ähneln würde,<sup>39</sup> auch wenn er offenbar in seinem *Timaios*-Kommentar die These von der Identität des Demiurgen mit der noetischen Welt vertreten hat.<sup>40</sup> Jamblich hätte also im Voraus Proklos' Einwand gegen die Identitätsthese Rechnung getragen, welcher darin besteht, dass der Demiurg bei einer Identität mit der gesamten noetischen Welt den ganzen Bereich zwischen dem Einen und der sichtbaren Welt ausfüllen würde (*In Tim.* 1,308,6–

<sup>36</sup> Zu diesem Fragment vgl. MASARACCHIA 1990, 97f. 200–202; OPSOMER 2008, 129–132 (bes. Anm. 26–27 mit dem Hinweis auf die jambliche Quelle dieser Lehre).

<sup>37</sup> Vgl. Procl. *In Tim.* 1,307,14–25 DIEHL = Iambl. *In Tim.* fr. 34 DILLON; außerdem *In Tim.* fr. 36 u. 44; *In Phaedr.* fr. 5; *In Phileb.* fr. 4; *In Parm.* fr. 6A DILLON.

<sup>38</sup> Procl. *In Tim.* 1,308,17–309,13 DIEHL = Iambl. *In Tim.* fr. 230 LARSEN; vgl. DILLON 1973, 417–419. FESTUGIÈRE 1967, 164 Anm. 3 hat mit Blick auf ein Scholion „<noerisch->noetische Götter“ konjiziert. Allerdings hat Jamblich nachweislich erst die Unterscheidung zwischen dem Noetischen und dem Noerischen (vgl. OPSOMER 2018, 1366), während erst Proklos dazwischen noch das Noetisch-Noerische eingeführt zu haben scheint.

<sup>39</sup> Vgl. DILLON 1987, 889; J. OPSOMER, „Who in Heaven is the Demiurge? Proclus' Exegesis of *Tim.* 28C3–5“, *Ancient World* 32 (2001) 52–70.

<sup>40</sup> Vgl. DEUSE 1977, 261f.

17 Diehl).<sup>41</sup> Die stärkere Differenzierung des Geistes würde dann die Identitätsthese so modifizieren, dass im Demiurg das Noetische durchaus enthalten sein kann, allerdings nicht als solches, sondern eben in der dem Demiurgen angemessenen „demiurgischen“ Weise.<sup>42</sup> Von dieser Stelle aus gedacht, wäre jedenfalls Julians „Demiurg des Alls“ nicht der noetische Vater des noerischen Helios, sondern müsste eher der noerische Helios selbst sein,<sup>43</sup> was aus dem Kontext heraus nicht möglich ist.<sup>44</sup> Anscheinend hat Julian seinem ersten Prinzip, insofern als es der Ursprung aller anderen Eigenschaften des noerischen Helios (wie Einheit und Vollendung, Zusammenhalt, die Reinheit des Wesens sowie Schönheit und Ordnung) ist,<sup>45</sup> auch die Eigenschaft, Ursprung der Demiurgie zu sein, zugeschrieben.<sup>46</sup>

Eine Spur dieser stärkeren jamblicheischen Untergliederung des Geistes findet sich in Julians *Göttermutter-Hymnos*, in dem im Rahmen einer allegorischen Deutung des Göttermutter- und Attis-Mythos eine neuplatonische Theorie des sublunaren Werdens vorgelegt wird. Darin wird Attis, der Liebling der Göttermutter, definiert als „die Natur des dritten Demiurgen, welcher die abgetrennten Prinzipien der Formen in Materie und die zusammenhängenden Ursachen besitzt (τῶν ἐνύλων εἰδῶν τοὺς λόγους ἐξηρημένους ἔχει καὶ συνεχεῖς τὰς αἰτίας), (also) die letzte und infolge der Überfülle ihrer Zeugungskraft durch die obere Region von den Sternen bis zur Erde reichende Natur“ (*In Matr.* 3, 161D4–162A2).<sup>47</sup> Attis und der dritte Demiurg, der von Julian nicht namentlich gekennzeichnet wird, aber offenbar ein bekannter Begriff ist (von einem „zweiten“ oder „ersten Demiurgen“ ist keine Rede), sind wesensgleich, aber wirken in verschiedenen Bereichen: Attis ist, wie eben definiert, die „letzte Natur des dritten Demiurgen“, insofern als er seine demiurgische Wirkung bis in die materielle Welt entfaltet; er geht aus dem dritten Demiurgen hervor (8, 168A5),

<sup>41</sup> Dazu zählt Proklos die drei „Könige“ aus Ps.-Plat. *Ep.* 2, 312e1–3, die Jamblich unterhalb des Einen ansetzen würde; außerdem das „allererste Seiende“, das „Immer-Seiende“ (ἀεὶ ὄν) aus *Tim.* 27d6 bzw. „Lebendige an sich“ (αὐτοζῶον), das mit dem Aion bzw. dem ἐν ὄν gleichkommt (vgl. DILLON 1987, 887).

<sup>42</sup> Vgl. Procl. *In Tim.* 1,307,25–308,6 DIEHL; DEUSE 1977, 261f.; außerdem zur Stelle DILLON 1973, 307–309. 417–419; DILLON 1987, 890; J. OPSOMER, „A Craftsman and his Handmaiden. Demiurgy According to Plotinus“, in: T. LEINKAUF / C. STEEL (Hg.), *Platons Timaios als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance / Plato's Timaeus and the Foundations of Cosmology in Late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance*. Ancient and Medieval Philosophy 34 (Leuven 2005) [67–102] 76–78.

<sup>43</sup> Diese Konsequenz zieht OPSOMER 2008, 142–144.

<sup>44</sup> Vgl. Anm. 127 zur Übersetzung.

<sup>45</sup> Vgl. *In Sol.* 5, 132D4f.; 6, 133B5–7; 15f.

<sup>46</sup> Diese Möglichkeit konzidiert OPSOMER 2008, 144 Anm. 103, sieht darin aber eine „kleine Inkonsistenz“.

<sup>47</sup> [...] τοῦ τρίτου δημιουργοῦ, ὅς τῶν ἐνύλων εἰδῶν τοὺς λόγους ἐξηρημένους ἔχει καὶ συνεχεῖς τὰς αἰτίας, ἢ τελευταία καὶ μέχρι γῆς ὑπὸ περιουσίας τοῦ γονίμου διὰ τῶν ἄνωθεν παρὰ τῶν ἀστρον καθήκουσα φύσις ὁ ζητούμενός ἐστιν Ἄττις.

ist ihm untergeordnet (5, 165A7) und ist der letzte noerische und demiurgische Gott bzw. die Ursache, die bis zur Materie hinabsteigt und in der sublunaren Welt die Formen in Materie zusammenhält (165B2f.; 165D4f.) – Salustios (4,8, 8,4f. Nock) nennt ihn daher den „Demiurg des Werdenden und Vergehenden“, also den sublunaren Demiurgen, was der Sache und Begrifflichkeit nach auf Jamblich zurückgeht.<sup>48</sup> Der dritte Demiurg hingegen ist der „Vater und Herrscher“ der Formen in Materie wie auch des Äthers (5, 165A5–8); er ist noerische, demiurgische Ursache, die als solche allerdings im noerischen Bereich verbleibt, gleichsam als noerisches Reservoir und Prinzip der transzendenten Prinzipien der Formen in Materie und des inneren Zusammenhangs der Ursachen.

Die oben genannte Definition des dritten Demiurgen hat nun Ähnlichkeit mit einer Bestimmung, die Jamblich in der Fortführung der zuvor zitierten Paraphrase bei Proklos macht: Dort bestimmt Jamblich die „drei Väter der noerischen Hebdomade“, d.h. die erste noerische Triade,<sup>49</sup> mit Rückgriff auf eine pythagoreische Lehre so, dass ein erster Geist, der eins ist (εἷς νοῦς), in sich alle universellen Monaden (τὰς μονάδας ὅλας) enthält und dass er einfach, ungeteilt, nach Art und Form des Guten (ἀγαθοειδές) ist, in sich bleibt (μένον), mit dem Noetischen verbunden und transzendent ist; der mittlere Geist verbindet die drei Götter, besitzt Zeugungskraft (τὸ γόνιμον) und zeugt das göttliche Leben (τὸ τῆς ζωῆς γεννητικόν), bewirkt den Hervorgang (τὸ προϊόν) und die Verwirklichung des Guten (ἀγαθοουργόν) (Procl. *In Tim.* 1,308,23–309,2 Diehl); und der dritte Geist, der „Demiurg des Alls“ (δημιουργοῦντος τὰ ὅλα), sorgt für „die gleichbleibenden Hervorgänge“ (τὰς μονίμους προόδους), die „Demiurgie und den Zusammenhalt der allgemeinen Ursachen und

<sup>48</sup> Der sublunare Demiurg ist nach Jamblich das Thema des platonischen *Sophistes* (Iambl. *In Soph. fr.* 1,1f. DILLON); er beschäftigt sich – wie der Sophist – zur Demiurgie der materiellen Dinge mit der Materie, der „Nicht-Seienden“ bzw. der „wahren Lüge“, blickt dazu aber auf das wirklich Seiende“ (*fr.* 1,6f.) und ahmt sowohl den himmlischen Demiurgen als auch den „Demiurgen des Werdens“ (γενεσιουργὸς δημιουργός) nach (*fr.* 1,13–16 DILLON; vgl. hierzu DILLON 1973, 245–247; außerdem OPSOMER 2008, 153). Bei Proklos wird der sublunare Demiurg mit Adonis identifiziert (Procl. *In Remp.* 2,8,15–23 KROLL; *In Tim.* 1,446,5–13 DIEHL; vgl. *In Crat.* 180, 107,12–14 PASQUALI). In seinem *Helios-Hymnos* heißt es, dass sich Helios „im Tiefsten der Materie“ als Attis oder, „wie andere es ausdrücken“, als Adonis manifestiere (Procl. *Hymn.* 1,25f.; vgl. Damasc. *In Parm.* 3,147,3–5 WESTERINK / COMBÈS: οἶον ὁ Ἄττις ἐν τῇ σεληναίᾳ καθήμενος λήξει δημιουργεῖ τὸ γενητόν· οὕτως ἔχοντα καὶ τὸν Ἄδωνιν εὐρίσκομεν ἐν ἀπορρήτοις; zur Demiurgie des Adonis und des Attis vgl. J. OPSOMER, „La démiurgie des jeunes dieux selon Proclus“, *Les Études Classiques* 71 (2003) [5–49] 34–41; Ders. 2008, 153f.; LECERF 2012, 186–197).

<sup>49</sup> DILLON 1973, 417f. und 1987, 889 erklärt die Hebdomade so, dass sie aus zwei noerischen Triaden bestehe, wobei die zweite die „unnachgiebig“ (ἀμείλικτοι) genannten Götter meine, gefolgt von einer in der chaldäischen Theologie als „Membran“ (ὑπεζωκῶς) bezeichneten Gottheit, die mit Hekate identifiziert wird. Zur Analogie zwischen der chaldäischen Hebdomade und der platonischen Gliederung der noerischen Welt vgl. LEWY 1978, 484.

Formen“ (τὰς τῶν αἰτίων ὄλων ποιήσεις καὶ συνοχὰς), die „abgetrennten, allgemeinen Ursachen der Formen“ (τάς τε ἀφωρισμένας ὄλας τοῖς εἶδεσιν αἰτίας) und „alle demiurgischen Hervorgänge“ (τάς προϊούσας πάσας δημιουργίας) (Procl. *In Tim.* 1,309,2–6 Diehl).<sup>50</sup> Diese Definition des dritten Demiurgen ist sachlich mit der von Julians drittem Demiurgen äquivalent, insofern als in beiden Definitionen der Demiurg die transzendenten Prinzipien der Formen in sich enthält und deren inneren Zusammenhalt garantiert, gerade im Prozess der Demiurgie, der als Hervorgang einer Vielheit aus einer Einheit und ihrer „Zerteilung“ verstanden werden kann.<sup>51</sup>

Der Scholiast zu Proklos (I 473,28–30) identifiziert diese „drei Väter“ mit Kronos, Rhea und Zeus.<sup>52</sup> Offensichtlich handelt es sich bei ihnen um eine Manifestation der Triade ὄν – ζῶή – νοῦς auf noerischem Niveau, was ein Vergleich mit der Dreiteilung des Geistes in einem Fragment aus Jamblichs *Philebos*-Kommentar (*fr.* 4 Dillon) bekräftigen kann:<sup>53</sup> Demnach gibt es in der noerischen Welt, in der die Formen entstehen, die im noetischen Bereich nur „paradigmatisch“, also als Urbilder enthalten sind, einen „ersten Geist“ (νοῦς), der auch „reiner Geist“ (καθαρός νοῦς) genannt wird (das ist die Etymologie des Kronos im *Kratylos* 396c). In ihm sind die „Monaden der Formen“ enthalten, wobei „Monaden“ das „Ungeteilte in jedem Einzelnen“ meinen. Diese sind gewissermaßen das Noetische im noerischen Bereich und die „Ursache des Seins der Formen“ (οὐσίας αἴτιος εἰδητικῆς), während der zweite Geist die Ursache für ihr „Leben“ (ζωῆς) im noerischen Bereich und der dritte für ihre Entstehung als bestimmte, distinkte Formen (εἰδοποιῶς) ist, die als solche auch denkbar sind.<sup>54</sup>

<sup>50</sup> [sc. οἱ Πυθαγόρειοι] τοῦ δὲ τρίτου καὶ δημιουργοῦντος τὰ ὅλα τὰς μονίμους προόδους καὶ τὰς τῶν αἰτίων ὄλων ποιήσεις καὶ συνοχὰς τάς τε ἀφωρισμένας ὄλας τοῖς εἶδεσιν αἰτίας καὶ τὰς προϊούσας πάσας δημιουργίας καὶ τὰ ὅμοια τούτοις τεκμήρια κάλλιστα ἀναδιδάσκουσι.

<sup>51</sup> So auch MAU 1907, 13. 28; BOUFFARTIGUE 1992, 357 mit Anm. 212; anders LECERF 2012, 193–197, der zu Recht darauf hinweist, dass in Julians Definition von „Formen in Materie“ die Rede ist, während es in Jamblichs Definition nur die „Formen“ sind, deren transzendenten Ursachen der dritte Demiurg in sich enthält. Dass bei Julian die „Formen in Materie“ genannt werden, könnte man damit begründen, dass Julian mit seiner Definition des dritten Demiurgen bereits das sublunare Werden, d.h. die Demiurgie der Formen in Materie im Blick hat. In Jamblichs Definition ist dieser Aspekt in dem Ausdruck „Hervorgang“ angedeutet.

<sup>52</sup> Vgl. FESTUGIÈRE 1967, 164 Anm. 3; DILLON 1973, 418.

<sup>53</sup> Vgl. DILLON 1973, 418.

<sup>54</sup> Vgl. hierzu DILLON 1973, 260. Beeinflusst ist Jamblichs Deutung gewiss von den *Chaldäischen Orakeln*, zu denen er einen umfangreichen Kommentar verfasst hat. Dort findet sich nämlich eine Dreiteilung der „Ursprungs- oder weltlenkenden Väter“ (τοὺς πηγαίους πατέρες ... ἡγουν τοὺς κοσμογούς): 1. „der einmal Jenseitige“, ὁ ἅπαξ λεγόμενος (sc. πατήρ) bzw. ὁ ἅπαξ ἐπέκεινα, der νοῦς für das Noetische und Vater alles Noerischen ist; 2. Hekate, ebenfalls jenseitig oder transzendent, die alles mit noerischen Licht und Leben erfüllt und in sich die Quellen der verschiedenen Naturen trägt; 3. „der

Man darf nun wohl mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit annehmen, dass in Julians Rede vom „dritten Demiurg“ die erste jamblicheische Triade noerischer Götter den doktrinären Hintergrund bildet. Dabei ist der dritte Demiurg der eigentliche „Demiurg des Alls“, Zeus, den Julian ja mit seinem noerischen Helios gleichsetzt (*In Sol.* 10, 136A1f.; 22, 143D6–8; 23, 144C1). Der zweite Demiurg müsste nach dieser Gleichung Rhea bzw. die Göttermutter und der erste Demiurg Kronos sein, was gewisse Schwierigkeiten aufwirft, denn die Göttermutter wird im *Helios-Hymnos* nicht genannt, schon gar nicht als Demiurgin, und auch Kronos kommt im *Helios-Hymnos* nicht vor, auch wenn hier viele Gottheiten namentlich aufgeführt und definiert werden.<sup>55</sup>

Nichtsdestoweniger kennt Julian die mythologischen Filiationen genau, wie etwa seine *Caesares* zeigen: Bevor der Wettkampf der Kaiser um die Zulassung zum Mahl mit den Göttern beginnt, wird die Anordnung der Klinen der Götter auf dem Olymp beschrieben. Dabei stehen gewissermaßen an der Spitze die „vier Klinen, bereit für die höchsten Götter“, nämlich Kronos auf einer Kline aus glänzendem Ebenholz, dessen übermäßiger Glanz die Augen ähnlich blenden würde wie ein stierer Blick auf die Sonnenscheibe, dann Zeus auf einer Kline aus einem Material, das heller und strahlender als Gold und Silber sei, und „goldthronend saßen neben jedem von ihnen Mutter und Tochter, Hera neben Zeus und Rhea neben Kronos“ (*Caes.* 2, 307C6–308A3). Nach ihnen war jedem der anderen Götter „je nach Rang“ eine Kline bereitet, ohne darüber in Streit miteinander zu geraten (308B1f.). Das Besondere an dieser Beschreibung ist nicht die Rangordnung der Götter, die ganz traditionell ist (und sich dazu schließlich am Ende auch auf Homer beruft, 308B2f.), sondern der Fokus auf die Materialien der Klinen und deren Glanz, also ihre Lichtreflexion und Sonnenähnlichkeit.

Außerdem erzählt Julian in seinem autobiographischen Mythos in *Contra Heraclium* von seiner göttlichen Erwählung und Erziehung durch Zeus, Helios und Athene. Zeus, der „Vater aller Götter“ (*CHer.* 22, 230D6;

---

zweimal jenseitige“, ὁ δὲ ἐπέκεινα, der Demiurg, der das Abbild der Ideen der Welt vorlegt und zweimal jenseitig heißt, weil er einerseits in seinem νοῦς das Noetische innehat und andererseits die Sinneswahrnehmung in die Welten hineinbringt (Psell. *Opusc.* 40, 149,13–27 O'MEARA, 198,21–199,15 DES PLACES; vgl. *Or. Chald. fr.* 5, 8, 12 DES PLACES; DILLON 1973, 308f.; LEWY 1978, 113–115).

<sup>55</sup> Zumeist werden andere Zuordnungen vorgenommen. Eine Übereinstimmung der drei Demiurgen mit der Drei-Prinzipien-Lehre des *Helios-Hymnos* nehmen an MAU 1907, 93 und UGENTI 1992, 64. R. ASMUS, *Kaiser Julians philosophische Werke* (Leipzig 1908) 177 ordnet so zu: 1. Demiurg: das Eine, 2. Demiurg: der noetische Helios, 3. Demiurg: der noerische Helios; OPSOMER 2008, 137–139. 142–144. 154–156 so: 1. Demiurg: der noerische Helios, 2. Demiurg: die sichtbare Sonne, 3. Demiurg: der sublunare „Demiurg des Werdens“; und LECERF 2012, 183–197 so: 1. Demiurg: Zeus, der „Demiurg des Alls“, 2. Demiurg: Dionysos, Demiurg der „partikularen Demiurgie“, 3. Demiurg: Attis bzw. Adonis, Demiurg einer Unterart der partikularen Demiurgie.

231A5),<sup>56</sup> wendet sich aus Mitleid mit den unter Konstantin und seinen Söhnen ins Verderben geratenen Menschen an Helios, seinen „Sohn“, um ihn von seinem Zorn auf die von ihm abgefallene Familie Konstantins abzubringen (228D1–229A4). Zwar sind Zeus und Helios nach der traditionellen Mythologie als Söhne der Brüder Kronos und Hyperion Cousins und auch bei Julian wird Helios auf derselben noerischen Stufe mit Zeus assoziiert (*In Sol.* 22, 143D6–8). Doch stammt er aus einem „Vater und Erzeuger“, welcher identisch ist mit dem höchsten Gott (*In Sol.* 11, 136C7f.) und als welcher ja landläufig Zeus angesehen wird. Helios, der in seinem „Spross“ Julian noch das Glimmen des „von ihm eingepflanzten Feuers“ erkennt, befolgt den Befehl des Göttervaters gerne, in Gemeinschaft mit der „mutterlosen, jungfräulichen Athene“ Julian aufzuziehen (*CHer.* 22, 229C2–230A3).<sup>57</sup> Und so bringen beide ihren Pflegling von seinen selbstmörderischen Absichten ab, indem sie ihn in tiefen Schlaf versetzen (230B1–3), und später rüsten sie ihn für seine irdischen Kämpfe (234A5–7) und sagen ihm Heil und ewiges Leben zu, wenn er sich fromm zu ihnen hält (233D3–234A3; 234C4–6).

In diesen mythologischen Passagen bei Julian bildet sich offensichtlich eine Rangordnung der Götter ab, die er auch in einem theologischen Sinne für gut begründet hält. Zu bemerken ist die Dualität von Kronos-Rhea, Zeus-Hera und Helios-Athene, und auf ihrer jeweiligen Seinsstufe liegt ihrer Dualität letztlich eine jamblicheische Triade zugrunde. In seinem *Göttermutter-Hymnos* wird die Göttermutter mit Deo, Rhea und Demeter assoziiert (*In Matr.* 1, 159B2), und in ihrer Definition zeigen sich Merkmale verschiedener weiblicher Gottheiten. So wird sie zunächst definiert als „Quelle der noerischen und demiurgischen Götter, welche die sichtbaren (Götter) regieren“ (6, 166A2f.),<sup>58</sup> was darauf hindeutet, dass sie zur noetischen Seinsstufe gehört. Das legt auch die Anrede „die mit den ungetrübten Substanzen der noetischen (Götter) gemeinsam wandelt“ (20, 179D5f.) nahe. Dabei scheint ihr eine Vermittlerfunktion zuzukommen, wenn es heißt, dass sie „aus allem die gemeinsame Ursache empfangen hat und sie an die noerischen (Götter) gibt“ (179D6f.) oder dass sie dadurch „Quelle für die noerischen (Götter) geworden“ ist, dass sie „die Ursachen aller noetischen und überweltlichen Götter in sich aufgenommen hat“ (6, 166B2–4). Sie scheint also entweder selbst eine noetische Gottheit zu sein oder eine noerische Gottheit, die in besonderer Weise mit dem Noetischen ver-

<sup>56</sup> Vgl. u.a. Hom. *Il.* I 544; IV 68; V 426; Hes. *Theog.* 47; 457; 468.

<sup>57</sup> Vgl. Hes. *Theog.* 888–891; 924–926. Im *Helios-Hymnos* (31, 149B1–8) wird Julian freilich eine Korrektur des Mythos hinsichtlich der Geburt der Athene vornehmen, nicht aber ihr Attribut, ohne Mutter und Jungfrau zu sein, bestreiten. Athene hat nach Julian die Aufsicht über die mit Einsicht kriegerischen Völker (*CGal. fr.* 21,12f. MASARACCHIA = Cyr. *Clul.* IV 21,5f. RIEDWEG).

<sup>58</sup> Vgl. *In Matr.* 11, 170D4 und 20, 179D5. Der Ausdruck „Quelle der noerischen Götter“ ist in den *Chaldäischen Orakeln* ein Attribut der Rhea (*Chald. Or. fr.* 56 DES PLACES).

bunden ist.<sup>59</sup> So ist auch bei Proklos Rhea in der ersten noerischen Trias die zweite Gottheit zwischen Kronos und Zeus, wobei sie als „mütterliche und lebenerzeugende Quelle (πηγή)“ die „noetische Fülle des Noerischen“ (νοητὴ τῶν νοεῶν ὑπεροχή) in Kronos bzw. seine „im Unsichtbaren verborgene Kraft (δύναμις)“ an den Demiurgen Zeus vermittelt, damit dieser sie zur sichtbaren Demiurgie führen kann.<sup>60</sup> Das zeigt, dass die Göttermutter als weibliches Lebensprinzip für die δύναμις bzw. die Prohodos steht, während der Demiurg die ἐνέργεια bzw. die Epistrophe symbolisiert.<sup>61</sup> Während es bei Proklos Kronos ist, der das Bindeglied der noerischen Trias an das Noetische darstellt, scheint diese Verbindung bei Julian durch die Göttermutter selbst, gleichsam unvermittelt, ausgedrückt.

Klar auf der noerischen Seinsstufe zu verorten ist sie hingegen, wenn sie nicht als „Mutter“ wie Rhea, sondern als „Gattin des großen Zeus“ und seine „Beisitzerin“ angesprochen wird, „die als große Göttin nach und zusammen mit dem großen Demiurgen in die Existenz getreten ist“ (6, 166A3–5.8). Die Zeus-Gattin Hera wird zwar weder im *Göttermutter* noch im *Helios-Hymnos* als solche genannt,<sup>62</sup> ist aber in jenem als Göttermutter wenigstens implizit mitgemeint. Sie ist als noerische Göttin nach und zusammen mit dem Demiurgen in die Existenz gekommen, ähnlich den noerischen Göttern im *Helios-Hymnos*, die nach und zusammen mit Helios aus dem noetischen Prinzip hervorgegangen sind (*In Sol.* 6, 133C1f.; 21, 143B3). Die Göttermutter hat primär demiurgische Funktion: Sie ist „Mitregentin“ (σύνθρονος), „Throngenossin“ (σύνθωκος) und „Mit-Demiurgin“ des Demiurgen Zeus bzw. Helios, der „mit ihr zusammen alles erschafft (συνδημιουργῶν) und für alles vorhersehend sorgt (συμπρομηθούμενος) und nichts ohne sie tut“ (*In Matr.* 7, 167B4f.; 11, 170D3f.), insofern als sie „die Herrin allen Lebens (ζωῆς)“ und „die Ursache allen Werdens“ ist, „die sehr leicht zusammen mit dem Vater das Geschaffene vollendet (ἐπιτελοῦσα) und das Seiende ohne Leiden erzeugt und erschafft (δημιουργοῦσα)“ (6, 166A6–8). Sie verkörpert also den lebensschaffenden Aspekt der Demiurgie und steht in der noerischen Göttertriade für das Moment der ζωῆ und zugleich für die Vollendung der Demiurgie, die sie allerdings mit dem Demiurgen gemeinsam hat.<sup>63</sup>

<sup>59</sup> So auch OPSOMER 2008, 149.

<sup>60</sup> Vgl. Procl. *Theol. Plat.* V 20, 75,26–76,4 SAFFREY / WESTERINK; *In Tim.* 3,190,26–191,5 DIEHL. Zu Proklos' Deutung der ersten noerischen Triade vgl. VAN DEN BERG 2001, 38–43. 252–260; M. ABBATE, *Il divino tra unità e molteplicità. Saggio sulla Teologia Platonica di Proclo.* Hellenica 28 (Alessandria 2008) 129–134.

<sup>61</sup> Vgl. OPSOMER 2008, 149 Anm. 144. Nach Salustios (4,8) ist die Göttermutter schlicht die „lebenerzeugende Göttin“.

<sup>62</sup> Im *Helios-Hymnos* wird sie lediglich zweimal in Homer-Zitaten genannt (11, 137B3.6) und dort mit dem Nebel, d.h. mit der feuchten Luft assoziiert (vgl. Anm. 98 zur Übersetzung).

<sup>63</sup> Vgl. z.B. *In Sol.* 9, 135C1–3; 15,139B4–C3.



Schließlich ist sie „die mutterlose Jungfrau“ (166A8), das traditionelle Attribut der Athene, und steht für die in der Demiurgie waltende „Vorsehung“ (πρόνοια), „die das Werdende und Vergehende bewahrt“ (166B5.8), also für den dauerhaften Erhalt der demiurgisch geschaffenen Wesen. Dieser Aspekt ist im *Helios-Hymnos* ausgedrückt durch Athene Pronoia, „welche als ganze aus dem ganzen König Helios hervorgegangen sei, in welchem sie enthalten war“ – nicht nur, wie im Mythos, aus seinem Kopf (*In Sol.* 31, 149B1–5).<sup>64</sup> Mit dieser Deutung tritt eine Variante der Athene-Allegorese zu Tage, die vielleicht durch Jamblich aufgekommen und nach Julian durch Proklos fortgesetzt wurde.

Porphyrrios verbindet bereits die traditionelle Bestimmung der Athene als φρόνησις<sup>65</sup> mit einer kosmologischen Deutung, wonach Athene die „Kraft der Sonne (*virtus solis*)“ sei, „die dem menschlichem Geist Klugheit (*prudencia*) zukommen lässt“, und der Kopf des Zeus mit dem „höchsten Teil des Äthers“ erklärt wird (Porph. *fr.* 478F. Smith).<sup>66</sup> Julian sagt nichts über den Herkunfts- oder Aufenthaltsort Athenes. Man könnte höchstens daraus, dass er Attis, den „unmittelbaren Demiurg der materiellen Welt“ (*In Matr.* 15, 175A5f.), offenbar im untersten Teil des Äthers bzw. Himmels lokalisiert,<sup>67</sup> schließen, dass Athene, die ja nach der obigen Erklärung aus dem noerischen Helios (bzw. mit dem traditionelleren Namen: aus Zeus) „als ganze hervorgegangen“ ist, auch bei Julian im Äther verortet sein wird, wahrscheinlich noch vor Attis. Bestätigt sehen kann man das dadurch, dass Julians Freund Salustios, der in seiner Schrift *De deis et mundo* mancherorts von Julian abhängt, der Athene den Äther als ihre Sphäre zuweist (Salust. 6,5, 12,20f. Nock), nicht dem Zeus wie bei den Stoikern üblich,<sup>68</sup> und sie neben Hestia und Ares zu den „bewachenden“ (φρουροῦντες) Gottheiten zählt (6,3, 12,9 Nock).

<sup>64</sup> Die enge Verbindung zwischen Zeus und Athene wird in *Contra Galilaeos* so ausgedrückt, dass „Athene, die mutterlose Jungfrau, zusammen mit Zeus diesen allen (*sc.* den anderen Göttern) vorsitzt (πρωτανεύει)“ (*CGal. fr.* 57,5f. MASARACCHIA).

<sup>65</sup> Z.B. Porph. *Antr.* 32, 30,24 DUFFY u.a.; *Quaest. in Il.* 20, 67,14 SCHRADER; *in Od.* 22, 233,2 SCHRADER.

<sup>66</sup> Diese Lokalisierung des demiurgischen Denkens im Äther dürfte auf die Stoa zurückgehen: Nach den Stoikern ist Athene der „erste Gedanke“ (πρώτη ἔννοια), den der Demiurg Zeus bei der Demiurgie der Welt im Sinn hatte (Chrys. *SVF* 2,1096, 320,3–6) und der im Äther angesiedelt ist (Chrys. *SVF* 2,1021, 305,21f.; Diog. Bab. *SVF* 3,2,33, 217,17f.; Corn. *Comp.* 20, 35,14–17 LANG). Der „Äther“, in dem Porphyrios die Athene lokalisiert, dürfte in einem allgemeineren Sinne den „Himmel“ meinen und nicht das aristotelische „fünfte Element“, das Porphyrios zugunsten der platonischen Vier-Elementen-Lehre ablehnte (vgl. Philop. *Aetern. mund.* 13, 522,15–22 RABE).

<sup>67</sup> Vgl. *In Sol.* 5, 132C4f., wonach die Welt „von nichts anderem bewacht wird als unmittelbar angrenzend, vom fünften Körper“, OPSOMER 2008, 153. Zum Äther vgl. Anm. 24 zur Übersetzung.

<sup>68</sup> Vgl. oben Anm. 66.

Nach Proklos ist Athene das „in ihm (sc. Zeus) bleibende, abgetrennte, immaterielle demiurgische Denken (νόησις ... δημιουργική)“, durch das „alles von ihm Ausgehende teilhat an seiner unbeugsamen Kraft (δύναμις)“, und so „durchwaltet sie auf unbefleckte Weise zusammen mit dem einen Demiurgen die gesamte Welt und ordnet zusammen mit dem Vater alles an seinen Platz“ (Procl. *In Tim.* 1,166,2–17 Diehl).<sup>69</sup> Wie bereits bei Porphyrios ist Athene mit dem demiurgischen Denken identisch, genauer mit dessen „Kraft“ (δύναμις), und auch bei Proklos kommt durch das Zusammenwirken des Demiurgen mit Athene, seinem Denken, die Demiurgie der sichtbaren Welt zustande. Allerdings scheint Porphyrios Athene als „Kraft der Sonne“ auf die Demiurgie der menschlichen Seele und des Denkens in ihr beschränkt zu haben, während bei Julian und Proklos nachweislich, damit also vermutlich auch bei Jamblich, die δύναμις des Demiurgen auf die Demiurgie der gesamten Welt ausgeweitet ist. Das könnte auch der Grund für die geänderte Mythologie der Athene-Geburt sein, die weniger das Denken als gemeinsames Merkmal von Zeus und Athene als vielmehr ihre völlige Wesensgleichheit betont, was natürlich das Denken miteinschließt, aber darüber hinaus die demiurgische Aktivität der Athene hervorhebt. Sie ist es, die dann den vorhersehenden, bewahrenden Aspekt in der Demiurgie herausstellt.<sup>70</sup>

Wenn in der Figur der Göttermutter also mit Rhea die Mutter des Demiurgen, implizit mit Hera seine Schwester und Gattin und mit Athene seine Tochter assoziiert werden, wobei die beiden letzteren „nach und zusammen“ mit ihm „in die Existenz getreten“ sind, bedeutet das, dass sie auf allen Stufen des Geistes, also vor, zusammen mit und nach dem noerischen Demiurgen, subsistiert, und zwar ausgehend von einer höheren Gottheit und als mittlere Gottheit in einer Triade vermittelnd zu einer dritten Gottheit: Kronos – Göttermutter / Rhea – Zeus / Helios und dann Zeus / Helios – Göttermutter / Hera / Athene – Attis. Der Demiurg Zeus / Helios ist also aus Kronos, zusammen mit der Göttermutter *qua* Rhea, hervorgegangen, um dann mit diesem zusammen *qua* Hera bzw. Athene die anderen noerischen Götter sowie die sichtbaren Götter, die Gestirne, hervorzubringen.<sup>71</sup>

Auffällig ist, dass diese triadischen Strukturen in den beiden julianischen Götterhymnen nicht expliziert werden, obwohl sie, wie gesehen, zumindest als Hintergrund ihres Göttersystems vorhanden sind. Außerdem ist der Beitrag der weiblichen Gottheiten zur Demiurgie des Heli-

<sup>69</sup> Zu Proklos' Athene-Deutung siehe die ausführliche Analyse bei TANASEANU-DÖBLER 2020, 325–371.

<sup>70</sup> Diese Rolle des Bewahrers nimmt sie ja auch in *Contra Heraclium* (14, 220A2–4) bei der Erziehung Julians ein.

<sup>71</sup> Vgl. Procl. *Theol. Plat.* V 11, 38,1–26 SAFFREY / WESTERINK, wo Rhea zusammen mit ihrem Sohn Zeus alle Klassen von Göttern, also sowohl die hyperkosmischen als auch die enkosmischen, d.h. die über- wie auch die innerweltlichen Götter, hervorbringt (hierzu VAN DEN BERG 2001, 253).

os im *Helios-Hymnos* weniger zentral als im *Göttermutter-Hymnos*. Diesen muss man eher in Ergänzung als im Widerspruch zum *Helios-Hymnos* verstehen, um die „weibliche demiurgische Linie“, die auch in diesem eingezeichnet ist (z.B. mit Athene, Aphrodite und Selene, dem Mond), herauszuarbeiten.<sup>72</sup> Man muss sich vielmehr wundern, warum diese im *Helios-Hymnos* nur leicht angedeutet ist. Eine mögliche Antwort könnte sein (wenn man nicht mit der Eigenart der jamblicheischen Vorlage[n] argumentieren möchte, über die man aber kaum etwas weiß), dass ein Thema, das Julian offensichtlich am Herzen lag, die Zentralität des Helios ist, und zwar sowohl auf seiner Seinsstufe als auch im Verhältnis zu der vor ihm liegenden und der ihm folgenden Seinsstufe.<sup>73</sup> Für dieses Thema wäre die Erwähnung einer weiblichen „Mit-Demiurgin“, auch wenn sie dem männlichen Demiurgen nachgeordnet ist, für den Leser vielleicht irritierend;<sup>74</sup> vor allem würde sie aber für die Zentralität des Helios sachlich nichts austragen, da im Verhältnis zu ihm kein Unterschied zu den anderen noerischen Gottheiten besteht, insofern als sie teils gleich-, teils nachgeordnet sind. Und was den weiblichen Aspekt im ersten Prinzip (also das Verhältnis Kronos – Rhea) betrifft, kann man vielleicht darauf verweisen, dass Julian bei dessen Vorstellung ja auch über andere wichtige Details der neuplatonischen Lehre hinweggegangen ist oder diese nur sehr knapp angedeutet hat.<sup>75</sup>

#### 4. Die Vielheit der noerischen Götter und die sichtbare Welt

Viel wichtiger als diese Fragen ist Julian offensichtlich die Vielheit der noerischen Götter und die innere Ordnung der noerischen Welt. Nach platonischer Vorstellung ist die Vielzahl von Demiurgen deshalb nötig, weil nicht jeder Demiurg alle Ursachen auf die gleiche Weise enthält, weshalb es mehrere Demiurgen geben muss, die die Vermittlung der Ursachen bis zu den Einzeldingen der sichtbaren Welt übernehmen.<sup>76</sup> So heißt es bei Julian in *Contra Galilaeos*, dass es zwischen dem Demiurg und den verschiedenen einzelnen Lebewesen demiurgische Zwischenstufen und jeweils verschiedene Ursachen brauche, damit der Abstand zwischen dem Unsterblichen

<sup>72</sup> So OPSOMER 2008, 149.

<sup>73</sup> Vgl. oben S. 139–140.

<sup>74</sup> Man könnte auch über biographische oder politische Gründe spekulieren, da ja Julian einerseits Helios als persönliche und dynastische Schutzgottheit ansah (siehe den Beitrag von Stefan Rebenich, S. 222–224 in diesem Band), andererseits auf seine Ehelosigkeit großen Wert legte (vgl. *Lib. Or.* 18,181). Das trägt aber für die Frage nach der systematischen Kohärenz seiner Theologie, die oben verhandelt werden sollte, nichts aus.

<sup>75</sup> Vgl. oben S. 136–138.

<sup>76</sup> Vgl. OPSOMER 2008, 155 Anm. 183.

und dem Sterblichen gewahrt bleibe, was bei Annahme nur eines einzigen Demiurgen nicht der Fall wäre (Iul. *CGal. fr.* 10,28–34 Masaracchia). Als weitere Demiurgen werden bei Julian explizit genannt: der Mond als „Demiurg des Irdischen“ (*In Sol.* 40, 154D4) und die „Natur“ (φύσις) als „Demiurg der Körper“, und zwar sowohl des Weltkörpers als auch jedes einzelnen Körpers (*In Matr.* 4, 164B6–8), d.h., die Natur ist der unmittelbare, eigentliche Demiurg der Dinge der sichtbaren Welt.<sup>77</sup>

Allgemein sagt Julian über die noerischen Götter, dass sie „von derselben Abkunft und Natur wie Helios sind, an deren Scheitel das ungetrübte Wesen des Gottes enthalten ist und die, obwohl sie in der Welt vervielfältigt sind, um ihn herum auf ein-artige Weise sind“ (*In Sol.* 21, 143B3–5).<sup>78</sup> Oder anders ausgedrückt, besteht sein erstes und wichtigstes Vermögen darin, „das ganze, gänzlich noerische Wesen zu einem einzigen [zu] mach[en], indem er dessen Spitzen zu ein und demselben zusammenführt“ (22, 143C3–5). Jeder noerische Gott hat also an sich selbst eine höchste Einheit und höchstes Sein, welches nichts anderes als das „ungetrübte Wesen“ des noerischen Helios selbst ist, der Einheit und Sein wiederum von seinem noetischen „Vater“ erhalten hat. Das ist der Grund, warum Helios als noerische Zentralgottheit die noerische Einheit der einzelnen Gottheit und zugleich ihre Einheit als Totalität aller noerischer Götter in der noerischen Welt realisiert, trotz der sichtbar-materiellen Manifestation ihrer inneren Vielheit beim Hervorgang in die sichtbare Welt.<sup>79</sup> Das heißt, dass er „Einheit, Vollendung“ (ἐνοειδής τελειότης) und „Zusammenhalt“ (συννοχή) unter den noerischen Göttern herstellt.<sup>80</sup>

Ebenso wie diese Eigenschaft, Zusammenhalt und Vollendung zu vermitteln, aus seinem reinen, einheitlichen Wesen und dieses wiederum aus seiner Abkunft aus dem ersten Prinzip hervorgeht, haben auch seine anderen Eigenschaften – nämlich die Demiurgie, insbesondere die durch ihn bewirkte Unterscheidung der Formen und ihre Verbindung mit der Materie, und die Reinheit und Erkennbarkeit seines Wesens – ihren Ursprung letztlich im ersten Prinzip.<sup>81</sup>

<sup>77</sup> Nach Jamblich enthält die Natur die Ursachen des Werdens auf unabgetrennte, d.h. mit der Materie verbundene Weise, während die höheren Wesenheiten diese auf abgetrennte, immaterielle Weise in sich umfassen (Iambl. *Ep. ad Sopat.* bei Stob. I 5,18, 81,8–12 WACHSMUTH; ähnlich Procl. *In Tim.* 1,10,16–21 DIEHL, wo außerdem die Mittelstellung der Natur zwischen Seele und Körper betont wird). Zum Natur-Begriff bei Jamblich vgl. F. ROMANO, „Il vocabolario della ‚natura‘ nel *De mysteriis* di Giamblico“, in: BLUMENTHAL / CLARK 1993, 87–106.

<sup>78</sup> Vgl. oben 6, 133C1f.

<sup>79</sup> Vgl. Procl. *Theol. Plat.* VI 1, 5,18–6,1 SAFFREY / WESTERINK und oben Anm. 157 zur Übersetzung.

<sup>80</sup> Vgl. *In Sol.* 15, 139B4–D5.

<sup>81</sup> Zu diesen Eigenschaften vgl. *In Sol.* 16, außerdem 5, 132D4f.; 6, 133B5–7 (dort werden aufgeführt: Schönheit, Sein, Vollendung, Einheit, Zusammenhalt und Kraft [δύναμις]). In Jamblichs Paraphrase ägyptischer Lehre (*Resp.* VIII 3, 195,14–23 SAFFREY / SEGONDS) werden

Aus diesem Wesen des Helios folgt die Koinzidenz bzw. Identität mit anderen Gottheiten, die in ihrem Wesen oder jeweils in einem bestimmten Aspekt mit Helios übereinstimmen.<sup>82</sup> Da ist zunächst die Wesensidentität mit Zeus und Apollon: Mit Zeus stimmt Helios hinsichtlich der immateriellen noerischen Demiurgie überein, die der Demiurgie der sichtbaren Dinge vorausgeht (22, 143D6–8; 23, 144B–C2), und mit Apollon hinsichtlich der Einfachheit und Beständigkeit seines Denkens, Wesens und Wirkens (22, 144A2–4; 23, 144C3f.). Daher haben diese drei Gottheiten gemeinsam die Herrschaft inne, sie sind „Throngenossen“ und werden auch gemeinschaftlich in Heiligtümern verehrt (10, 135D6–136A3; 31, 149C2f.; 39, 152D3).

Mit Apollon rückt der Fokus auf das Denken als zentraler Eigenschaft des Helios, die ihn auch mit zahlreichen anderen Gottheiten verbindet: Athene Pronoia ist die „Mitregentin“ des Apollon (31, 149C2), insofern sie aus Helios(-Zeus-Apollon) hervorgegangen und mit ihm wesensgleich ist (32, 149C7–D2).<sup>83</sup> Athene hat auch, ähnlich wie Helios, eine einende, zusammenhaltende Funktion für die noerischen Götter und ist auch Mitursache der Demiurgie, indem sie das Leben von der noetischen Sphäre bis zur Grenze der sublunaren Sphäre vermittelt (32, 149D2–5).<sup>84</sup> Auch Aphrodite ist Mitdemiurgin an der Demiurgie des Helios und Mitvollenderin seiner Vollendung des Alls, insofern als sie für die harmonische „Vermischung“ der Himmelsgötter steht und am Himmel für die Harmonie der Gestirnsbewegungen und in der sublunaren Sphäre für beständiges Werden und Lebenszeugung sorgt (33, 150B3–C1). Darin zeigt sich wiederum ihre Verwandtschaft mit Apollon (bzw. Helios-Zeus), der als „Musenführer Apollon“ die „Prinzipien der noerischen Vermischung“ in sich selbst enthält (22, 144A7–B2).

Zur Eigenschaft des Denkens (und den daraus folgenden Eigenschaften, wie Einheit, Vollendung, Zusammenhalt und Harmonie der Ursachen, Formen und Prinzipien) gehört auch die Explikation des Gedachten in der Rede. Diese ist personifiziert durch den „Redegott Hermes“ (λόγιος Ἑρμοῦς), der traditionell mit „Rede“ und „Verstand“ (λόγος) assoziiert wird<sup>85</sup> und den Julian zu Beginn des *Helios-Hymnos* zusammen mit den Musen und dem Apollon Musagetes als Beistand für seine folgen-

---

dem „demiurgischen Geist“ mit den ägyptischen Götternamen Amun, Ptah und Osiris als drei zentrale Fähigkeiten Demiurgie, Vollendung und Gabe der Güter zugeordnet.

<sup>82</sup> Auch bei Macrobius (*Saturn.* I 17–23) wird eine Reihe von innerweltlichen Göttern aufgeführt, von denen behauptet wird, dass die Götter auf die Sonne zurückzubeziehen seien und für bestimmte Kräfte der Sonne stehen würden (I 17,2).

<sup>83</sup> Siehe oben S. 148–149. Nach Buzási 2008, 259 bilden diese Gottheiten eine Triade, wobei Helios für das transzendente noerische „Wesen“ (οὐσία), Apollon für dessen „Vermögen“ (δύναμις) und Athene für seine „Verwirklichung“ (ἐνέργεια) steht.

<sup>84</sup> Näher auch Anm. 247f. zur Übersetzung.

<sup>85</sup> Vgl. *CHer.* 24, 237C5; *CGal. fr.* 21,13f.; 57,2f. MASARACCHIA; *Ep.* 61, 74,13 BIDEZ.

de Erörterung bittet (3, 132A6f.). Im autobiographischen Initiationsmythos in *Contra Heraclium* ist Hermes der umsichtige Führer des Initianden Julian zum Berg des Göttervaters (*CHer.* 22, 230C3–6) und für den Weg zurück ins Menschenreich (232D2–4) und stattet schließlich zusammen mit Helios und Athene seine Rüstung aus, damit er seine Mission als Retter des Reiches erfüllen kann (234B1f.).<sup>86</sup> In den *Caesares*, deren mythische Erzählung als mögliche „Erfindung des Hermes“ eingeführt wird, (*Caes.* 1, 306C7), legt er das Procedere der kritischen Befragung der Kaiser fest (16, 316A5f.; 17, 317B3f.; 18, 318A6f.; 19, 318D4–319D1), fungiert selbst – neben dem Silen – als Befrager der Götter (31, 330A6–B2; 32, 331C5–D4; 33, 332C1–6; 34, 333A3f.; 333B6–C5; 36, 335A7f.), verkündet schließlich das Urteil der Götter (37, 335C2–D2) und weist Julian den Mithras als göttlichen Patron zu (38, 336C3–7). Im Attis-Kult wird er als Hermes Epaphroditos verehrt, weil man davon ausgeht, dass durch Hermes und Aphrodite die allgemeinen Ursachen des Werdens angezeigt werden, was eine Eigenschaft des „Verstands“ (λόγος) sei (*In Matr.* 19, 179B6–C3).

Trotz dieser bedeutsamen Rolle im Pantheon Julians<sup>87</sup> wird Hermes – ähnlich wie Ares – bei der Erörterung der mit Helios koinzidierenden Gottheiten im *Helios-Hymnos* eher beiläufig erwähnt, obwohl er offensichtlich dazu zählt. Genannt werden lediglich die phönizischen Gottheiten Monimos und Azizos, deren Statuen in Prozessionen der des Helios offensichtlich vorausgetragen worden sind und die Jamblich mit Hermes und Ares identifizierte und als „Beisitzer (παρόεδροι) des Helios“ erklärte, die der sublunaren Sphäre „viele Gute zuleiten“ (*In Sol.* 34, 150C5–D4).<sup>88</sup> Hermes' traditionelle Rolle als Seelenführer scheint im *Helios-Hymnos* dem Mond unter Mithilfe Athenes zuzukommen (wie im Fall des Quirinus, 40, 154D4–7) bzw. Hades (oder mit seinem ägyptischen Namen Sarapis nach dem Osiris-Sohn), welcher sich mit Helios-Zeus-Apollon die Herrschaft unter den noerischen Göttern teilen würde und – in Rekurs auf platonische Vorstellungen<sup>89</sup> – der noerische Gott sei, der die Seelen „vollständig vom Werden befreit“ und sie „zur noetischen Welt emporführt“ (10, 136A1–B4).

<sup>86</sup> Der erste Weihegrad der Mithrasmysterien, der Rabe, stand unter dem Schutz des Merkur bzw. Hermes; so gibt es in vielen Mithräen auch Darstellungen von ihm (vgl. R. MERKELBACH, *Mithras* [Königstein/Ts. 1984] 86–88; CLAUSS 2012, 150f.). Nach ATHANASSIADI 1992, 39–41 fungiert Hermes als Seelenleiter durch alle sieben mithraischen Initiationsstufen bis zur Kontemplation des Gottes.

<sup>87</sup> Seine persönliche Verehrung des Hermes bezeugt Amm. XVI 5,5. Nach *Soz. Hist. eccl.* V 17,3 sah Julian Hermes als Zeugnis seiner Liebe zur Bildung – neben Ares als Symbol seiner militärischen Fähigkeiten.

<sup>88</sup> Vgl. 40, 154B1f. Gelegentlich sind in der Forschung Monimos und Azizos auch mit den beiden Fackelträgern des Mithras, Cautus und Cautopates, identifiziert worden, ohne dass es im *Helios-Hymnos* hierfür allerdings nähere Anzeichen gibt (vgl. Anm. 264 zur Übersetzung). Zur Widerlegung eines gelegentlich behaupteten mithraischen Einflusses auf Julian und seinen *Helios-Hymnos* vgl. SMITH 1995, 139–165.

<sup>89</sup> Vgl. Anm. 74–81 zur Übersetzung.

Besonders an Aphrodite und Hermes bzw. Venus und Merkur ist nun sichtbar, dass zumindest einige der noerischen Götter nichts weniger als die noerischen Vorbilder der sichtbaren Gestirne oder Planeten sind. Entsprechend ist die Beschreibung ihres Vermögens und ihrer Verwirklichung astronomisch gedeutet: So heißt es von Aphrodite-Venus, dass sie ihre harmonisierende Wirkung im supralunaren Bereich und ihre demiurgische Wirkung in der sublunaren Sphäre entwickelt, „indem sie Helios nahe ist, mit ihm den gleichen Umlauf macht (συμπεριθέουσα) und ihm nahekommt“ (33, 150B4–6). Bereits Platon hat Venus und Merkur auf die beiden Kreisbahnen über der Bahn der Sonne gesetzt, weil sie „mit der Sonne einen an Geschwindigkeit gleichlaufenden Kreis durchschreiten (ισόδρομον ἡλίῳ κύκλον ἰόντας)“, zugleich aber zu ihr eine „entgegengesetzte Kraft (ἐναντίαν ... δύναμιν)“ besitzen, indem Sonne, Venus und Merkur einander gleichmäßig einholen und voneinander eingeholt werden (Plat. *Tim.* 38d2–6), d.h. dass Venus und Merkur niemals weit von der Sonne entfernt, aber mal vor ihr als Morgensterne, mal hinter ihr als Abendsterne zu stehen scheinen.<sup>90</sup>

Jamblich macht diese astronomische Beobachtung zum Ausgangspunkt einer demiurgischen Erklärung: Venus und Merkur seien über der Sonne angeordnet, sie „gehören zur Sonne, sind mit ihr demiurgisch tätig (συνδημιουργοῦντας) und wirken mit ihr an der Vollendung (πρὸς τελεσιουργίαν ... συντελοῦντας) von allem mit; daher (διό) sind sie mit der Sonne gleichlaufend (ισόδρομοι) und sind um sie herum (περὶ αὐτόν), da sie mit ihr an der Schöpfung teilhaben (συγκοινωνοῦντες)“ (Iambl. *In Tim. fr.* 70,18–21 Dillon). Die Ähnlichkeiten zu Julians Beschreibung der Tätigkeit der Aphrodite zu dieser Passage sind ganz offensichtlich.<sup>91</sup> Zusätzlich erhält man von dieser Stelle aus die Information, dass Jamblich – im Ausgang von Platons *Timaios* – auch Hermes als Mitdemiurg des Helios gedeutet hat; außerdem eine Erklärung für die von Platon eingeführte „entgegengesetzte Kraft“ von Venus, Merkur und Sonne, die nicht mit astronomischen Epizyklentheorien, sondern metaphysisch operiert und die von Julian allerdings – vielleicht aufgrund der Gedrängtheit der Darstellung, vielleicht auch zugunsten einer scheinbaren größeren Kohärenz des demiurgischen Zusammenwirkens der anderen noerischen Götter mit Helios – ausgelassen wird: Entgegengesetzt seien Sonne und Venus bzw. Merkur, so Jamblich, dadurch, dass die Kraft der Sonne „unüberschreitbar“ (ἀνυπέροβλητος) und daher wesentlich „ungleichmäßig“ (ἀσύμμετρος) sei, während die Kräfte von Venus und Merkur „Gleichmaß (συμμετρίαν) und gute Mischung (εὐκράσιαν) aufleuchten lassen dadurch, dass sie immer mit der Sonne umherlaufen, und so der Schöpfung der Sonne Har-

<sup>90</sup> Vgl. F. M. CORNFORD, *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato translated with a running commentary* (London 1937) 106. Siehe auch oben Anm. 265 zur Übersetzung.

<sup>91</sup> So auch DILLON 1973, 358.

monie verleihen (ἐναρμόνιον)“ (fr. 70,26–29 Dillon).<sup>92</sup> Diese Stelle ist also die Evidenz dafür, dass nach Jamblich die sichtbare Sonne der Demiurg und Aphrodite-Venus sowie Hermes-Merkur seine Mitdemiurgen sind, die insbesondere für die Harmonie der gesamten Welt zuständig sind, also sowohl im supralunaren als auch im sublunaren Bereich. Ähnlich „erfüllt“ Aphrodite ja auch bei Julian „den Himmel“, also den supralunaren Bereich, „mit der richtigen Mischung“, sorgt in der sublunaren Sphäre für „beständiges Werden“ (*In Sol.* 33, 150B5–7) und ist damit die „Helferin“ (40, 154A4) des Demiurgen Helios bei seiner Demiurgie.

Einen weiteren Hinweis auf die Zusammengehörigkeit von Aphrodite und Hermes gibt auch Salustios: Er unterscheidet hyper- und enkosmische, d.h. über- und innerweltliche Gottheiten – eine Unterscheidung, die auch Julian benutzt und die auf Jamblich zurückgeht –<sup>93</sup> und führt vier Triaden von enkosmischen, innerweltlichen Gottheiten auf, wobei jede Trias den Anfang, die Mitte und das Ende einer bestimmten Tätigkeit definiert: Die erste schafft die Welt (Zeus, Poseidon, Hephaistos), die zweite beseelt sie (Demeter, Hera, Artemis), die dritte sorgt für die Harmonie ihrer verschiedenen Teile (Apollon, Aphrodite, Hermes) und die letzte „bewacht“ die so entstandene Harmonie (Hestia, Athene, Ares, Salust. 6,2f.).<sup>94</sup> Auch hier haben Aphrodite und Hermes eine ähnliche Tätigkeit, und zwar in nachgeordneter Stellung zu Helios-Apollon. Wenn man das von Salustios gebrauchte Schema von Beginn, Mitte und Ende einer Tätigkeit von Julian aus ausführen möchte, wäre Helios-Apollon der Beginn der kosmischen Harmonie, da seine Mittelstellung wesentlich den Zusammenhalt der noerischen Welt bedeutet,<sup>95</sup> und Aphrodite die Mitte, d.h. die zentrale Gottheit, die durch Transmission des reinen Lichts des Helios bis zur Erde diesen Zusammenhalt bis zur sublunaren Sphäre der sichtbaren Welt herstellt.<sup>96</sup> Hermes ist vom *Helios-Hymnos* ausgehend schlecht zu bestimmen; allerdings scheint er nach den Tätigkeiten, die ihm ansonsten in Julians

<sup>92</sup> Nach Jamblich ist Aphrodite weiter das „verbindende, die Gegensätze harmonisch vereinigende Vermögen“ (συνδεκτικὴν ... δύναμιν καὶ συναρμωστικὴν τῶν διεστώτων, Iambl. *In Tim.* fr. 70,31f. DILLON). Das ist bei Julian mit der Bestimmung der Aphrodite als „Freundschaft“ (φιλία) gemeint (*In Sol.* 33, 150B4). Früher benutzt Julian diese Definition – mit Verweis auf Empedokles 31 B 17f. DK – zur Definition der „Mitte“ (μεσότης), die Helios charakterisiert (13, 138D3f.; 18, 142A1f.). Aphrodite ist also gewissermaßen ein Synonym für eine zentrale Wesenseigenschaft des Helios.

<sup>93</sup> Vgl. Anm. 113 zur Übersetzung.

<sup>94</sup> Diese Klassifikation findet sich auch bei Procl. *Theol. Plat.* VI 22, bezogen auf die sog. „hyper-enkosmischen Götter“, was sachlich aber etwa dasselbe meint wie Julians oder Salustios’ enkosmische, innerweltliche Götter. Im Unterschied zu Salustios kommt bei Proklos die „bewachende“ Triade an zweiter statt an vierter Stelle und die „harmonisierende“ Triade wird „anagogische“ Triade genannt mit folgender Götterreihenfolge: Hermes, Aphrodite, Apollon.

<sup>95</sup> Vgl. *In Sol.* 13, 138C3–D4; 15, 139D1–5; 18, 142A1f.

<sup>96</sup> Vgl. Anm. 260 zur Übersetzung.



Werk zugeschrieben werden, eine anagogische Funktion für die einzelnen Lebewesen und – übertragen auf die gesamte Welt – vielleicht für die einzelnen Teile der Welt im Hinblick auf deren Einheit und Totalität zu haben.<sup>97</sup>

Einige Gottheiten der vier Triaden fehlen bei Julian gänzlich, nämlich Poseidon und Artemis.<sup>98</sup> Salustios' demiurgische Triade ist bei Julian ganz fokussiert auf Helios-Zeus, denn auch Hephaistos spielt keine nennenswerte Rolle und wird lediglich einmal als Patron der Künste erwähnt (*CGal. fr.* 57,4f. Masaracchia). Die „beseelende“ Triade fehlt ganz, vielmehr scheinen sich Helios und die Göttermutter diese Aufgabe aufzuteilen. Denn nach dem *Helios-Hymnos* stammen die menschlichen Seelen, insbesondere ihr rationaler Seelenteil, von Helios ab,<sup>99</sup> während im *Göttermutter-Hymnos* die Göttermutter als „Demiurgin unserer Seelen“ (*In Matr.* 20, 180A2) angesprochen wird. Das bedeutet vor dem Hintergrund des oben dargelegten Verhältnisses des Helios und der Göttermutter keinen Widerspruch, im Gegenteil: Die Aufgaben der Göttermutter übernehmen im *Helios-Hymnos* offenbar andere, nachgeordnete Gottheiten (v.a. Athene Pronoia),<sup>100</sup> wenn sie nicht Helios selbst zugeschrieben werden, während im *Göttermutter-Hymnos* dafür der Anteil des männlichen Demiurgen an der Demiurgie in den Hintergrund tritt.<sup>101</sup> Von den bei Salustios genannten Gottheiten der „beseelenden“ Triade wird nur einmal Demeter als anderer Name für die Göttermutter genannt (*In Matr.* 1, 159B2), Artemis fehlt ganz, und Hera wird im *Helios-Hymnos* nur im Rahmen zweier

<sup>97</sup> Nach Proklos (*Theol. Plat.* VI 22, 98,14–17 SAFFREY / WESTERINK) ist Hermes – in der „anagogischen“ Triade als erste Gottheit genannt – der „Chorführer der Philosophie“, der „durch diese die Seelen emporführt (ἀνάγει) und durch seine dialektischen Kräfte sowohl die ganzen als auch die einzelnen Seelen zum Guten selbst aufsteigen lässt (ἀναπέμπει)“. Die Umordnung der Rangfolge der Götter kommt bei Proklos durch die Rangfolge der Methoden zustande, mit denen die Anagogie der Seelen zum Einen bewirkt wird: Philosophie und Dialektik bei Hermes, Erotik bei Aphrodite und Musik bei Apollon. Diese Rangfolge der die Anagogie bewirkenden Methoden findet sich bereits bei Plotin I 3.

<sup>98</sup> Vgl. BOUFFARTIGUE 1992, 652. Er nennt auch Hera, aber hier liegt der Fall etwas komplizierter (s. oben S. 145–150).

<sup>99</sup> Vgl. *In Sol.* 2, 131C3–5; 36, 151C5–7; 40, 154C1–6; 43, 157A6f., und Anm. 329 zur Übersetzung.

<sup>100</sup> So könnte man an der Stelle, wo es heißt, dass Helios „die Seelen nicht nur von sich selbst aus, sondern auf von den anderen Göttern her ‚auf die Erde sät‘“, was die verschiedene Lebenswahl der Seelen im irdischen Leben erklären würde (*In Sol.* 2, 131C3–5), nicht nur als Reminiszenz an den *Phaidros* und die Zugehörigkeit bereits der präexistenten Seele zu einer bestimmten Gottheit verstehen (vgl. Anm. 15 zur Übersetzung), sondern auch als Hinweis darauf, dass auch die nachgeordneten Götter für die Demiurgie der Seelen zuständig sind, darunter auch (Göttermutter-)Athene.

<sup>101</sup> Dieser wäre der sog. „dritte Demiurg“, dessen „letzte Natur“ Attis, der sublunare Demiurg, die Demiurgie der Dinge in der sublunaren Sphäre verantwortet, freilich in einem komplexen Zusammenspiel von Abkehr von und Rückkehr zur Göttermutter (vgl. hierzu ausführlich *In Matr.* 5; kurz zusammengefasst 20, 180A3–5).

Homer-Zitate (*In Sol.* 11, 137B2–C1) genannt, hingegen bei der Nennung der auf dem Kapitolshügel verehrten Gottheiten, wo man die bekannte kapitolinische Trias von Jupiter, Juno und Minerva erwarten würde, gar nicht, stattdessen die in der Nachbarschaft zum Tempel der kapitolinischen Trias verehrte Venus bzw. Aphrodite, vermutlich weil für Julian in diesem Kontext die Abkunft Roms von Aeneas und dessen Abkunft wiederum von Aphrodite von besonderer Bedeutung war.<sup>102</sup> Im *Göttermutter-Hymnos* wird Hera gar nicht genannt, scheint aber in der Figur der Göttermutter impliziert zu sein.<sup>103</sup>

Von der „bewachenden“ Triade schließlich kommt bei Julian lediglich Athene vor, Hestia hingegen gar nicht und Ares nur am Rande. Zumeist wird er als Kriegsgott genannt (*CGal. fr.* 21,12; 57,3f. Masaracchia), ist aber im *Helios-Hymnos* der griechische Name für den phönizischen Gott Azizos (*In Sol.* 34, 150D3; 40, 154A8–B2) und außerdem nach der historischen Tradition als Vater des Romulus, des Romgründers, präsent. Julian ist aber sehr darum bemüht, diese Vaterschaft so umzudeuten, dass lediglich ein ares-artiger Dämon an der Erschaffung des Körpers des Romulus mitgewirkt habe und seine Seele als ganze von Helios herabgekommen sei (40, 154C1–6). Ein Grund für diese Umdeutung könnte sein, dass sich nach Julians Auffassung kein Gott mit einem Menschen vermischen kann (außer in einigen Ausnahmen, die noch zu besprechen sein werden).<sup>104</sup>

Als Fazit aus dem Vergleich mit der bei Salustios vorzufindenden triadischen Gliederung der innerweltlichen Götter lässt sich feststellen: Auch bei Julian lassen sich die vier Hauptgesichtspunkte (demiurgisch, beseelend, harmonisierend, bewachend) dieser Gliederung im Grunde wiederfinden. Allerdings findet eine starke Fokussierung – innerhalb der auch bei Julian als Hintergrund anzunehmenden (jamblicheischen) Triaden, aber auch triadenübergreifend – auf einige Hauptgottheiten statt. Diese sind: Helios-Zeus (mit der Terminologie des Salustios: demiurgisch und beseelend, zusammen mit der Göttermutter), Apollon (demiurgisch und harmonisierend), Aphrodite (demiurgisch und harmonisierend) und Athene (demiurgisch und bewachend).<sup>105</sup> Diese vier bzw. fünf Götter entsprechen wiederum den Hauptgöttern Roms: den auf dem Capitol verehrten Jupiter, Juno und Minerva, wobei Julian, wie eben gesehen, Juno durch Venus ersetzt gedacht hätte; dem auf dem Palatin verehrten Apollon und dem

<sup>102</sup> Vgl. Anm. 297 zur Übersetzung.

<sup>103</sup> Vgl. oben S. 147.

<sup>104</sup> Vgl. BOUFFARTIGUE 1992, 653. Auch das traditionelle Indiz für die Abkunft des Romulus von Ares, die Aufzucht durch die Wölfin, ein dem Ares zugeordnetes Tier, wird relativiert, und zwar durch den Rückbezug des traditionell als „Wolfsgang“ bezeichneten Jahreslaufs auf Helios (vgl. *In Sol.* 40, 154B2–7).

<sup>105</sup> BOUFFARTIGUE 1992, 649 erkennt hingegen ohne nähere Begründung um Helios-Zeus-Apollon „un quatuor de divinités majeures“, nämlich die Göttermutter und Attis, Athene und Hermes.

in der Nähe des Marsfelds verehrten Sol Invictus.<sup>106</sup> Julian ist nun stark bemüht, die Wesensgleichheit dieser fünf Gottheiten zu zeigen, trotz des gewissen Rangunterschieds zwischen Helios-Zeus-Apollon auf der einen und Athene und Aphrodite auf der anderen Seite. Offenbar geht es ihm darum, diese Gottheiten auch als Hauptgottheiten seiner Theologie auszuzeichnen.

Über die Gründe für diese Fokussierung auf die Hauptgottheiten Roms kann man nur spekulieren. Wahrscheinlich wollte der Kaiser dem *Helios-Hymnos* damit einen imperialen Zuschnitt verleihen, insofern Helios bzw. der Sol Invictus der Schutzpatron des Kaiserhauses wie auch Julians persönlicher Patron ist und Julian offenbar vor allem die Wesensgleichheit von Zeus, Apollon, Aphrodite und Athene mit diesem Gott erweisen möchte. Vor diesem Hintergrund wäre auch die genannte Herabstufung der Vaterschaft des Ares für den römischen Gründervater Romulus von Bedeutung, da so nicht Ares, sondern Helios der eigentliche Urvater Roms wäre; Helios-Zeus wiederum ist der Demiurg, „Vater und König von allem“, in dem „alles vollkommen und ‚alles eins‘“ ist, während Ares einer der „partikularen“ bzw. „völkerbeherrschenden und städtebeschirmenden Götter“ ist – partikular sind diese, weil in ihnen jeweils eines der in der Totalität des Demiurgen enthaltenen Vermögen dominierend ist, und „völkerbeherrschend und städtebeschirmend“, weil „jeder von ihnen die Oberaufsicht über seinen ihm eigentümlichen Bereich hat“, also ein bestimmtes Volk oder eine bestimmte Region oder Stadt – und Ares die Oberaufsicht über die kriegerischen Völker besitzt (*CGal. fr.* 21,7–12 MASARACCHIA).<sup>107</sup> Wenn Julian als eigentlichen Vater von Romulus Helios und als Mutter des Aeneas Aphrodite in den Mittelpunkt stellt, wird damit die universale Bedeutung Roms betont, insofern Helios-Zeus die Totalität aller Vermögen und Verwirklichungen symbolisiert und Aphrodite den Zusammenhalt in dieser Totalität.<sup>108</sup> Keine Gottheiten wären besser geeignet, die politische Universalität Roms theologisch auszudrücken.

Die genannte Fokussierung auf einige wenige Hauptgottheiten würde auch einen Hinweis darauf geben, wie treu Julian gegenüber Jamblich war, den er öfter emphatisch als Gewährsmann seines Textes anführt, wobei er diesen gleichsam als eine Art Epitome von längeren Ausführungen des

<sup>106</sup> Vgl. *In Sol.* 40, 153D4–8 und Anm. 297f. zur Übersetzung.

<sup>107</sup> Vgl. *CGal. fr.* 28,4–8; 67,22f. MASARACCHIA. Die Vorstellung, dass regionale Gottheiten die Oberaufsicht über die verschiedenen Regionen führen, ist alt und in der Antike weit verbreitet (z.B. *Plat. Crit.* 109b1–c5; *Polit.* 271d1–272b2. 272e6–273a1; *Orig. CCels.* V 25,6–14; *Iambl. Resp.* V 24f.; *In Tim. fr.* 14 DILLON; vgl. DE VITA 2011, 181–185, bes. 182).

<sup>108</sup> Bezeichnenderweise wird Aphrodite von Julian nicht als Beispiel unter den partikularen „völkerbeherrschenden und städtebeschirmenden“ Göttern genannt, sondern neben Ares außerdem Athene (Oberaufsicht über die Völker, die mit Klugheit kriegerisch sind) und Hermes (eher verständige als wagemutige Völker) (*CGal. fr.* 21,12–15 MASARACCHIA).

Jamblich kennzeichnet.<sup>109</sup> Wenn man aufgrund der Ähnlichkeit der triadischen Gliederung der innerweltlichen Götter bei Salustios und bei Proklos und der julianschen Definition mit einigen dieser Götter davon ausgehen kann, dass bereits bei Jamblich die Grundzüge dieser triadischen Gliederung ausgeprägt waren, dann kann man schließen, dass Julian eine bewusste Auswahl aus dem jamblicheischen Göttersystem getroffen hat und dass seine Selbstcharakterisierung, aus Jamblich-Texten exzerpiert zu haben, zutreffend ist.

## 5. Die sublunare Welt und ihre Demiurgie

Für die Demiurgie der sublunaren Welt ist im *Helios-Hymnos* Helios bzw. die sichtbare Sonne zentral. So ist die sichtbare Sonne „Ursache für die Erhaltung (σωτηρία) der sinnlich wahrnehmbaren Dinge“, vergleichbar dem noerischen Helios bei den noerischen Göttern (*In Sol.* 6, 133C4–7). Helios' Wirkung wird durch die sichtbare Sonne in der sichtbaren Welt vermittelt. Dabei bringt Helios oder die Sonne nicht wie der christliche Schöpfergott jedes einzelne Ding hervor, sondern garantiert vielmehr durch seine unaufhörliche Bewegung das Werden im Allgemeinen – und damit indirekt auch das Werden der einzelnen Dinge –, indem er die sublunare Welt „durch das immerwährende Werden und durch die vom Sphärenkörper [d.i. Äther] ausgehenden Güter zusammenhält (συνέχων)“ (*In Sol.* 43, 157A2–4). Er verleiht dem Werden der sublunaren Welt Ewigkeit (12, 137C5–7), ruft in ihm jedes Leben und jede Bewegung hervor (D4–9) und verteilt in ihm gleichmäßig seine Güter (138A1–4).

Wenn es beispielsweise mit dem berühmten Aristoteles-Zitat heißt: „ein Mensch und die Sonne zeugen einen Menschen“ (2, 131C3 mit Arist. *Phys.* II 2, 194b13), bedeutet das, dass zwar der einzelne Mensch – der Same des Vaters als Form- und Zielursache und das Monatsblut der Mutter als Materieursache – den Menschen zeugt, dass aber die Sonne in Form der Aphrodite zusammen mit Athene die Eltern zum Geschlechtsverkehr und zur Zeugung von Kindern anregt (*In Sol.* 39, 153B2–7), die Kinder nährt (37, 152A5), ihre Seelen vollendet, sie belebt und sie wiederum zu ihrem Ziel führt (36, 151C5–D3). Das Lebenszeugende wird insbesondere durch Athene und Aphrodite vermittelt: durch Aphrodite, indem sie „der Erde die Zeugungskraft gibt, indem auch sie vorsehend für das beständige Werden der Lebewesen sorgt, dessen zuerst wirkende Ursache der König Helios besitzt“ (33, 150B6–8), und durch Athene, indem sie „das ungetrübte, reine Leben vom höchsten Gewölbe des Himmels durch die sieben Sphären bis zu Selene verteilt und hinleitet“ (32, 149D3–5). Die sieben Sphären sind die sieben Planetenbahnen, wobei dem Mond von der Erde aus ge-

<sup>109</sup> Vgl. die Einführung zu diesem Band S. 6.

sehen die erste Bahn zukommt; Athene wiederum wird im Äther verortet, der jenseits der Planetenbahnen liegt und die gesamte sichtbare Welt umfasst.<sup>110</sup> Und sie ist es auch, die dem Mond „mit der Einsicht erfüllt hat, durch welche Selene die noetischen (Dinge) jenseits des Himmels betrachtet und die unterhalb ihrer selbst (liegenden Dinge) und die Materie mit den Formen schmückt und ihr so das Wilde, Gestörte und Ungeordnete wegnimmt“ (150A1–4). Der Mond wird der „Demiurg des Irdischen“ (40, 154D4), d.h. der sublunaren Welt genannt – man könnte analog dazu die Sonne als „Demiurg des Himmlischen“, d.h. der supralunaren Welt bezeichnen, der in Form von Athene *qua* rationaler, ordnender Formung auf den Mond abstrahlt. So hatte bereits Jamblich den Mond als „Mutter im Bereich des Werdens“ bezeichnet, insofern als alles mit seinem Wachsen und Schwinden wächst oder schwindet, und die Sonne als „Vater im Bereich des Werdens“, „weil er offensichtlich den Mond mit seinen Kräften erfüllt“ (Iambl. *In Tim. fr.* 70,13–17 Dillon). Bezieht sich diese Aussage auf ihr jeweiliges Licht, werden sie nach einer anderen Stelle bei Jamblich auch verschiedenen Wirkungsbereichen zugeordnet, indem nämlich die Sonne Regent der universellen Elemente und der Mond der universellen im Werden begriffenen Natur ist (*Resp.* VIII 3, 195,24–196,3 Saffrey / Segonds).

Im *Göttermutter-Hymnos* wird die Demiurgie der sublunaren Welt noch detaillierter dargestellt, allerdings ausgedrückt durch das Verhältnis der Göttermutter und des Attis. Dieser ist, wie oben gesehen,<sup>111</sup> definiert als die „letzte Natur des dritten Demiurgen“, also des Helios-Zeus, insofern als er bis in die materielle Welt hinabsteigt und dort in den Einzelgegenständen die Erhaltung der Formen in der Materie gewährleistet, also als sublunarer Demiurg fungiert.<sup>112</sup> Sein demiurgisches Wirken ist allerdings von der Göttermutter bestimmt, wie Julian in einer allegorischen Deutung des Attis-Mythos detailliert zeigt. Zunächst deutet Julian Attis' Herkunft allegorisch: Der Fluss Gallos, von dem Attis stammt, bedeutet nach Julian „Galaxie“, also Milchstraße, verstanden als Grenze, an dem die Welt des

<sup>110</sup> S. oben S. 148–149.

<sup>111</sup> S. oben S. 142–145.

<sup>112</sup> Außerdem gibt es im Kommentar zum *Sophistes* eine Dreiteilung der Demiurgen in 1. ὁ πατήρ τῶν δημιουργῶν, der ὑπερουράνιος καὶ ἐξηρημένος ist, dem Demiurgen des *Timaios*, 2. den οὐράνιος δημιουργός, der den νέοι θεοί des *Timaios* (vgl. 41a–d; dort als θεοὶ θεῶν angesprochen) entspricht, 3. den sublunaren γενεσιουργός δημιουργός, der der Hauptgegenstand des *Sophistes* ist (Iambl. *In Soph. fr.* 1,1f. 13–16. 18f. DILLON; DILLON 1973, 245–247). Bei Proklos entspricht Adonis dem sublunaren Demiurgen (Procl. *In Remp.* 2,8,15–23 KROLL; *In Tim.* 1,446,5–13 DIEHL; vgl. *In Crat.* 180, 107,12–14 PASQUALI), indem sich Helios „im Tiefsten der Materie“ als Attis oder, „wie andere es ausdrücken“, als Adonis manifestiere (Procl. *Hymn.* 1,25f.; vgl. Damasc. *Dub. et sol.* 2,214,6f. RUELLE = *In Parm.* 3,147,3–5 WESTERINK / COMBÈS: οἷον ὁ Ἄττις ἐν τῇ σεληναίᾳ καθήμενος λήξει δημιουργεῖ τὸ γενητόν· οὕτως ἔχοντα καὶ τὸν Ἄδωνιν εὐρίσκομεν ἐν ἀπορρήτοις; zur Demiurgie des Adonis vgl. OPSOMER 2003, 34–41; OPSOMER 2008, 153f; LECERF 2012, 186–193).

Werdens auf den unvergänglichen Äther trifft (*In Matr.* 5, 165B3–C4).<sup>113</sup> Das widerspricht, vielleicht angeregt von der Wortähnlichkeit von Gallos und Galaxie, der üblichen Sicht, wonach der Mond die obere Grenze der Welt des Werdens ist, während die Milchstraße als Weg der Sonne, der Götter oder der seligen Toten betrachtet wird.<sup>114</sup> Nichtsdestoweniger befindet sich Attis' Wirkungsbereich „unterhalb des Mondes“ (165D5), dessen Beleuchtung offensichtlich der Veränderlichkeit unterliegt, während der Äther unveränderlich ist (7, 167D5–168A2) und bis zum Äther der unvergängliche Bereich des Noetischen und der sichtbaren, unveränderlichen und göttlichen Gestirne reicht (11, 170C3–5). Bis zur Milchstraße, also dem untersten Rand des Äthers, erlaubte die Göttermutter dem Attis, „diesem vollkommen schönen, den Sonnenstrahlen gleichenden, diesem noerischen Gott“, den sie auf leidenschaftslose Weise liebte, seine demiurgische Kraft zu entfalten (5, 165C4–6). Auch im *Göttermutter-Hymnos* sind also Sonne und Mond dominierende Gestirne, und Attis symbolisiert das vom noerischen Helios in der sichtbaren Sonne repräsentierte Licht, das dann bis in die Welt des Werdens „unterhalb des Mondes“ vordringt, ohne dass Attis mit der Sonne oder dem Mond identisch wäre.<sup>115</sup>

Attis' Demiurgie in der sublunaren Welt beginnt mit seinem Abstieg in die Höhle der Nymphe und seinen Verkehr mit ihr, wobei sie nicht die Materie selbst, sondern „das Feuchte“ ist und damit die der Materie übergeordnete letzte unkörperliche Ursache repräsentiert (4, 163C4–D2). Die Göttermutter *qua* „Vorsehung, die das Werdende und Vergehende bewahrt“,<sup>116</sup> befiehlt ihm nun, „im Noetischen zu zeugen und sich zu ihr zurückzuwenden“, „der Neigung zur Materie zu entfliehen“ und „auf sie [als Quelle der demiurgischen Götter] zu blicken“ und „sich nicht zum Werden herabziehen zu lassen“ (6, 166B7–C7). Der „Mitregent“ der Göttermutter, der Große Helios, der alles mit ihr zusammen demiurgisch schafft und für alles mit ihr zusammen vorsehend sorgt, schickt einen Löwen, die Ursache des Feurigen, um Attis der Nymphe, also dem Feuchten, streitig zu machen und dadurch seine Kastration zu bewirken, d.h. seinen Drang zum Unbegrenzten zu stoppen (7, 167B3–C6). Der Löwe meint das Sternbild Löwe, den Höhepunkt des Sommers, und seinen Übergang in den Herbst, an dem Attis' Abstieg in die Materie „durch die demiurgische Bewegung

<sup>113</sup> Vgl. *In Matr.* 11, 171A3–5; *Salust.* 4,8.

<sup>114</sup> Vgl. BOGNER 1924, 275; NOCK 1926, LIII mit Verweis auf den Platon-Schüler Herakleides Pontikos, der glaubt, dass die Seelen von der Milchstraße zur Erde herabsteigen (*Heracl. Pont. fr.* 50,7f.; 52 SCHÜTRUMPF; vgl. *Cic. Rep.* VI 16; *Manil. Astron.* I 758). Jamblich nimmt hingegen als Sitz der Seelen Sonne und Mond an (*Iambl. Vit. Pyth.* 82; vgl. M. REGALI [Hg.], *Macrobio. Commento al Somnium Scipionis, libro I* [Pisa 1983] 322f.).

<sup>115</sup> OPSOMER 2008, 154 Anm. 181 lehnt zu Recht die Identifizierung des Attis mit dem Mond ab, die z.B. behauptet worden ist von MAU 1907, 102. 105; WRIGHT 1913, 477 Anm. 1; BOGNER 1924, 276–278; UGENTI 1992, XVI. 63.

<sup>116</sup> Zur Göttermutter-Figur vgl. oben S. 145–150.

der Sonne zum Stehen gebracht wird“ (15, 175A5–B2); und die Kastration meint, dass „das Werden in den begrenzten Formen zum Stehen kam, durch die demiurgische Vorsehung [d.i. die Göttermutter] angehalten und nicht ohne die sogenannte Raserei des Attis, die das Maßvolle aufgab und es übertrat“ (7, 167C6–D2).<sup>117</sup>

Zur Entstehung der einzelnen Dinge in der sublunaren Welt bedarf es also sowohl des Attis und seiner ungeordneten Hinwendung zur Materie als auch der ordnenden rationalen Begrenzung dieser Hinwendung durch Helios und die Göttermutter. Diese sind Attis übergeordnet, indem sie als noerische Gottheiten in der noerischen Sphäre verbleiben; sie sind gemeinschaftlich noerische Demiurgen, wobei die Göttermutter den Aspekt der Vorsehung und des Bewahrens in der Demiurgie repräsentiert, ähnlich der Athene Pronoia im *Helios-Hymnos*; und sie sind die effizierende Ursache für die „Rückwendung“ (ἐπιστροφή) des Attis aus der materiellen in die geistige Welt.<sup>118</sup>

Attis' Demiurgie, die später auch zu Recht mit der des Adonis assoziiert wird,<sup>119</sup> muss nun noch gegenüber der Demiurgie des Dionysos abgegrenzt werden. Dessen mythische Zerteilung durch die Titanen<sup>120</sup> wird allegorisch gedeutet für seinen Wirkungsbereich, nämlich Demiurg der „geteilten Demiurgie“ zu sein, welche zwar der universellen Demiurgie des Helios-Zeus subordiniert, Dionysos aber dennoch zum „Mitregenten“ von Helios-Zeus macht (*In Sol.* 22, 144A4–7).<sup>121</sup> Gleich- und Nachordnung scheinen ein Widerspruch zu sein, doch meint es nur, dass Dionysos aus Helios-Zeus „hervorgegangen“ ist und er seine Demiurgie aus dessen „Leben, das in der Art des Einen und bleibend ist“, erhalten und „allen sichtbaren (Dingen) mitgeteilt“ hat, da er „der Walter und König der geteilten Demiurgie“ ist (*In Matr.* 19, 179B2–6).<sup>122</sup> Das heißt, dass Dionysos die universellen, ganzheitlichen Formen der transzendenten Demiurgie des Zeus teilt und so zu partikularen Formen macht, die dann als sichtbare konkrete Formen mit der Materie verbunden werden<sup>123</sup> – nach Julian allerdings nicht von ihm selbst, sondern von Attis.<sup>124</sup> Denn die Teilung der Formen

<sup>117</sup> Vgl. auch Salust. 4,9.

<sup>118</sup> Vgl. auch OPSOMER 2008, 152.

<sup>119</sup> Vgl. oben S. 143 Anm. 48.

<sup>120</sup> Vgl. *CGal. fr.* 4,8f. MASARACCHIA mit Stellen MASARACCHIA 1990, 198; außerdem Procl. *Hymn.* 7,11–15.

<sup>121</sup> Vgl. *In Sol.* 23, 144C4f.; 29, 148D5f. Nach Salustios (6,4, 12,15 Nock) ist Dionysos „in“ Zeus.

<sup>122</sup> Zu Dionysos als Verantwortlichem für die „geteilte Demiurgie“ vgl. Procl. *In Crat.* 182, 109,9f. PASQUALI; *In Tim.* 2,80,22–24 DIEHL.

<sup>123</sup> Vgl. OPSOMER 2003, 17–27; OPSOMER 2008, 144f.; LECERF 2012, 185f.

<sup>124</sup> Bereits bei Jamblich gibt es eine Unterscheidung zwischen einem „reinen Geist jenseits der Welt“ (καθαρόν ... νοῦν ὑπὲρ τὸν κόσμον), einem „ungeteilten in der ganzen Welt“ (ἀμέριστον ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ) und einem „in alle Sphären geteilten“ (διηρημένον ἐπὶ πάσας τὰς σφαίρας), daneben gibt es auch noch einen Demiurgen des Werdens (τῶν

vollzieht sich noch im noerischen Bereich, während ihre Verbindung mit der Materie und die Demiurgie der Formen in Materie in der sichtbaren Welt Sache des sublunaren Demiurgen ist, dem letzten und einzigen Gott, der mit der Materie unmittelbar Kontakt hat. Dionysos stellt ihm die ganzheitlichen Formen und das Leben, das er von Helios-Zeus erhalten hat, als geteilte Formen zur Verfügung, ohne sein eigenes (noerisches) Wesen, „einheitlich und ganz ungeteilt im Geteilten“ zu sein (*CHer.* 16, 222A3–5), zu verlieren.<sup>125</sup> Darum ist Attis aber nicht aus Dionysos, sondern aus Helios-Zeus hervorgegangen,<sup>126</sup> da in diesem die Formen als solche, d.h. als ganze und universell enthalten sind, die Dionysos dann teilt und Attis mit der Materie verbindet. Man kann hier eine Spur der demiurgischen Trias Zeus-Dionysos-Attis entdecken, die sich bei Proklos findet.<sup>127</sup> Allerdings steht im *Helios-Hymnos* Helios-Zeus als Demiurg des Seins und der Erhaltung der Formen in Materie im Vordergrund (z.B. *In Sol.* 8, 134C2–D4;

---

ἐν γενέσει δημιουργός, *Iambl. Resp.* VIII 4, 197,20–23 SAFFREY / SEGONDS). D.h., bereits bei Jamblich gibt es – neben dem „Vater des Demiurgen“ – einen universellen, einen partikularen und einen sublunaren Demiurgen. Dabei ist nicht ganz klar, ob der Demiurg des Werdens und der sublunare Demiurg identisch sind (so DILLON 1973, 245 zu *Iambl. In Soph. fr.* 1 DILLON) oder nicht (so OPSOMER 2008, 155).

<sup>125</sup> Das spielt auf die Zusammensetzung der Weltseele im *Timaios* (35a–b) an, die aus unteilbarem und geteiltem Wesen besteht (vgl. DE VITA 2011, 197 mit Anm. 452). Dazu passt, dass in der orphischen Version der Leib des Dionysos in sieben Teile zerrissen und das Herz von Athene unzerteilt bewahrt worden sein soll, wobei das Herz für den Weltgeist und der Leib des Dionysos für die Weltseele stünde (vgl. VAN DEN BERG 2001, 287–293). DILLON 1998 / 1999, 105f. macht darauf aufmerksam, dass Julian im *Helios-Hymnos* nirgendwo die Weltseele erwähnt, die Helios bei seiner Verwaltung der Welt assistieren würde, was Dillon darauf zurückführt, dass bei Jamblich die Existenz einer eigenen Hypostase „Seele“ problematisch sei (auch wenn Jamblich natürlich die Existenz individueller Seelen wie auch der Weltseele zugestand). Möglicherweise übernimmt bei Julian Dionysos diese Funktion, die bei anderen Neuplatonikern die Weltseele innehatte. DE VITA 2011, 197 schließlich bemerkt, dass sich Julian in seiner Deutung der Geburt des Dionysos (*CHer.* 15f.) darum bemüht, Dionysos ganz als Gott (vgl. 15, 220C5) zu zeigen (die Schwangerschaft in Zeus sei ein Wohnen im Noetischen und seine „Geburt“ in der Welt „ungezeugt“, 16, 221C4–6) und Semele demnach nicht als seine menschliche Mutter, sondern als erste Priesterin der Dionysos-Kults zu deuten, vergleichbar der Rolle Johannes des Täufers im Verhältnis zu Jesus.

<sup>126</sup> Vgl. *In Matr.* 8, 168A5.

<sup>127</sup> Vgl. *Procl. In Remp.* 2,8,15–23 KROLL; *In Tim.* 1,29,6–11; 30,25–30; 446,1–8 DIEHL; LECERF 2012, 182 Anm. 18. LECERF 2012, 183–197 versucht im Ausgang hiervon den Nachweis, dass es sich bei Julians Rede vom „dritten Demiurgen“ im *Göttermutter-Hymnos* um einen Bezug auf diese Triade handelt. Demnach wäre Zeus als Demiurg des Ganzen der erste Demiurg, Dionysos als Demiurg der geteilten Demiurgie der zweite Demiurg und Attis bzw. Adonis der dritte Demiurg, verantwortlich für eine Unterart der geteilten Demiurgie. Eine Schwierigkeit dieser Lösung besteht darin, dass Julian den Unterschied zwischen dem dritten Demiurg und Attis betont (z.B. *In Matr.* 3, 161C4–162A2). Außerdem ist der dritte Demiurg nicht nur Vater der Formen in Materie, sondern auch „Vater und Herrscher“ des Äthers (*In Matr.* 5, 165A7–9), wobei der Äther eine universelle Substanz ist (vgl. OPSOMER 2008, 155) und daher nicht einem partiellen Demiurgen wie Dionysos untergeordnet sein kann.



16, 141A2–4), während im *Göttermutter-Hymnos* hierfür die demiurgische Linie von Helios-Zeus zu Attis ausschlaggebend ist (z.B. *In Matr.* 3, 161C4–162A2). In beiden Texten wird Dionysos nur am Rande erwähnt, so als sei er in Helios-Zeus enthalten bzw. mitgedacht.<sup>128</sup>

Ebenfalls in der sichtbaren Welt wirksam ist Asklepios: Diesen „hat“ Helios bereits in der noerischen Welt „bei sich“, bevor er ihn in der sichtbaren Welt „zeugt“ und so insbesondere das menschliche Leben „mit Wohlordnung (εὐταξία) erfüllt“ (*In Sol.* 22, 144B2–4; 23, 144C7f.). Dasselbe sagt Julian mit etwas anderen Worten auch in *Contra Galilaeos*: Zeus habe den Asklepios „im noetischen Bereich aus sich selbst heraus gezeugt und ihn auf Erden durch den Leben zeugenden Helios in Erscheinung treten lassen“ (*CGal. fr.* 46,5–7 Masaracchia); er sei „in einziger Weise in Menschengestalt“ in der Nähe von Epidauros erschienen, wo es das berühmte Asklepios-Heiligtum gibt, und habe sich „von dort aus vervielfältigt“, über die ganze Erde verbreitet und allen Menschen Heilung für Leib und Seele gebracht (*fr.* 46,7–15 Masaracchia).<sup>129</sup> Diese Vorstellung geht nach ihrem Gehalt auf Jamblich zurück, denn nach diesem sei Asklepios „in Helios“ (ἐν Ἡλίῳ), der von ihm aus in den Bereich des Werdens „hervorgegangen (προϊέναι)“ sei, „damit wie am Himmel, so auch das Werden vermittelt einer sekundären Teilhabe durch diese Gottheit zusammengehalten wird (συνέχεται), indem sie von ihr mit Gleichmaß und guter Mischung (συμμετρίας καὶ εὐκρασίας) angefüllt wird“ (*Iambl. In Tim. fr.* 19,5–9 Dillon).<sup>130</sup> Julian spitzt diese Vorstellung allerdings anti-christlich zu. So wird der Zeus-Sohn, der „einzig in Menschengestalt“ in Epidauros erschienen und dessen Verehrung sich von dort über die ganze Welt verbreitet hat, sogar als „Heiland des Alls“ (σωτὴρ τῶν ὅλων) bezeichnet (*In Sol.* 39, 153Af.). Julian bedient sich hier einer älteren Tradition, wonach Asklepios, aber auch Dionysos und Herakles die großen drei Erlöserfiguren der paganen Tradition, parallel zu Christus, sind.<sup>131</sup> Dabei legt Julian großen Wert darauf, dass diese im Gegensatz zu Christus keine „Passion“ erleiden (im Fall des Asklepios z.B. dadurch, dass er ihn immer schon mit seinem Vater koexistieren lässt).<sup>132</sup>

Es gibt noch viele andere Götter und Göttergruppen außer den genannten im Pantheon Julians, denen er allerdings keine größere Betrachtung an-

<sup>128</sup> Vgl. *In Sol.* 22, 144A4–7; *In Matr.* 19, 179A4–B6.

<sup>129</sup> Vgl. *CGal. fr.* 57,2f. 10–13 MASARACCHIA.

<sup>130</sup> Zur Verbindung von Asklepios mit Helios vgl. auch Macrob. *Saturn.* I 20,1; Procl. *Hymn.* 1,21–23 (allerdings unter dem Namen „Paieon“); VAN DEN BERG 2001, 169f.; DE VITA 2011, 197 Anm. 453.

<sup>131</sup> Z.B. *Iust. 1. Apol.* 21,2; Orig. *CCels.* III 22–33; vgl. BOUFFARTIGUE 1992, 649; DE VITA 2011, 197f.; STÖCKLIN-KALDEWEY 2014, 249–260 (sie weist zu Recht darauf hin, dass die Parallele gerade des Herakles zu Christus „nicht dem Herakles eine höhere, sondern dem Christus eine geringere Bedeutung zu[schreibt]“ [258]). Siehe Anm. 171 zur Übersetzung.

<sup>132</sup> Vgl. BOUFFARTIGUE 1992, 649.

gedeihen lässt, z.B. Horen, Chariten und die Musen.<sup>133</sup> Zwischen den Göttern und den Menschen gibt es außerdem eine ganze Reihe von Mittlern wie Engel, Dämonen und Heroen; diese machen nach Jamblich eine eigene Klasse von Wesen aus, nämlich die sogenannten „höheren Geschlechter“, welche zwischen dem Geist bzw. den Göttern und der rationalen Seele angesiedelt sind und die auch bei Julian einen prominenten Platz einnehmen.<sup>134</sup> Eines von Helios' zentralen Werken besteht darin, dass er diesen höheren Geschlechtern einen größeren Anteil am Guten gibt (*In Sol.* 24, 145B8–C5). Mit ihm sind insbesondere die Sonnenengel verbunden, die er zusammen mit sich selbst zur Existenz gebracht hat und die sich im sichtbaren Sonnenlicht manifestieren (17, 141B5–7; 18, 142A6f.). Julian kennt auch Jamblichs drei Arten von Dämonen, nämlich die guten, helfenden Dämonen, die Strafdämonen und die vernunftlosen, bisweilen bösen Dämonen (2. *Laus Const.* 30, 90B4–C2).<sup>135</sup> Heroen werden bei Julian nicht weiter erörtert, scheinen aber – mit der Tradition – vergöttlichte verdienstvolle Menschen zu sein.<sup>136</sup>

Diese „drei ursprünglichen Hypostasen der nach den Göttern (kommanden) höheren Geschlechtern“ von Engel, Dämonen und Heroen identifiziert Julian mythologisch mit den Korybanten, den von der Göttermutter gegebenen „Leibwächtern“ des Attis(-Zeus-Helios) (*In Matr.* 8, 168B3–5); das spielt auf die Kureten an, die durch ihren Waffenlärm Rheas ungestörte Geburt des Zeus auf Kreta ermöglichten und die häufig mit den Korybanten, dem Kultfolge der Kybele, identifiziert wurden. Vermutlich ist hier ein über Jamblich vermittelter chaldäischer Einfluss fassbar, denn in den *Chaldäischen Orakeln* kommt in der noerischen Hebdomade nach der Triade der „Ursprungs- oder weltlenkenden Väter“<sup>137</sup> die Triade der „unbezwinglichen“ Kureten.<sup>138</sup> Zusammen mit Jamblichs genannter These, dass die „höheren Geschlechter“ nach den geistigen Göttern und vor der rationalen Seele angesiedelt sind, lässt sich vermuten, dass bereits Jamblich die Korybanten, Kureten und „höheren Geschlechter“ miteinander identifiziert hat.

Diese Klasse von Wesen hat Proklos anscheinend übernommen und nach verschiedenen Stufen differenziert: Er setzt die Triade der Kureten

<sup>133</sup> Horen und Chariten sind Kinder des Helios und entstehen durch dessen Bewegungen am Himmel (*In Sol.* 26, 146D5–7; 27, 147D1f.; 29, 148C6–D6), während die Musen als Begleiter des Apollon die Seelen der Menschen führen und ihnen aufgrund ihrer göttlichen Inspiration die Wahrheit enthüllen (3, 132A7; 38, 152C7f.; *CGal. fr.* 57,2 MASARACCHIA). Zu weiteren Gottheiten ohne ausführlichere Bestimmung vgl. BOUFFARTIGUE 1992, 650f.

<sup>134</sup> Vgl. Anm. 187 zur Übersetzung (mit weiterer Lit.).

<sup>135</sup> Vgl. *Iambl. Resp.* II 7, 63,5–10 SAFFREY / SEGONDS; BOUFFARTIGUE 1992, 353f.; DE VITA 2011, 189–195; SCHRAMM 2013, 381 mit Anm. 222 (mit weiterer Lit.).

<sup>136</sup> Z.B. die Kaiser, vgl. *Caes.* 9, 312C; 16, 316A; *Ep.* 79, 86,5f.; BOUFFARTIGUE 1992, 651.

<sup>137</sup> S. oben S. 144–145 Anm. 54.

<sup>138</sup> Vgl. LEWY 1978, 484.

oder „unbefleckten Götter“ (ἄχραντοι θεοί) unter die noerischen Götter nach Kronos, Rhea und Zeus (Procl. *Theol. Plat.* V 33–35), die als „unbefleckte Wächter der noerischen Väter“ (ἄχραντοι φύλακες τῶν νοεῶν πατέρων, V 33, 121,20f.) diese bei der Demiurgie in der noerischen Sphäre halten (V 33, 122,2–6 Saffrey / Westerink); die Korybanten auf die den noerischen Göttern folgende Stufe der hyperkosmischen, überweltlichen Götter als vierte und letzte Triade, welche die hyperkosmischen Götter bei ihrer Hinwendung zum Kosmos unwandelbar und stabil erhalten (VI 13, 66,2–12 Saffrey / Westerink), und Engel, Dämonen und Heroen unterhalb der enkosmischen, innerweltlichen Götter und der universalen Seelen. Julian folgt also vermutlich der jamblicheischen Identifizierung von Kureten, Korybanten und „höheren Geschlechtern“, wobei diese, wie man aus Proklos rückschließen kann, beschützend unterhalb der noerischen Trias aus Kronos, Göttermutter und Zeus(-Helios-Attis) stehen.

## 6. Fazit

Es hat sich gezeigt, dass Julian tatsächlich, wie er selbst gesagt hat, in Abhängigkeit von Jamblich und seinem Göttersystem stand, das anscheinend ebenso – wie es bei späteren Neuplatonikern wie Salustios und Proklos der Fall ist – durch eine hierarchische Unterscheidung und systematische Verbindung mehrerer Götterstufen, insbesondere deren triadischer Strukturierung geprägt war. Die Göttersysteme in Julians beiden Hymnen fußen auf diesem jamblicheischen System, von dem er nicht nur „Bruchstücke“<sup>139</sup> präsentiert, sondern die Göttersysteme in beiden Hymnen zunächst in sich kohärent, dann aber auch auf kohärente Weise miteinander verbindet. Insbesondere die Auswahl der behandelten Götter zeigt, dass Julian über ein schulmäßiges Exzerpt aus Jamblich hinausgegangen ist und seinem Göttersystem eine eigene, genuin kaiserliche und römische Signatur verliehen hat. Dies ist vermutlich das *Proprium*, das Julians Theologie von einer rein philosophischen neuplatonischen Theologie eines Jamblich oder Proklos unterscheidet: dass der Kaiser mit dieser Theologie zugleich auch seine Religionspolitik im Besonderen und seine Politik im Allgemeinen legitimieren wollte. Das erklärt manche Selektivität, aber auch die Originalität seiner Hymnen.

---

<sup>139</sup> OPSOMER 2008, 156.

# Theologe, Myste, Gesandter der Götter: Kaiser Julians Selbstinszenierungen als religiöses Subjekt

*Ilinca Tanaseanu-Döbler*

## 1. Einleitung

Wie Julian selbst erklärt, ist die Theologie, die er im *Sonnenhymnos* entfaltet, inhaltlich einem Werk Jamblichs entlehnt.<sup>1</sup> Die besondere Note des Hymnos liegt darin, dass der Kaiser diese Theologie systematisch „personalisiert“, indem er seine besondere Beziehung zu Helios herausstellt: als Individuum wie als Kaiser. Er inszeniert sich als „Gefolgsmann“ (ὄπαδός) von Helios, der von früher Jugend an die Verbindung zu dem Gott spürte.<sup>2</sup> Zugleich wird Helios als Schutzgott der kaiserlichen Familie präsentiert und damit in einen dynastischen und imperialen Kontext eingebunden; theologisch werden seine Stellung als βασιλεύς („König“) innerhalb der noerischen Götter sowie seine Macht und Herrschaft betont,<sup>3</sup> so dass er gleichsam als göttliches Pendant des irdischen Kaisers erscheint.

Die Theologie des *Sonnenhymnos* mit ihrem idiosynkratischen Neuplatonismus wird im Beitrag von Michael Schramm beleuchtet. Im vorliegenden Beitrag soll es darum gehen, diese dezidierte Zurschaustellung der eigenen Verbindung zu Helios zu beleuchten und innerhalb der weiteren Beziehungskonstellationen zu kontextualisieren, die Julian zwischen sich als religiösem Subjekt und den Göttern skizziert. Wo und wie setzt sich Julian bewusst in der ersten Person<sup>4</sup> in Beziehung zu Göttern, etwa indem er Gebete formuliert oder indem er, wie im Falle des Helios, in besonderer Weise göttliche Herkunft oder Fürsorge für sich beansprucht? Welche Gottheiten treten dabei aus der allgemeinen Gruppe der alten Götter als besonders relevant für Julian hervor? Die Beantwortung dieser Fragen wird

---

<sup>1</sup> In *Sol.* 44, 157C–158A.

<sup>2</sup> In *Sol.* 1, 130C und 43, 157A. Die Übersetzungen zum *Helios-Hymnos* sind alle der Übersetzung dieses Bandes entnommen; die übrigen Übersetzungen stammen, sofern nicht anders angegeben, von mir.

<sup>3</sup> Wie SMITH 1995, 144f. vermerkt, lassen sich im Hymnos die Elemente des βασιλικὸς λόγος nach Menander Rhetor feststellen; auch diese Strukturelemente profilieren zusätzlich das Königtum als Proprium des Helios.

<sup>4</sup> Für die Frage nach der „ersten Person“ bin ich Martin Hose für eine Anregung im Rahmen des SAPERE-Kolloquiums zum Band zu Dank verpflichtet.

uns, wenn nicht Julians persönliche Frömmigkeit,<sup>5</sup> so doch zumindest seine eigene Darstellung dieser Frömmigkeit im Medium der Literatur für Gebildete seiner Zeit und damit eine wichtige Facette des Selbstbildes erhellen, welches Julian als Kaiser von sich öffentlich konstruiert.

Für diese Fragen sind neben dem *Helios-Hymnos* insbesondere die *Rede auf die Göttermutter* und die Invektive *Gegen den Kyniker Herakleios* einschlägig. In diesen drei längeren Schriften, die im Jahr 362 entstanden sind und ein breiteres Publikum anvisieren,<sup>6</sup> stellt Julian seine politischen, philosophischen und religiösen Anliegen gezielt und umfassend der Öffentlichkeit vor. Wie für den *Helios-Hymnos* ist die religiöse Dimension für *In matrem deorum* und *Contra Heraclium* konstitutiv. Die *Rede auf die Göttermutter* hat, wie der *Helios-Hymnos*, eine Göttin zum Gegenstand, zu deren Fest sie entsteht. In der *Rede gegen Herakleios* ist die grundsätzliche Frage nach der richtigen Redeweise über die Götter ein zentrales Thema. In allen drei Texten verknüpft Julian für seine religiöse Selbstdarstellung verschiedene religiöse *personae* in besonderer Konzentration; in anderen Schriften ist die Dichte an Passagen, die den Kaiser als „Ich“ in religiösen Beziehungen und religiösen Akten zeigen, geringer bzw. auf einzelne Rollen reduziert. Ein Blick darauf, wie Julian sich selbst in *In matrem deorum* und *Contra Heraclium* im Verhältnis zu und in aktiver Interaktion mit den Göttern präsentiert, bietet damit einen Weg, sowohl generelle Grundtendenzen der Selbstinzenierung Julians als religiöses Subjekt zu greifen als auch die Besonderheit seiner Selbstdarstellung im *Helios-Hymnos* besser zu verstehen.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Diese bleibt letztlich dem Historiker unzugänglich. Wie man sich ihr annähern könnte, hat Sara Stöcklin-Kaldewey gezeigt. Sie unternimmt es, die Tiefenstruktur der julianischen Frömmigkeit zu rekonstruieren, indem sie die erhaltenen Schriften auf das Gottes- und Menschenbild sowie die Beziehungs- und Interaktionskonstellationen zwischen göttlicher und menschlicher Ebene hin analysiert. Damit gelingt es ihr, treffend herauszuarbeiten, wie stark Julians Texte von einer krassen Asymmetrie zwischen Gott und Mensch dominiert sind, von der Empfindung menschlicher Unzulänglichkeit und Hilfsbedürftigkeit einerseits und göttlicher Güte und Hilfe andererseits (prägnant formuliert z.B. STÖCKLIN-KALDEWEY 2014, 170 oder 184). Zur angemessenen Haltung des Menschen gehören dementsprechend zentral Gehorsam und Ehrfurcht (z.B. ebd. 129 zum *Brief an die Athener*; 313–316). Siehe auch SCHRAMM 2013, 338. 340. 344 für die Betonung dieses Gefälles zwischen Mensch und Gott. Dieses Grundmuster spiegelt sich auch in den drei Reden, die hier analysiert werden.

<sup>6</sup> *CHer.* 18, 223A–B impliziert ein konkret anwesendes Auditorium und damit einen öffentlichen Vortrag. Die beiden Hymnen waren, wie HOSE 2008, 158–160 diskutiert, zur Publikation und Verbreitung, nicht zuletzt brieflich, gedacht.

<sup>7</sup> Die Theologie der jeweiligen Werke bleibt jeweils ausgeklammert und wird nur insofern einbezogen, als sich eine persönliche Bezugnahme bzw. Konkretisierung seitens Julians feststellen lässt, etwa wenn Julian die existentielle oder biographische Bedeutung eines Theologumenons für sich betont. *In matrem deorum* und *Contra Heraclium* werden nach der Edition von NESSELRATH 2015 zitiert.

## 2. Die religiösen *personae* Julians in der Rede gegen Herakleios

Wie Gabriel Rochefort vermerkt, lässt sich aus den Angaben von Julian und Libanios ableiten, dass die Invektive unmittelbar vor der *Rede auf die Göttermutter* entstanden ist, demnach im März 362.<sup>8</sup> Anlass ist ein öffentlicher Auftritt des Kynikers, der in einem allegorischen Kunstmythos Julian und sich als Pan und Zeus inszeniert hatte; nach Julians Angaben wird der Mythos von Herakles am Scheideweg ebenfalls eine Rolle gespielt haben, wie auch der Mythos von Phaethon und Helios.<sup>9</sup> Diese beiden Mythen finden sich in Dions erster *Rede über das Königtum*,<sup>10</sup> die Rowland Smith und andere in einer Tradition, die sich bis zu Rudolf Asmus zurückverfolgen lässt, als eine Vorlage für den autobiographischen Mustermythos benennen, den Julian gegen Herakleios entwickelt.<sup>11</sup> Möglich wäre es deshalb, schon für Herakleios' Auftritt diesen Bezug anzunehmen, zumal Julian ihm vorwirft, *de facto* nur vorhandene Mythen zu perpetuieren.<sup>12</sup> In dieser Lesart würde Julian den Ball aufgreifen und durch seine Umdichtung im Mustermythos gezielt zurückspielen. Die Frage nach der richtigen Darstellung von Julians βασιλεία wäre damit der eine Punkt, den Julian in seiner Gegenrede klären möchte, zumal er Herakleios' Auftritt als überheblich gegen sich selbst empfindet.<sup>13</sup> Explizit benennt er aber noch einen zweiten, für ihn zumindest in der literarischen Darstellung noch gewichtigeren Punkt: der Mythos des Herakleios sei blasphemisch gegen-

<sup>8</sup> ROCHEFORT 1963, 42, mit Verweis auf Libanios, *Or.* 18,157. Zur Schrift allgemein siehe exemplarisch die zutreffende Analyse von DE VITA 2015, die die Schrift als „Regierungsprogramm“ (124, kursiv i.O.) liest; dort auch weitere Literatur. Die programmatische Selbstdarstellung ist allerdings, wie im Folgenden in der Analyse der verschiedenen *personae*, die Julian einnimmt, erkennbar sein wird, nicht ausschließlich auf der politischen Ebene zu verorten, obwohl diese eine wichtige Rolle spielt. Siehe auch die Beiträge in der kommentierten Ausgabe des Textes in der Reihe SAPERE (= NESSELRATH 2021).

<sup>9</sup> *CHer.* 4, 208A–B; 11, 217A–B; 23, 234C–D. Ich lese Julians Aussagen in 11, 217A–B zu dem Prodikosmythos von Herakles am Scheideweg als Hinweis darauf, dass Herakleios sich auch darauf bezogen hatte. So auch SCHRAMM 2013, 325f.; anders ASMUS 1895, 5f., der diesen Mythos in der dioneischen Umprägung nur für Julians Mustermythos annimmt.

<sup>10</sup> Phaethon: Dion, *Or.* 1,46 als Beispiel für einen schlechten König; zu Phaethon bei Dion und Julian siehe ASMUS 1895, 30f., der zu Recht unterstreicht, dass Herakleios mit Phaethon Julians Anspruch auf Abstammung von Helios aufgegriffen habe. Variation des Prodikosmythos von Herakles am Scheideweg: Dion, *Or.* 1,65–84.

<sup>11</sup> SMITH 1995, 134; ASMUS 1895, 6–16, im Zusammenhang einer umfassenderen Diskussion der Präsenz Dions in den Schriften Julians, die er durch Themistios vermittelt sieht (ebd. 40). Zur weiteren Diskussion des dioneischen Einflusses auf Julian nach Asmus siehe BOUFFARTIGUE 1992, 293f. Vgl. auch PERKAMS 2008, 118–120 (siehe auch zum generellen Einfluss Dions auf Julians Kaiserbild in der 2. *Lobrede auf Konstantius* ebd. 111–117), und SCHRAMM 2013, 330–332, der zu Recht Julians neuplatonische Akzentuierung des von Dion rezipierten Materials hervorhebt.

<sup>12</sup> *CHer.* 21, 226D–227A.

<sup>13</sup> *CHer.* 18, 223A–225A.

über den Göttern.<sup>14</sup> Dementsprechend bilden die richtige, u.a. mythische, Rede von den Göttern und die richtige Auffassung von Julian als Kaiser zwei Schwerpunkte der Rede, für die Julian als Klammer das Oberthema der Belehrung über Wesen, Geschichte und Funktionen des Mythos entwirft.

Mit der Behandlung der Mythosthematik schlüpft Julian in die Rolle des Gebildeten<sup>15</sup> – des rhetorisch Kundigen<sup>16</sup> wie insbesondere auch des philosophisch Gebildeten, der sich in der Tradition Platons, Plotins, Porphyrios' und insbesondere Jamblichs weiß.<sup>17</sup> Die Notwendigkeit der Bildung insgesamt, von der Literatur bis zur Philosophie, unterstreicht er gegenüber der kynischen „Abkürzung“ zur Tugend als Ziel der Philosophie;<sup>18</sup> diese Unterstreichung erfolgt nicht zuletzt durch autobiographische Bezüge auf Julians eigenen Bildungsweg zur Philosophie, den er als stufenweise Initiation darstellt.<sup>19</sup> Der belehrende Gestus der Einführung in die Mythen durchzieht die ganze Rede; damit stellt sich Julian als Experte in philosophischer Mythenlehre und Theologie, in der richtigen Redeweise über die Götter, dar. Nuanciert wird diese *persona* durch die Beanspruchung besonderer Erfahrung in religiösen Dingen, als Kundiger in der Deutung göttlicher Zeichen und als Eingeweihter.<sup>20</sup> So betont Julian, dass auch er wie der Kyniker Diogenes vor Donner und Blitz trotz seiner Frömmigkeit nicht

<sup>14</sup> Z.B. *CHer.* 1, 204C–205A.

<sup>15</sup> So auch DE VITA 2015, 129f., die eine Instrumentalisierung dieser Rolle für politische Zwecke (Legitimation des eigenen Herrschaftsanspruches, gleichzeitig Inszenierung als Wohltäter der Untertanen durch religiöse Belehrung) annimmt. Julians Bildung wird durch den Bescheidenheitsgestus in 10, 216A unterstrichen, wo er sich als Soldat ohne Zeit für philologische Detailstudien bezeichnet.

<sup>16</sup> Neben den Anspielungen auf Dion (s.o.; s. auch SMITH 1995, 274, Anm. 29 mit Verweis auf die ältere Literatur) und Plutarch (227A–B; DE VITA 2015, 121) lässt sich noch auf seine Verwendung von rhetorischem Handbuchwissen zur Definition und Herkunft des Mythos verweisen (DE VITA 2015, 121; 124f., mit Verweis auf Hermogenes); vgl. aber BOUFFARTIGUE 1992, 512–514, der die Unterschiede zwischen Julian und Hermogenes betont und zu dem Schluss kommt, dass Julians theoretisches rhetorisches Wissen zum Mythos auch im philosophischen Unterricht hätte vermittelt werden können. Jenseits von *CHer.* bietet Bouffartigue die ausführlichste Gesamtanalyse von Julians rhetorischem Wissen und Können (ebd. 511–545).

<sup>17</sup> 12, 217B–C; 16, 222B.

<sup>18</sup> 19, 225C; 23, 235D.

<sup>19</sup> 23, 235A–D. Für die Bedeutung der Bildung für Julian siehe z.B. TANASEANU-DÖBLER 2008, 78–84 und Dies., „Religious Education in Late Antique Pagan Circles“, in: I. TANASEANU-DÖBLER / M. DÖBLER (Hg.), *Religious Education in Pre-Modern Europe* 140 (Leiden 2012) [97–146] 105–112, mit weiterer Literatur, sowie STÖCKLIN-KALDEWEY 2014, 132–138.

<sup>20</sup> Richtig bemerkt BOUFFARTIGUE 1992, 345 die intensive Verwendung des Mysterientopos in dem mythen-theoretischen Abschnitt von *CHer.* und bezieht sie auf die „Mysterisierung“ (um den Begriff von C. AUFFARTH, „Mysterien [Mysterienkulte]“, *RAC* 25 [2013] [422–471] 433 zu verwenden) der Philosophie: „Le thème de l'initiation et du secret, obsessionnel dans cette partie du *Contre Héacleios* est nourri par une certaine représentation de l'enseignement philosophique.“

ohne weiteres erschrecke, weil er Erfahrung mit göttlichen Wunderzeichen (διοσημίαι) besitze. Seine Darstellung der eigenen Frömmigkeit formuliert deutlich die allgemeinen Parameter seiner Beziehung zu den Göttern:

Aber dennoch lebe ich in beständigem Erschauern vor den Göttern und liebe sie und verehere sie und achte sie voller Ehrfurcht und erlebe ihnen gegenüber schlechthin alle solche Empfindungen, wie sie und wie vielfältig sie auch jemand gegenüber guten Herren, gegenüber Lehrern, gegenüber Eltern, gegenüber Fürsorgern, schlechthin gegenüber allen derartigen Autoritätsfiguren erlebt, so dass ich um ein Haar gestern wegen deiner Worte aufgestanden und gegangen wäre. Das kam über mich, ich weiß nicht wie, und ist jetzt ausgesprochen, obwohl es vielleicht besser gewesen wäre, es zu verschweigen.<sup>21</sup>

Julian setzt sich hier in Beziehung zu den Göttern insgesamt, als Untergeordneter, der eine Reihe von positiven Emotionen ihnen gegenüber hegt. Die Götter sind hier als Kollektiv für Julian „Herren“ (δεσπόται), Eltern und Lehrer. Diese persönliche Note wird als unkontrollierter Ausbruch gekennzeichnet, was rhetorisch die Heftigkeit der Emotionen unterstreicht und damit die Beteuerung, dass der Auftritt des Herakleios für einen derart Frommen eine nur schwer zu ertragende Zumutung und Qual gewesen sei, wirkungsvoll hervorhebt. Zudem wird durch den Hinweis auf das womöglich angebrachte Verschweigen eine mysterische Dimension in Julians Beziehung zu den Göttern eingetragen. Diese mysterische Note wird dann später explizit ausgebaut, als Julian eine Theorie telestischer Mythen referiert, die von Jamblich in Bezug auf die orphische Tradition entwickelt worden sei.<sup>22</sup> Obwohl die diskutierten Mythen inhaltlich kaum angesprochen werden, sondern nur allgemein die vollständige Erleuchtung der See-

<sup>21</sup> *CHer.* 8, 212B: ἀλλ' ὁμως οὕτω δὴ τι τοὺς θεοὺς πέφρικα καὶ φιλῶ καὶ σέβω καὶ ἄζομαι καὶ πάνθ' ἀπλῶς τὰ τοιαῦτα πρὸς αὐτοὺς πάσχω, ὅσαπερ ἂν τις καὶ οἷα πρὸς ἀγαθοὺς δεσπότας, πρὸς διδασκάλους, πρὸς πατέρας, πρὸς κηδεμόνας, πρὸς πάντα ἀπλῶς τὰ τοιαῦτα, ὥστε ὀλίγου δεῖν ὑπὸ τῶν σῶν ῥημάτων πρώην ἐξανέστην. Τοῦτο μὲν οὖν οὐκ οἶδ' ὄντινα τρόπον ἐπελθόν, ἴσως σιωπᾶσθαι δέον, ἐρρέθη. Siehe dazu STÖCKLIN-KALDEWEY 2014, 69. 315. 347.

<sup>22</sup> *CHer.* 12, 217B–C: ἐπόμενοι δὲ νέοις ἴχνεσιν ἀνδρὸς ὃν ἐγὼ μετὰ τοὺς θεοὺς ἐξ ἴσης Ἀριστοτέλει καὶ Πλάτωνι ἀγαμαι τέθηπά τε. Φησὶ δὲ οὐχ ὑπὲρ πάντων οὗτος, ἀλλ' ὑπὲρ τῶν τελεστικῶν, οὓς παρέδωκεν ἡμῖν Ὀρφεὺς ὁ τὰς ἀγιωτάτας τελετὰς καταστησάμενος („Ich folge nun den neuen Spuren eines Mannes, den ich nach den Göttern ebensosehr wie Platon und Aristoteles ‚bewundere und bestaune‘. Dieser handelt nun nicht von allen Mythen, sondern von den telestischen, die Orpheus uns überliefert hat, der die heiligsten Mysterien einrichtete“; Kursivierung i.O.). Wie BOUFFARTIGUE selbst mit Verweis auf Zeller vermerkt (1992, 341), legt die Formulierung nahe, dass Julian einen Text Jamblichs vorliegen hat, der am Beispiel der orphischen Mythen, wie im Weiteren erläutert wird, die Funktion von Paradoxien darlegt. Insofern ist die Zurückhaltung von DE VITA 2015, 122 übertrieben. Auch die weiteren Überlegungen von BOUFFARTIGUE 1992, 341–345, dass Julian hier doch nicht direkt auf einen Text Jamblichs, sondern auf durch Jamblich geprägte mündliche Unterweisung rekurriere, die auch die mysterische Aura der Passage in ihrem Kontext bedinge, erscheinen spekulativ und unnötig: nicht jede als Mysterium deklarierte philosophische Lehre muss oral vermittelt sein; so liegen die chaldäischen Schriften, die Julian als „unaussprechliche Mystagogie“ bezeichnet (*In Matr.* 12, 172D), als



le bis hin zu ihrem höchsten Teil skizziert wird, welche die Seele mit dem höchsten Einen verbinde, bricht Julian wieder ab und stellt seine Ausführungen als unkontrollierte dionysische Ekstase (*μανία* bzw. *βακχεύειν*) hin:

Dies aber im [göttlichen] Wahnsinn über den großen Dionysos anzusprechen ist, ich weiß nicht wie, über mich in meiner bakchischen Ekstase gekommen; aber ich „stelle den Ochsen auf meine Zunge“, denn über das Unsagbare darf man nicht sprechen. Mögen die Götter aber mir und den Vielen unter euch, die ihr bislang nicht eingeweiht seid in diese Dinge, den Nutzen jener [Mythen] gewähren.<sup>23</sup>

Dionysos war im Vorangehenden gar nicht erwähnt worden. Geübte Hörer, die den Komplex der orphischen Dichtungen mit der prominenten Rolle des Dionysos kennen und um die neuplatonischen Verknüpfungen zwischen der menschlichen Seele und Dionysos wissen,<sup>24</sup> können Julians Bezug entziffern und die Leerstellen zumindest teilweise auffüllen; unklar bleibt auch für diese jedoch vorerst, was genau die Erleuchtung der Seele durch die Mythen mit Dionysos zu tun hat. Damit umgibt Julian sein Thema mit einer Aura des Mysterienhaften, die seine Expertise als Eingeweihter des Dionysos nachdrücklich hervorhebt und ihn damit von der uneingeweihten Masse des Publikums abhebt.<sup>25</sup> Unklar bleibt, worauf sich sein Eingeweihtsein bezieht; da er vorher Jamblichs Theorie der telestischen Mythen präsentiert hat, liegt es nahe anzunehmen, dass es hier weniger um einen Kult des Dionysos als vielmehr um neuplatonische Theologie und deren Interpretation des orphischen Dionysos geht.<sup>26</sup> Die Auratisie-

---

Texte vor, und die Tatsache, dass Julian in die Erläuterung der Mythentheorie auch Eigenes einfließen lässt, ist kein Argument gegen eine jamblicheische Vorlage.

<sup>23</sup> 12, 217D–218A: Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἀμφὶ τὸν μέγαν Διόνυσον οὐκ οἶδ' ὅπως ἐπηθέ μοι βακχεύοντι μανῆναι, τὸν βοῦν δὲ ἐπιτιθημι τῇ γλώττῃ· περὶ τῶν ἀρρήτων γὰρ οὐδὲν χρὴ λέγειν. Ἀλλὰ μοι θεοὶ μὲν ἐκείνων – καὶ ὑμῶν δὲ τοῖς πολλοῖς, ὅσοι τέως ἐστὲ τούτων ἀμύητοι – τὴν ὄνησιν δοῖεν (Kursivierung i.O.). Weitere Belege für die Wendung bei NESSELRATH 2015, 32.

<sup>24</sup> Z.B. Plotin, *Enn.* IV 3,11: die Seelen werden, wie der orphische Dionysos, durch ein Spiegelbild ihrer selbst zum Abstieg verleitet; Hermeias, *In Phaedr.* II 90 COUVREUR: Dionysos macht die Seele vollkommen, Proklos, *In Tim.* 2,197f. DIEHL: die Aufteilung der Seele durch den Demiurgen sei eine dionysische Handlung, mit Verweis auf die orphische Siebenteilung des Gottes; die Zusammenführung der Teile zur Einheit wird dort allerdings als apollinisch beschrieben. Diese Stellen belegen eine grundsätzliche Verbindung zwischen Dionysos (gerade auch dem orphischen Dionysos) und der Seele im neuplatonischen Diskurs, lassen aber keine Rekonstruktion der konkreten soteriologischen Vorstellung zu, auf die sich Julian bezieht. Hier stoßen wir wieder an das Grundproblem, dass Jamblichs Werke, die für Julian den Referenzrahmen bilden, kaum überliefert sind.

<sup>25</sup> ROCHEFORT 1963, 176, Anm. 6 *ad loc.* Die einzigen, die seine Anspielungen verstehen würden, wären solche, die Jamblichs Schrift kennen, auf die sich Julian bezieht – also philosophische „Miteingeweihte“.

<sup>26</sup> Zum flexiblen Gebrauch der Mysterienterminologie in literarischen und philosophischen Kontexten allgemein und bei Julian im Besonderen siehe SMITH 1995, 118–124; er bezieht die oben diskutierte Stelle ohne Diskussion auf „the Dionysiac Mysteries“ (118). Siehe auch BOUFFARTIGUE 1992, 343–345, der an dieser Stelle die Philosophie gemeint sieht.

rung Julians als Mysterien ist jedoch nur der eine Aspekt der Passage: Julian tritt hier zudem in die Rolle des aktiven (Für)beters, indem er für sich wie für die Uneingeweihten von „den Göttern“, wieder als Kollektiv gezeichnet, die nutzbringende Wirkung der Mythen erbittet. Dies entspricht dem kurz vorher entfalteten Vergleich der Mythen mit wirksamen rituellen Symbolen. Diese entfalten durch ihre bloße Anwesenheit „Nutzen“ (ὠφελειν), selbst wenn sie nicht diskursiv erkannt würden, indem sie Seelen und Leiber der Menschen heilen und Gottesgegenwart erzeugen; diese Wirkungen würden, so Julian, häufig auch durch die Mythen erreicht, welche den noch nicht entsprechend gereinigten Ohren der großen Masse in der ihnen angemessenen Weise die Wahrheit verschlüsselt kommunizieren.<sup>27</sup> Das kurze Gebet für sich und die Uneingeweihten setzt damit das theoretische religiöse Wissen praktisch um und unterstreicht so die *persona* des religiösen Experten.

Die Selbststilisierung als Dionysosmysterien und (Für)beter wird später weitergeführt, wenn Julian als Beispiele für die Diskussion von paradoxen Mythologoumena die Mythen von Herakles und Dionysos aufgreift und interpretiert. Dabei wendet sich Julian nachdrücklich gegen die Ansicht, dass die beiden ursprünglich Menschen gewesen seien, die später durch theurgische Weihe (Dionysos) bzw. königliche Tugend (Herakles) vergöttlicht worden seien.<sup>28</sup> Die Geburtsgeschichten und die anderen Geschichten, die sich um sie ranken, weisen die beiden Figuren nach Julian als besonders aus. Im Falle des Dionysos handele es nicht um eine Geburt, sondern um die Offenbarung einer „Gottheit“ (δαίμων); als religiös Kundige wisse die Priesterin Semele darum, leite aber die nötigen Riten in ihrer Ungeduld zu früh ein und werde, da unvorbereitet, von dem Feuer des Gottes verzehrt.<sup>29</sup> Nachdem Julian beschreibt, wie sich diese Offenbarung von Indien ausgehend nach dem Ratschluss des Zeus beim Übergang von der nomadischen zur sesshaften Lebensweise vollzieht und welche zivilisatorische Wirkung sie auf dem gesamten Erdkreis entfaltet, spielt er auf die genaue Lokalisierung des Dionysos innerhalb der neuplatonischen Götterwelt an,<sup>30</sup> nur um dann wieder mysterienhaft in einem langen Exkurs abzubrechen:

[...] und alles andere, was der Untersuchung wert wäre, mir aber darzulegen oder zu schreiben nicht leicht fällt, vielleicht auch aus noch mangelndem Wissen über die genauen Details dieser Dinge, vielleicht aber auch, weil ich nicht den zugleich verborgenen und offenbaren Gott wie im Theater ungeprüften Ohren vorwerfen möchte und Gesinnungen, die eher allen anderen Dingen zugewandt sind als der Philosophie. Aber über diese Dinge möge Dionysos selbst wissen [wie es sich verhält], zu dem ich auch

<sup>27</sup> *CHer.* 11, 216C–D.

<sup>28</sup> *CHer.* 14, 219C–D. Vgl. z.B. Cic. *Nat. deor.* II 24,62 (im stoischen Kontext); Origenes, *Contra Celsum* III 22.

<sup>29</sup> *CHer.* 15, 220B–16, 221A.

<sup>30</sup> *CHer.* 16, 221A–C.

bete, dass er meinen und euren Geist zur wahren Erkenntnis über die Götter bakchisch-ekstatisch führen möge, damit wir nicht, wenn wir lange Zeit ohne bakchische Initiation durch den Gott bleiben, alle die Dinge erleiden, die Pentheus erlitten hat, vielleicht auch schon im Leben, auf jeden Fall aber wenn wir uns vom Körper entfernt haben. Denn ein jeder, dem das zur Vielheit Gewordene an seinem Leben nicht durch die eingestaltige und im Zerteilten auf jede Weise unzertrennte und in allen Dingen als ganze ohne Vermischung präexistierende Substanz des Dionysos durch die auf den Gott bezogene göttlich inspirierte bakchische Ekstase – vollkommen gemacht wird, läuft Gefahr, dass sein Leben zum Vielen hin fließe, im Fließen aber auseinandergerissen werde und dadurch dahinschwinde. Das Fließen aber und Auseinanderreißen möge keiner, indem er nur auf die Wörter achtet, auf ein Wasserrinnsal oder einen Leinfaden beziehen, sondern er möge das Gesagte anders verstehen, so wie es Platon, Plotin, Porphyrios und der daimonische Jamblich tun. Wer das aber nicht tut, der wird lachen, aber er möge wissen, dass es ein sardonisches Lachen ist, da er für immer des Wissens über die Götter beraubt ist, als deren Gegenwert ich nicht einmal die Herrschaft über das ganze Gebiet der Barbaren zugleich mit dem Gebiet der Römer ansetzen würde, nein, bei meinem Herren Helios! Aber mich hat wieder einmal ein Gott, ich weiß nicht welcher, zu diesen Ausführungen in bakchischer Ekstase getrieben, ohne mein Vorwissen.<sup>31</sup>

Die mysterische bakchische Ekstase (βακχεία), die Julian seinem Publikum hier geradezu literarisch vorführt, ist offensichtlich nicht im Kult verortet, sondern bezieht sich auf die Theologie: auf das Wissen über Dionysos, auf das von Dionysos erbetene und von diesem induzierbare wahre Wissen über die Götter. Eine soteriologische Komponente kommt hinzu, die der βακχεία die „Vollendung“ des menschlichen Lebens durch Dionysos nach der Trennung vom Körper zuschreibt. Wie diese individual-eschatologische Vollendung durch Dionysos mit der βακχεία als Vermittlung von theologischem Wissen zusammenhängt, bleibt unklar. Das Wissen über die Götter wird als höchstes Gut hingestellt, das nicht einmal die Herrschaft über die gesamte Erde aufwiegen könnte<sup>32</sup> – hier spielt Juli-

<sup>31</sup> *CHer.* 16, 221C–222C: καὶ τὰλλα ἐφεξῆς ὅσα τοῦ ζητεῖν ἦν ἄξ<ια>, φράζειν <ἦτ>ε γρά<φειν οὐ> ῥάδιον ἐμοί, τυχὸν μὲν καὶ διὰ τὸ ἀγνοεῖν ἔτι περὶ αὐτῶν τὸ ἀκριβές, τυχὸν δὲ καὶ οὐκ ἐθέλοντι τὸν κρύφιον ἅμα καὶ φανερόν θεὸν ὡσπερ ἐν θεάτρῳ προβάλλειν ἀκοαῖς ἀνεξετάστοις καὶ διανοίαις ἐπὶ πάντα μᾶλλον ἢ τὸ φιλοσοφεῖν τετραμμέναις. Ἀλλ’ ὑπὲρ μὲν τούτων ἴστω Διόνυσος αὐτός, ᾧ καὶ προσεύχομαι τὰς τε ἐμὰς καὶ τὰς ὑμετέρας ἐκβακχεῦσαι φρένας ἐπὶ τὴν ἀληθῆ τῶν θεῶν γνῶσιν, ὡς ἂν μὴ πολὺν ἀβάκχευτοι χρόνον τῷ θεῷ μένοντες ὅποσα ὁ Πενθεὺς ἔπαθε πάθωμεν, ἴσως μὲν καὶ ζῶντες, πάντως δὲ καὶ ἀπαλλαγέντες τοῦ σώματος. Ὅτω γὰρ μὴ τὸ πεπληθυσμένον τῆς ζωῆς ὑπὸ τῆς ἐνοειδοῦς καὶ ἐν τῷ μεριστῷ παντελῶς ἀδαιρέτου ὅλης τε ἐν πᾶσιν ἀμιγροῦς προὔπαρχούσης τοῦ Διονύσου οὐσίας τελεσιουργηθεῖ διὰ τῆς περὶ τὸν θεὸν ἐνθέου βακχείας, τούτῳ κίνδυνος ἐπὶ πολλὰ ῥυῆναι τὴν ζωὴν, ῥυεῖσαν δὲ διεσπᾶσθαι καὶ διασπασθεῖσαν οἴχεσθαι· τὸ δὲ ῥυεῖσαν καὶ διασπασθεῖσαν μὴ προσέχων τις τοῖς ῥήμασιν ὑδάτιον μηδὲ λίνου μήρινθον ἀκροάσθω, ξυνιέτω δὲ τὰ λεγόμενα τρόπον ἄλλον, ὃν Πλάτων, ὃν Πλωτῖνος, ὃν Πορφύριος, ὃν ὁ δαιμόνιος Ἰάμβλιχος. Ὅς δ’ ἂν μὴ ταύτη ποιῆ, γελᾶσεται μὲν, ἴστω μέντοι σαρκῶνιον γελῶν ἔρημος ὢν αἰεὶ τῆς τῶν θεῶν γνῶσεως, ἧς ἀντάξιον οὐδὲ τὸ πᾶσαν ὁμοῦ μετὰ τῆς τῶν Ῥωμαίων ἐπιτροπεῦσαι τὴν βαρβάρων ἐγωγε θεῖμην ἂν, οὐ μὰ τὸν ἐμὸν δεσπότην Ἥλιον. Ἀλλὰ με πάλιν οὐκ οἶδ’ ὅστις θεῶν ἐπὶ ταῦτ’ ἐβάκχευσεν οὐ προειδόμενον.

<sup>32</sup> STÖCKLIN-KALDEWEY 2014, 123 hebt die Bedeutung der Gotteserkenntnis für Julian hervor.

an mit seinen beiden Rollen als Kaiser und als Myste bzw. philosophischer Theologe, um emphatisch die letztere zu privilegieren. Wieder einmal bleibt Julian nicht nur in der Pose des Mysten, der um Dionysos wie um das Heil der Seele weiß, sondern er betet aktiv für sich und sein uneingeweihtes – hier deutlich im Sinne von „unphilosophisches“ – Publikum, dass sie alle des rettenden Wissens über die Götter teilhaftig würden. Neben Dionysos als dem Gott, auf den Julian sich als Myste bezieht, erwähnt er in der Schwurformel „mein[en] Herr[n] Helios“ und bringt somit auch diesen Gott in die hier entworfene religiöse Beziehungskonstellation ein. Diese Verbindung wird im „imperialen“ Teil der Passage gezogen, wo Julian als Kaiser spricht und emphatisch seine Herrschaft in ihrer höchsten denkbaren Realisierung dem Wissen über die Götter als dem höchsten Gut unterordnet. Hier ist Helios als von Julian beanspruchter dynastischer Schutzgott auch der passende Gott, um die imperiale Komponente zu verstärken. Die Beteuerung kann als Vorwegnahme der Entfaltung des Selbstbildes Julians als Kaiser und Sprössling des Helios gelesen werden, die Julian in einem späteren Teil der Rede im sogenannten „Mustermythos“<sup>33</sup> vornimmt.

Die mysterischen Momente des Innehaltens inszeniert Julian in *Contra Heraclium* stets im Zusammenhang mit Dionysos. Die Formel der Bitte für sich und für sein Publikum verwendet er aber auch als Abschluss der Interpretation des Mythenkomplexes um Herakles, den er als zweiten Beispielfall paradoxer Mythen detailliert diskutiert.<sup>34</sup> Die Auswahl der beiden ist, wie zuletzt Maria Carmen De Vita unterstrichen hat,<sup>35</sup> nicht zufällig. Zum einen kann Julian anhand von Dionysos und Herakles, die seit dem zweiten Jahrhundert mit Christus kontrastiert werden,<sup>36</sup> die richtige, pagane Konzeption von Gottessohnschaft gegen die falsche, christliche ausspielen.<sup>37</sup> Zum anderen sind Dionysos und Herakles genau die beiden Gestalten, welche Themistios nach Julians eigener Auskunft Julian beim Antritt seines Caesarates als Vorbilder vor Augen stellt:

Du sagst, Gott habe mich in das gleiche Los eingesetzt, in dem vorher Herakles und Dionysos sich befanden, da sie zugleich philosophierten und als Könige herrschten und so

<sup>33</sup> Siehe dazu SCHRAMM (2021) mit weiterer Literatur.

<sup>34</sup> *CHer.* 14, 219B–220A; Text unten, Anm. 39.

<sup>35</sup> DE VITA 2015, 130–135. Vgl. auch GREENWOOD 2014a, der sich allerdings nur auf Herakles konzentriert; er zeichnet richtig nach, wie Julian Herakles zunächst als Gegenbild und Überbietung Christi stilisiert, um sich dann analog zu Herakles darzustellen.

<sup>36</sup> Siehe z.B. Justin, *Dial.* 69,2f.; *1 Apol.* 21; dazu M. SIMON, „Early Christianity and Pagan Thought: Confluences and Conflicts“, *Religious Studies* 9 (1973) [385–399] 392. 396–398; einen Einblick in pagane Kontrastierungen Jesu mit Herakles, Dionysos, Asklepios und den Dioskuren gibt Origenes, *Contra Celsum* III 22 oder 42.

<sup>37</sup> Siehe, bes. für Herakles, NESSELRATH 2008, 213f.; STÖCKLIN-KALDEWEY 2014, 255–260; GREENWOOD 2014a, 140f.

gut wie die ganze Erde und das ganze Meer von der Schlechtigkeit, die überhandgenommen hatte, reinigten.<sup>38</sup>

Angesichts dieser Passage erscheint die Behandlung der beiden Gestalten als traditionelle Beispiele telestischer Mythen neben dem neuen autobiographischen Mustermythos, welcher seine Sendung als Kaiser darstellt, in *Contra Heraclium* als gezielte Auswahl, die neben der Herakles- und Dionysostheologie auch eine Aussage über Julian und seine Beziehung zu den Göttern transportiert. Anders als bei Dionysos, der dezidiert als Gott oder δαίμων bezeichnet wird und dessen Geburt allegorisch gedeutet wird, wird bei Herakles von einer tatsächlichen Geburt ausgegangen, die allerdings eigenen Gesetzen gehorcht und einen besonderen, das Menschliche überbietenden Leib hervorbringt. Herakles kann schon als Kind die Schlangen töten; er überwindet alle Elemente der Natur, Kälte und Hitze, Hunger und Einsamkeit, und überquert sogar das Meer in einer goldenen Trinkschale bzw. kann, so Julian in transparenter Überbietung Jesu, auf dem Meer wie auf trockenem Land wandeln. Für Herakles könne es nichts Unüberwindbares geben, da sein Körper „göttlich und überaus rein“ gewesen sei, unterworfen der „demiurgischen und Vollendung bewirkenden Kraft seines Intellekts.“ Julian blendet Alkmene aus der Geburtsgeschichte des Herakles aus und führt stattdessen Athene als Instrument der Erzeugung und Beschützerin des Herakles ein:

Ihn [Herakles] hat der große Zeus durch die Pronoia Athene als Erlöser der Welt gezeugt, indem er ihm diese Göttin als Beschützerin an die Seite gab, die er als ganze aus sich als ganzem hervorgebracht hatte. Danach führte er [Zeus] ihn [Herakles] wieder zurück zu sich durch das Blitzfeuer, indem er dem Kinde durch das göttliche Erkennungszeichen des ätherischen Glanzes bedeutete, zu ihm zu kommen. Aber hinsichtlich dieser Dinge möge mir und euch Herakles gnädig sein!<sup>39</sup>

Diese Deutung des Heraklesmythos, mit der Betonung der göttlichen Mission, der Handlungsmacht des Zeus und der Erzeuger- und Beschützerrolle der Athene, nimmt teilweise ein Szenario voraus, das Julian im soge-

<sup>38</sup> *Ep. Them.* 1, 253C–254A: ἐν ταύτῃ παρὰ τοῦ θεοῦ τετάχθαι με τῇ μερίδι λέγων, ἐν ἣ πρότερον Ἡρακλῆς καὶ Διόνυσος ἐγενέσθην, φιλοσοφοῦντες ὁμοῦ καὶ βασιλεύοντες καὶ πᾶσαν σχεδὸν τῆς ἐπιπολαζούσης κακίας ἀνακαθαιρόμενοι γῆν τε καὶ θάλατταν. Auf diese Stelle und ihre Nähe zum Mustermythos weist schon Asmus 1895, 27f. hin, der in Themistios den Impulsgeber für Julians Verknüpfung des Herakles als Prototyp des richtigen Herrschers mit dem Dionysosmythos sieht; insgesamt vermutet er in Themistios denjenigen, der Julian den Zugang zu Dion von Prusa eröffnet habe (ebd. 40). Siehe auch SCHRAMM 2013, 307 mit Anm. 26; DE VITA 2015, 134.

<sup>39</sup> *CHer.* 14, 220A: Ὅν ὁ μέγας Ζεὺς διὰ τῆς Προνοίας Ἀθηνᾶς, ἐπιστήσας αὐτῶ φύλακα τὴν θεὸν ταύτην, ὅλην ἐξ ὅλου προέμενος αὐτοῦ, τῶ κόσμῳ σωτήρα ἐφύτευσεν, εἴτ' ἐπανήγαγε διὰ τοῦ κεραυνίου πυρὸς πρὸς ἑαυτόν, ὑπὸ τῶ θεῶ συνθήματι τῆς αἰθερίας ἀγῆς ἤκειν παρ' ἑαυτόν τῶ παιδί κελεύσας. Ἀλλ' ὑπὲρ μὲν τούτων ἐμοὶ τε καὶ ὑμῖν ἴλεως Ἡρακλῆς εἶη. Vgl. GREENWOOD 2014a, 141.

nannten „Mustermythos“<sup>40</sup> auf sich selbst anwendet.<sup>41</sup> In diesem Mythos setzt Julian seine Familie, sich selbst und sein Kaisertum in Beziehung zur Götterwelt als ganzer wie auch zu ausgewählten Göttern, die als Handlungsträger auftreten und so von Julian mit seiner Person und seinem Leben besonders verknüpft werden. Der oberste Gott, der die Fäden der Geschichte in der Hand hat, ist dabei der Göttervater Zeus. Angesichts des Ruins der kaiserlichen Familie nach Konstantin, der das ganze Reich in Mitleidenschaft zieht, spricht er Helios, sein Kind, auf seine Pflichten als Stammgott gegenüber der Familie an, auch wenn diese sich von seinem Kult abgewendet habe. Nach Konsultation der Moiren, die Zeus' Willen entsprechen, weist Zeus Helios an, sich um den vernachlässigten kleinen Jungen zu kümmern, der noch einen Funken des Helios in sich trägt:

„Dieser“, sprach er, „ist dein Sprössling. Schwöre mir nun bei meinem und deinem Zepter, dass du dich seiner besonders annehmen, ihn als Hirte leiten und von seiner Krankheit heilen wirst. Du siehst ja, wie er gleichsam vor Rauch, Schmutz und Ruß strotzt, und es droht Gefahr, dass das Feuer, das du in ihn gesät hast, verlösche [...].“ Als der König Helios das gehört hatte, wurde sein Sinn heiter vor Freude an dem kleinen Kind, da er erkannte, dass in diesem noch ein kleiner Funke von sich selbst bewahrt geblieben war [...].<sup>42</sup>

Schmutz und Krankheit überlagern hier eine an sich edle, der Sonne entsprungene und damit ihr wesenhaft verwandte Natur. Diese Verwandtschaft wird durch zwei Bilder ausgestaltet. Zum einen weckt der Begriff ἔκγονον Assoziationen mit dem platonischen Sonnengleichnis, wo Helios als Sprössling (ἔκγονος) des Guten dargestellt wird;<sup>43</sup> diese Assoziationen ziehen gleichsam eine dritte Ebene in die Nachkommenschaft ein und setzen Julian in das gleiche Verhältnis zur Sonne wie diese zum Guten steht. Wie wir sehen werden, lässt sich eine formal ähnliche Strategie auch im *Helios-Hymnos* beobachten. Zum anderen verwendet Julian das Bild des vom Verlöschen bedrohten, aus Helios entsprungenen (ἐξ ἑαυτοῦ), Feuerfunkens, das eine substanzhafte Verbindung zwischen Julian und dem

<sup>40</sup> Zum Mustermythos siehe z.B. NESSELRATH 2008; SCHRAMM 2013, 325–344 sowie Ders. 2021; STÖCKLIN-KALDEWEY 2014, 237–244, mit dem Fokus auf der Konversion; GREENWOOD 2014a; DE VITA 2015. Zum Ursprung des Begriffs bei ASMUS 1895 siehe z.B. SCHRAMM 2013, 325, Anm. 73.

<sup>41</sup> Siehe GREENWOOD 2014a; DE VITA 2015. Anders SCHRAMM 2013, 326f. mit Anm. 75 und 339, der das von Julian betonte Gefälle zwischen sich und Herakles in den Vordergrund rückt. Trotz der Asymmetrie zwischen Herakles und Julian sind aber die Analogien so stark, dass Julian in seinem Wirkungsbereich als ein Herakles in reduziertem Maßstab erscheint.

<sup>42</sup> *CHer.* 22, 229C–D: „τοῦτο“, ἔφη, „σόν ἐστιν ἔκγονον. Ὅμοσον οὖν τὸ ἐμόν τε καὶ σόν σκῆπτρον, ἢ μὴν ἐπιμελήσεσθαι διαφερόντως αὐτοῦ καὶ ποιμανεῖν αὐτὸ καὶ θεραπεύσειν τῆς νόσου. Ὁρᾶς γὰρ ὅπως οἶον ὑπὸ καπνοῦ ῥύπου τε ἀναπέπλησται καὶ λιγνύος, κίνδυνός τε τὸ ὑπὸ σοῦ σπαρὲν ἐν αὐτῷ πῦρ ἀποσβῆναι [...]. Ταῦτα ἀκούσας ὁ βασιλεὺς Ἥλιος ἠὺφράνθη τε ἡσθεὶς τῷ βρέφει, σωζόμενον ἔτι καθορῶν ἐν αὐτῷ σπινθήρα μικρὸν ἐξ ἑαυτοῦ, [...].“

<sup>43</sup> *Rep.* VI 508b; siehe dazu die Ausführungen von Franco Ferrari im vorliegenden Band.

Sonnengott impliziert.<sup>44</sup> Möglich ist es, den Schmutz und die Krankheit auf das Christentum zu beziehen.<sup>45</sup>

Auf Befehl des Zeus zieht Helios das Kind zusammen mit Athene Pronoia auf, der somit eine vergleichbare Rolle zugewiesen wird wie sie ihr Julian in der Heraklesgeschichte zuschreibt. Helios und Athene sind auch die Schlüsselfiguren, die, begleitet von Hermes, dem heranwachsenden jungen Mann in seiner Krise angesichts der Situation der Familie schrittweise

<sup>44</sup> *CHer.* 22, 229D. Zur Passage und zur Deutung der biologischen Abstammungsmetaphorik, welche Julian hier (ἔκγονος) und wenig später, als er sich als Spross (βλάστημα) der Athene und des Helios beschreibt, verwendet, siehe SCHRAMM 2013, 333–336, mit Anm. 91, der im Gefolge von PERKAMS 2008, 118f., gegen F. CURTA, „Atticism, Homer, Neoplatonism and *Fürstenspiegel*: Julian’s *Second Panegyric on Constantius*“, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 36 (1995) 177–211 und MAZZA 1986 den ontologischen Aspekt abschwächt, in Richtung einer besonderen „Tugendanlage“ (336), da letztlich jeder Mensch in seinem höchsten Seelenteil von Helios bzw. Athene abstamme (bes. 335f.; s. auch 339, mit Anm. 102; vgl. PERKAMS 2008, 119). Perkams führt Julians Bilder einerseits auf Motive „dionysischer Herrschaftslegitimation“ zurück (118), andererseits sieht er die „Spur des Helios“ in Julian im Kontext der neuplatonischen Seelenlehre, die allen Menschen einen entsprechenden „Seelenfunken“ zuschreibe (119). Während Curta letztlich zwar die ontologische Verwandtschaft mit dem Göttlichen festhält, in Julians Fall *en passant* als „a part of the divine principle, a βλάστημα of Helios“ (208), so liegt er doch mit seiner Rekonstruktion von Julians Herrscherideal sehr nahe bei Perkams und Schramm, da er die Herrscherwürde für Julian an die Erkenntnis und Aktualisierung der allgemein-menschlichen Verwandtschaft mit dem Göttlichen aufgrund der Vernunft geknüpft sieht (201–208). Hingegen betont Mazza Julians besondere Verbindung zu Helios, indem er seine Seele vereinfachend als göttlich beschreibt, ohne die hierarchischen Differenzierungen des Göttlichen im Neuplatonismus zu berücksichtigen; jenseits der persönlichen Beziehung Julians zur Sonne sieht er diese Beziehung zu Helios als konstitutives Element des (römischen) Herrschers für Julian an (MAZZA 1986, 130–132 oder 140f.). Kritik an diesen beiden Punkten ist berechtigt, muss aber nicht zu dem Schluss führen, dass Julian für sich als Individuum und als Herrscher, der in einem bestimmten Kontext, der zweiten flavischen Dynastie, verankert ist, gar keine besondere ontologische Verbindung zu Helios beanspruche, die über die universale Beziehung Sonne – Menschen hinausginge. Zwar kennt und zitiert Julian den aristotelischen Ausspruch, dass der Mensch von dem Menschen und von Helios hervorgebracht würde (*In Sol.* 2, 131C; 36, 151D), und er zeichnet Helios im *Helios-Hymnos* als den buchstäblich universalen Wohltäter. Diese Gedanken haben aber hier keinen Platz, da die Logik des Mustermythos gerade den Sonderfall erfordert: Hier geht es um Julian und seine Familie, und die biologische Abstammungsterminologie wie die substanzhafte Metapher des Funkens begründen die spezielle Verantwortung eines bestimmten Gottes für genau dieses menschliche Individuum. Deutlich wird dieser Akzent auf dem Individuellen in 131C, wo Julian gleich nach der Behauptung, dass alle Menschen auf Helios zurückgehen, Seelen unterscheidet, die nur von Helios ausgehen, und solche, die auch von anderen Göttern produziert und von Helios im Kosmos distribuiert werden. Die Rede von Julian als Nachkommen und Spross des Helios ist zudem eng mit dem Anfang des *Helios-Hymnos* verbunden, wie SCHRAMM 2013, 336 vermerkt. In Verbindung mit der im *Helios-Hymnos* verwendeten ὀπαδός-Terminologie, die auf die ontologische Zugehörigkeit bestimmter Seelen zu bestimmten Göttern abzielt (dazu unten, S. 190–193), sehe ich hier die volle ontologische Implikation der Abstammungsterminologie sowie der Funken-Metapher als bewusst von Julian intendiert, freilich nicht so, dass Julian für seine dem Helios zugeordnete Seele göttlichen Status im Vollsinn, sozusagen Wesensgleichheit, beanspruchen würde.

<sup>45</sup> So SMITH 1995, 185.

zur Erkenntnis der Götter und seiner eigenen Mission verhelfen. Nachdem der Jüngling sich an einen einsamen Ort verzweifelt zurückzieht, ist es Hermes, der ihn als Geleiter den Weg zu dem Berg führt, wo der Vater der Götter wohnt. Wie schon Rudolf Asmus unterstreicht, greift Julian hier den Mythos aus der ersten Rede Dions auf. Dort geleitet Hermes den Herakles auf Geheiß des Zeus, der seinen jungen Sohn auf die Königsherrschaft vorbereiten will, zu einem Berg, wo dieser die Vision der personifizierten Basileia erlebt; anschließend nimmt Herakles auf einem zweiten Gipfel die Tyrannis in Augenschein.<sup>46</sup> Für die Gebildeten wird damit die herakleische Selbstdarstellung Julians zusätzlich hervorgehoben,<sup>47</sup> ebenso, angesichts dessen, dass es sich bei der Vorlage um eine Rede *Über das Königtum* (περὶ βασιλείας) handelt, die imperial-programmatische Dimension des Mustermythos.

Julian verändert nun seine Vorlage, indem er nicht personifizierte abstrakte Herrschaftsformen, sondern Götter in den Mittelpunkt seiner Vision stellt. Richtige βασιλεία wird damit unter das Vorzeichen richtiger Gotteserkenntnis gestellt. Dies entspricht der Hierarchisierung, die Julian vorher in der Rede vorgenommen und mit dem Schwur „bei meinem Herrn Helios“ bekräftigt hatte: die Gotteserkenntnis ist das höchste Gut, das bei weitem die Herrschaft über den Erdkreis übertrifft. Diese Verhältnisbestimmung wird nun im Folgenden narrativ entfaltet und untermauert. Nach einem Gebet des jungen Mannes an Zeus, ihm den Weg nach oben zu sich zu zeigen, gewährt ihm Zeus eine Vision des Helios, den Julian als Vater der Götter anbetet und dem er sich selbst weihet, indem er um Rettung fleht. Helios ruft Athene herbei und erkundigt sich nach der mangelhaften Waffenausrüstung, die Julian mitbringt; er eröffnet ihm, dass er zurück zur Erde müsse, um initiiert zu werden<sup>48</sup> und alle Frevel gegen die Götter zu „bereinigen“ (καθαίρειν); er solle nach dem Ratschluss des Zeus als Aufseher über das Reich anstelle des schlechten Erben (d.h. Julians Cousins Constantius II.) eingesetzt werden. Nach wiederholten Protesten schickt sich Julian in den Willen der Götter und stellt sich Helios und Athene zur Verfügung. Nach diesem Akt der Selbsthingabe erscheint wieder Hermes als Führer; Athene und Helios

<sup>46</sup> S.o. S. 176.

<sup>47</sup> Vgl. ASMUS 1895, 16, im Hinblick auf Salustios als Adressaten Julians und seine möglichen intertextuellen Assoziationen; vgl. auch GREENWOOD 2014a, 144f., der, ohne die Debatte über die Dionrezeption im Mythos aufzunehmen, sondern lediglich mit Verweis auf den Prodikosmythos, auf Libanios hinweist, der in seiner Rede zum Konsulatsantritt Julians 363 (Or. 12,28) seinerseits den Mustermythos aufnimmt und den heranwachsenden Julian als neuen Herakles am Scheideweg portraitiert.

<sup>48</sup> 22, 231D. Worin die Initiation besteht, ist unklar. Zur Wahl stehen entweder ein oder mehrere konkrete Kulte (z.B. Eleusis, als Möglichkeit erwogen bei STÖCKLIN-KALDEWEY 2014, 241) oder aber die Philosophie (ASMUS 1895, 24; STÖCKLIN-KALDEWEY 2014, 241f.). Zur übertragenen Bedeutung tendiert auch SCHRAMM 2013, 329, Anm. 84.



belehren den jungen Mann fürstenspiegelartig darüber, wie er sich auf Erden verhalten sollte. Athenes Belehrung liefert eingangs ein weiteres wichtiges Detail: der Jüngling stamme von Zeus und von ihr selbst ab. Damit ist Julians Herkunft noch stärker an die in Kap. 14 geschilderte Genese des Herakles angebunden.<sup>49</sup> In den göttlichen Verhaltensratschlägen steht der Dienst an den Göttern als seinen „Wohltätern und Freunden und Rettern“<sup>50</sup> an oberster Stelle. Julian tut seinen absoluten Gehorsam gegenüber den Göttern kund,<sup>51</sup> woraufhin er, von Helios mit der Zusage des Schutzes aller Götter versehen, von Athene und Hermes mit den fehlenden Waffen und einem goldenen Stab ausgestattet und entsandt wird:

Geschmückt mit dieser Waffenrüstung durchschreite nun die ganze Erde und das ganze Meer, im unbeirrbareren Gehorsam gegenüber unseren Gesetzen, und möge niemand [...] dich umstimmen, unsere Gebote zu vergessen. Denn wenn du ihnen treu bleibst, wirst du uns ein Freund und der Ehre würdig sein, der Achtung würdig bei unseren guten Dienern, furchteinflößend für die bösen und elenden Menschen. Wisse aber, dass dir dein kleines bisschen Fleisch um dieses Dienstes willen gegeben wurde; wir wollen durch dich nämlich aus Achtung vor deinen Vorfahren das vorväterliche Haus reinigen. Gedenke also, dass du eine unsterbliche Seele hast, die uns entsprungen ist, und dass du, wenn du uns folgst, ein Gott sein wirst und mit uns unseren Vater sehen wirst.<sup>52</sup>

Der Auftrag, Erde und Meer in ihrer Gesamtheit zu durchschreiten, klingt, in Verbindung mit der als Auftrag erwähnten „Reinigung“ der Welt von den Freveln der Vorfahren, an die Darstellung der Mission des Herakles im *Brief an Themistios* an.<sup>53</sup> Helios spricht hier im Namen der Götter als Gesamtgruppe, denen Julian im Mythos Gehorsam erweist; narrativ-dialogisch wird hier genau diejenige Beziehung zu den Göttern als göttliches Gebot inszeniert und legitimiert, welche Julian früher in der Rede von sich behauptet hatte: die absolute liebende Unterordnung unter die Götter als Herren, Lehrer, Eltern und Fürsorger. Er deutet seinen Lebensweg als

<sup>49</sup> Siehe GREENWOOD 2014a, 142f.

<sup>50</sup> 22, 233C.

<sup>51</sup> Zum Akt des Gehorsams und der Selbsthingabe an die Götter siehe auch STÖCKLIN-KALDEWEY 2014, 240–242. Damit lässt sich eine andere Stelle parallelisieren, an der Julian in der Wiedergabe seiner inneren Deliberation vor seiner Ernennung zum Caesar – also anlässlich der Übertragung derselben Mission, die er im Mustermythos bekommt – im *Brief an die Athener* die Übermacht der Götter und die beschränkte Einsicht der Menschen in den Gehorsam münden lässt (*Ep. Ath.* 6, 275C–276D; dazu STÖCKLIN-KALDEWEY 2014, 129).

<sup>52</sup> 22, 234B–C: Ἐρχου οὖν τῆ πανοπλίᾳ κοσμηθεὶς ταύτῃ διὰ πάσης μὲν γῆς, διὰ πάσης δὲ θαλάττης, ἀμετακινήτως τοῖς ἡμετέροις πειθόμενος νόμοις, καὶ μηδεὶς σε [...] ἀναπέσει ἐντολῶν ἐκλαθέσθαι τῶν ἡμετέρων. Ἐμμένων γὰρ αὐταῖς ἡμῖν μὲν ἔση φίλος καὶ τίμιος, αἰδοῖος δὲ τοῖς ἀγαθοῖς ἡμῶν ὑπηρέταις, φοβερός δὲ ἀνθρώποις πονηροῖς καὶ κακοδαίμοσιν. Ἴσθι δὲ σεαυτῷ τὰ σαρκία δεδόσθαι λειτουργίας εἴνεκα ταυτησί-βουλόμεθα γὰρ σοι τὴν προγονικὴν οἰκίαν, αἰδοῖ τῶν προγόνων, ἀποκαθῆραι. Μέμνησο οὖν ὅτι τὴν ψυχὴν ἀθάνατον ἔχεις καὶ ἔκγονον ἡμετέραν, ἐπόμενός τε ἡμῖν ὅτι θεός ἔση καὶ τὸν ἡμέτερον ὄψει σὺν ἡμῖν πατέρα.

<sup>53</sup> Siehe DE VITA 2015, 138.

die Inkarnation einer wesenhaft unsterblichen und den Göttern entsprossenen Seele zur Erfüllung eines bestimmten Auftrags, mit dem Ausblick auf Apotheose.<sup>54</sup> Die Verbindungen zu Herakles werden so im Mythos weiter ausgebaut; Julian inszeniert sich im Kleineren – innerhalb des römischen Reiches und der Kaiserfamilie – als das, was Herakles auf kosmischer Ebene ist. So rückt der Mythos seine natürlich-wesenhafte Zugehörigkeit zu den Göttern bzw. speziell zu Helios einerseits, sein dynastisches und zugleich religiöses Sendungsbewusstsein andererseits als Kernkomponenten seiner Selbstdeutung in den Mittelpunkt.<sup>55</sup> Durch die Metapher des wesenhaft mit Helios verwandten, aber von Schmutz und Krankheit bedrohten Seelenfunkens kann Julian die Verbindung zu Helios und den Göttern in diesem gerafften Entwicklungsroman einerseits als ontologisch von Natur aus vorgegeben, andererseits als das Ergebnis eines Prozesses der bewussten Erkenntnis und Entscheidung durch die Ausmalung der wiederholten Akte der Hingabe an die Götter darstellen; damit untermauert er seine besondere persönliche Zugehörigkeit zu dem „Herrn Helios“ doppelt.

Neben Helios als Schutzgott der Familie, dem sich Julian zudem bewusst persönlich weiht,<sup>56</sup> konstruiert der Mythos insbesondere eine enge Beziehung zu Athene, die als Mit-Erzeugerin und Beschützerin Julians auftritt. Da Julian Athene im gleichen Text auch in die Heraklesgeschichte einschreibt, ließe sich überlegen, ob das auch als bewusste Verstärkung der Heraklesbezüge in seiner Selbstdeutung zu interpretieren sei.<sup>57</sup> Inwiefern Athene zusammen mit Hermes als Chiffren für die philosophische und literarische Komponente in Julians Regierungsprogramm einer Restaurierung des Hellenismus gelesen werden kann, wie es Maria Carmen de Vita vorschlägt,<sup>58</sup> ist fraglich. Athene tritt insbesondere als personifizierte Vorsehung und weise Ratgeberin des angehenden Kaisers auf, weniger als Patronin der Philosophen. Hermes findet sich als Geleiter des angehenden Herrschers zur Vision schon in Julians Vorlage; seine Rolle wird hier gegenüber Dion weiter abgeschwächt, insofern als die Belehrung auf Athene und Helios übertragen wird. In ähnlicher Weise wird er später in den *Cae-*

<sup>54</sup> Wie Stöcklin-Kaldewey richtig hervorhebt, ist dieser Ausblick immer konditioniert von der konsequenten Befolgung des richtigen Weges; bei Julian lasse sich nur „Hoffnung“, nie „Heilsgewissheit“ greifen (2014, 236; vgl. auch 244).

<sup>55</sup> Siehe DE VITA 2015, 137–140.

<sup>56</sup> Siehe DE VITA 2015, 137f.

<sup>57</sup> Siehe GREENWOOD 2014a, 141–143.

<sup>58</sup> 2015, 136f. Eine weitere Interpretation bei PERKAMS 2008, 119: Helios und Athene seien im Neuplatonismus als „Bezeichnungen für bestimmte Stufen des Geistes“ zu verstehen, und sie seien hier wegen ihrer „anagogische[n] Funktion“ angesprochen. Dies ist zu allgemein und erfasst weder die Vielfalt neuplatonischer Ansätze noch die Komplexität neuplatonischer Götterkonstruktionen, die zwischen Abstraktheit und Personalität oszillieren; insbesondere wird es Julians stark personal geprägten Konzeptionen von Helios und von Athene nicht gerecht. Zu letzterer siehe TANASEANU-DÖBLER 2020, 321–324.

sares traditionell den Herold der Götter geben, der allerdings dann auch für Julian in dem kurzen Passus am Schluss eine persönliche Gabe bereithält: die Kenntnis des „Vaters Mithras“, der im Leben und Sterben Halt bieten soll.<sup>59</sup> Schließlich übernimmt und transformiert Julian noch aus der Vorlage Zeus, der hier als der allmächtige Göttervater im Hintergrund gezeichnet wird, der überhaupt den providentiellen Plan entwirft, welchen Julian als Instrument verwirklichen soll.

Insgesamt lassen sich in *Contra Heraclium* demnach verschiedene persönliche Beziehungskonstruktionen Julians zu Göttern finden: die liebende Unterwerfung gegenüber „den Göttern“ als Kollektiv, ob in der Ich-Form behauptet oder im Mythos narrativ inszeniert, die Betonung persönlicher wesenhaft gegebener und zugleich bewusst gewählter Zugehörigkeit zu Helios und, in einem gewissen Grad, Athene, die Vorstellung, dass er das Instrument eines von Zeus zur Reinigung der Welt von den Folgen der Herrschaft Konstantins und seiner Erben gefassten Plans darstelle. Dies alles lässt sein Kaisertum als Folge göttlicher Erwählung und Beauftragung erscheinen, wobei Julian systematisch die Analogie zu Herakles ausbaut. Seine besondere Beziehung zu Dionysos wird durch die *persona* des Mysten (wobei das Mysterium nicht ein Kult, sondern die neuplatonische Dionysostheologie ist) und die des Beters herausgestellt. Grundsätzlich stilisiert sich der Kaiser als Kenner bzw. Myste philosophischer Theologie und richtiger Redeweise von den Göttern; er bleibt aber nicht dabei, sondern verknüpft den Abbruchgestus des Mysten immer mit der Bitte für sich und sein Publikum.

### 3. Die Rede auf die Göttermutter

Die *personae* und Beziehungskonstellationen zwischen Julian und den Göttern, die sich in *Contra Heraclium* finden, erscheinen auch in der zeitlich in enger Nähe dazu entstandenen *Rede auf die Göttermutter*.<sup>60</sup> In der Rahmung der Schrift verbindet sich der Gestus des Mysten mit dem des Inspirierten. Den Anfang bildet das mysterische Zögern bzw. die Scheu auszusprechen, was eigentlich nicht ausgesprochen werden darf:

<sup>59</sup> *Caes.* 38, 336C.

<sup>60</sup> Zum Zeitpunkt der Abfassung siehe z.B. ROCHEFORT 1963, 102: zwischen dem 22. und dem 25. März 362. Vgl. Libanios, *Or.* 18,157: δύο [λόγους] γοῦν εὐθὺς τότε ἔδειξεν, ἔργον μῆρας ἡμέρας, μᾶλλον δὲ νυκτὸς ἐκάτερον, ὧν ὁ μὲν ἐπάταξεν ἄνθρωπον νόθον Ἀντισθένου μιμητὴν ἀλογίστῳ θράσει τὸ πρᾶγμα ὀριζόμενον, ὁ δὲ πολλὰ τε καὶ καλὰ λέγει περὶ τῆς μητρὸς τῶν θεῶν („Sofort legte er damals zwei Reden vor, jede von ihnen das Werk eines Tages, besser gesagt, einer Nacht. Die eine von ihnen verprügelte einen Menschen, der ein unrechtmäßiger Nachahmer des Antisthenes war, der den Gegenstand in unüberlegter Frechheit umrissen hatte. Die andere enthält viele schöne Ausführungen über die Göttermutter“).

Muss man denn also sogar über diese Dinge reden? Und wollen wir über das Unsagbare schreiben und das, was nicht nach außen getragen werden und nicht ausgesprochen werden darf, aussprechen?<sup>61</sup>

Damit setzt Julian unvermittelt ein, als wäre sein Zögern Reaktion auf einen äußeren Zwang zu schreiben. Erst der Schluss der Schrift erklärt den abrupten Einstieg: die Schrift sei das Ergebnis einer plötzlichen, ohne sein Wissen herbeigeführten Eingebung, niedergeschrieben in einem kurzen Teil der Nacht.<sup>62</sup> Dieses Motiv ist schon aus *Contra Heraclium* bekannt, wo Julian wiederholt Gedankengänge abbricht, die er als göttlich induziert, ohne eigenes Zutun, Vorsatz und Wissen, qualifiziert. Damit tritt zu dem Mysterien der Inspirierten hinzu, der unter dem Einfluss höherer Gewalt und damit auch von der Gottheit autorisiert, trotz seiner religiösen Bedenken gehorsam schreibt. Verknüpft werden der Kult der Kybele und das Motiv der Inspiration zusätzlich durch die Information, Julian sei „die Eingebung gekommen, darüber zu schreiben, genau zum Zeitpunkt des Festes“.<sup>63</sup>

Anders als in *Contra Heraclium*, wo seine Selbststilisierung als Mysterien des Dionysos weniger einen konkreten Kult als vielmehr die neuplatonische, namentlich aus Jamblichs Auslegung der *Orphica* gespeiste, Dionysologie betrifft, spricht Julian in dem Text als Anhänger eines konkreten Kultes, dessen Mythos, aber auch dessen Kultpraktiken, Kalender und Speisegesetze er auslegt, soweit sie ausgelegt und bekanntgemacht werden dürfen.<sup>64</sup> Auch hier bildet die neuplatonische Philosophie den Deutungsschlüssel, den er auf den Mythos und den Kult anwendet, um problematische Punkte zu klären (Liebe; Kastration; Totenklagen).<sup>65</sup> Diese

<sup>61</sup> *In Matr.* 1, 158D: Ἄρα γε χρὴ φάναι καὶ ὑπὲρ τούτων; Καὶ ὑπὲρ τῶν ἀρρήτων γράψομεν καὶ τὰ ἀνέξοιστα καὶ τὰ ἀνεκλάλητα ἐκλαλήσομεν;

<sup>62</sup> *In Matr.* 19, 178D: Τίς οὖν ἡμῖν ὑπολείπεται λόγος, ἄλλως τε καὶ ἐν βραχεῖ νυκτὸς μέρει ταῦτα ἀπνευστί ξυνεῖραι συγχωρηθεῖσιν, οὐθὲν οὔτε προανεγνωκόσιν οὔτε σκεψαμένοις περὶ αὐτῶν, ἀλλ’ οὐδὲ προελομένοις ὑπὲρ τούτων εἰπεῖν πρὶν ἢ τὰς δέλτους ταύτας αἰτῆσαι; μάρτυς δὲ ἡ θεὸς μοι τοῦ λόγου („Was bleibt mir also zu sagen, zumal ich [nur] die Möglichkeit hatte, in einem kurzen Teil der Nacht diese Dinge aneinanderzureihen ohne Atem zu holen, ohne vorher darüber irgendetwas gelesen oder vertiefte Untersuchungen angestellt zu haben, ja sogar ohne die Absicht gehabt zu haben, über diese Dinge zu sprechen, bevor ich diese Schreiftafeln forderte? Die Göttin ist mir Zeugin für meine Aussage“; Kursivierung i.O.).

<sup>63</sup> *In Matr.* 3, 161B–C (Ὑπὲρ δὲ ὧν εἰπεῖν ἐπήλθε μοι παρ’ αὐτὸν ἄρτι τὸν τῆς ἀγιστείας καιρόν). Damit will er begründen, dass er, obwohl informiert, dass Porphyrios darüber geschrieben habe, dessen Schrift nicht eingesehen habe. Dies unterstreicht zum einen die Inszenierung der Schrift als ureigenstes persönliches Erzeugnis von Julians plötzlicher Inspiration. Zum anderen ließe sich mit Hose 2008, 175 überlegen, inwiefern es sich um eine „Fiktion der Unkenntnis“ handelt, mit dem Zweck, konkurrierende Interpretationen zu verschweigen, um die Autorität der eigenen Allegorese nicht zu gefährden.

<sup>64</sup> Siehe die Kapitel 9 und 13–19 für die kultpraktischen Bezüge. Siehe auch SMITH 1995, 137.

<sup>65</sup> Für allgemeine Übersichten und Analysen des Inhalts und der Quellen siehe SMITH 1995, 159–162; DE VITA 2011, 153–166, die insbesondere die Verbindung zur Theorie der

philosophisch-theologische *persona* wird von Julian explizit angesprochen. Er beginnt seine Darlegung mit einer Geschichte des Kultes, die nach einem *passivum divinum*, das den göttlichen Ursprung des Kultes markiert, die Tradierung des Ritus durch die Phryger an die Athener als edelste der Hellenen und dann an die Römer beinhaltet. Während die phrygische und griechische Vorgeschichte knapp gehalten wird, schildert Julian ausführlich die Einführung des Kultes in Rom mit allen wunderbaren Begleiterscheinungen. Etwaigen Kritikern, die meinen könnten, „die historischen Überlieferungen seien unglaubwürdig und in keiner Weise passend für einen Philosophen und Theologen“ begegnet er mit dem Verweis auf den Konsens der Historiographen und auf die offizielle römische Überlieferung: „den Städten“ (ταῖς πόλεσι) sei eher zu trauen als den überheblichen Kritikern.<sup>66</sup> Damit ordnet er einerseits seine Darlegung als die eines Philosophen und Theologen ein,<sup>67</sup> andererseits stellt er sich implizit als Römer und im wörtlichen Sinn „Politiker“ dar.<sup>68</sup>

Nach der Darstellung der Kultgeschichte geht Julian zur theologischen Deutung von Mythos und Kult über (Kapitel 3–18). Die Göttermutter, Attis und die anderen vorkommenden Gottheiten werden darin größtenteils distanziert-objektiv als Gegenstände theologischer Interpretation behandelt. Ebenso werden mythen-theoretische Reflexionen eingeschoben. Während die Göttermutter als Quelle der noerischen Götter sowie als Mutter und Ehefrau des Zeus als des Demiurgen schlechthin gedeutet wird,<sup>69</sup> ist Attis ein noerischer Gott, der die Formen der sublunaren Welt in sich zusammenfasst,<sup>70</sup> und repräsentiert so eine niedrigere Form demiurgischer Aktivität, die bis zur materiellen Welt hinabreicht. Punktuell leuchtet in der Abhandlung aber auch die Ich- oder Wir-Form auf. So deutet Julian das Fällen des Baumes im Teilritus *Arbor intrat* als Symbol für die Kastration des Attis, durch welches die Götter „uns“ – in dem Fall, alle Menschen – lehren wollen, das Schönste auf Erden der Göttin darzubringen.<sup>71</sup> Diese Deutung des Ritus als göttliche Belehrung des „Wir“ der Menschheit wird im Folgenden weiter entfaltet und als Aufforderung zum „Abschneiden“ der Grenzenlosigkeit und der Rückkehr zum Begrenzten, Einförmig-

---

Mytheninterpretation in *CHer.* bzw. die Kategorie des ἀπεμπαῖνον betont; vgl. auch ebd. 113f.

<sup>66</sup> *In Matr.* 2, 161A–B, Zit. A: Τὰ μὲν οὖν τῆς ἱστορίας εἰ καὶ τισὶν οὐ πύθανα δόξει καὶ φιλοσόφῳ προσήκειν οὐδὲν οὐδὲ θεολόγῳ, [...].

<sup>67</sup> Siehe SMITH 1995, 160. Vgl. auch die Beobachtung von DE VITA 2011, 153: der Text sei kein Hymnos sondern gehöre zur Gattung der Schriften, die sich der „interpretazione filosofico-teologica dei dati mitico-religiosi“ widmen.

<sup>68</sup> Zur autorisierenden Funktion der Traditionsbezüge siehe HOSE 2008, 174.

<sup>69</sup> *In Matr.* 6, 166A–B.

<sup>70</sup> *In Matr.* 5, 165C–D.

<sup>71</sup> *In Matr.* 9, 169A. Zum Kult und seinen Teilriten siehe z.B. DE VITA 2011, 162; LIEBESCHUETZ 2012, 220f.

gen und schließlich zum Einen selbst gedeutet.<sup>72</sup> Damit ordnet sich Julian in die Gruppe derer ein, welche die der ganzen Menschheit geltenden heilsamen Belehrungen und Anweisungen der Götter, die zum Aufstieg und zum Heil der Seele führen, als solche wahrnehmen und zu befolgen streben und damit gleichsam spirituell und rituell zu Attis werden, dessen Schicksal sie nachvollziehen. Die Wir-Form erscheint auch in den Ausführungen zu den Speisegeboten, wodurch Julian sich als Kultanhänger ausweist;<sup>73</sup> die abschließende Bemerkung macht klar, dass er sich zu den Anhängern zählt, die die Gründe für die Praktiken kennen und die anderen „Gotteskundigen“ an ihrem Wissen partizipieren lassen.<sup>74</sup> Im selben Kontext der Speisegebote findet sich auch ein generischeres „Wir“, das die Griechen und Römer umfasst, die den alten Göttern nach der Tradition opfern.<sup>75</sup>

Neben der Selbstinszenierung als praktizierender Kultanhänger der Göttermutter erwähnt Julian auch anderes Mysterienhafte im Zusammenhang der Erläuterung des Zeitpunktes ihres Festes im Umkreis des Frühlingsäquinoxes. Er bringt das Fest mit Stationen der Sonne und deren anagogischer Wirkung auf die Seelen in Verbindung.<sup>76</sup> In diesem astrologisch-kalendarischen Kontext verweist Julian zum einen auf seine Kenntnisse chaldäischer esoterischer Lehren:

Wenn ich nun aber auch die unsagbare Mystagogie berühren sollte, die der Chaldäer über den Gott mit sieben Strahlen in bakchischer Ekstase verkündete, indem er durch ihn die Seelen nach oben führte, dann werde ich über Dinge sprechen, die unbekannt sind, ja gänzlich unbekannt der zusammengewürfelten Masse, aber den seligen Theurgen vertraut. Deswegen will ich darüber jetzt schweigen.<sup>77</sup>

Diese Stelle ist eine der wenigen Stellen, wo Julian Vertrautheit mit den unter „Theurgie“ zusammengefassten Riten explizit bekundet, die von Neuplatonikern auf die sogenannten *Chaldäischen Orakel* und ihre Urheber zurückgeführt und im Lichte der *Orakel* gedeutet werden.<sup>78</sup> „Mystagogie“ bedeutet hier offenbar chaldäische Sonnentheologie und wird als „bakchisch“ qualifiziert – mit dieser Ineinandersetzung chaldäischer und dionysischer Elemente setzt sich Julian als Myster der chaldäischen Überliefe-

<sup>72</sup> In *Matr.* 9, 169B–D.

<sup>73</sup> In *Matr.* 16, 175D; 17, 178C.

<sup>74</sup> *Matr.* 17, 177D: Τοιαύτας μὲν δὴ αἰτίας ὑπὲρ τῆς ἀποχῆς ὧν ἀπέχεσθαι δεῖ εἴρηκεν ὁ θεῖος θεσμός· οἱ ξυνιέντες δὲ κοινούμεθα τοῖς ἐπισταμένοις θεοῦς.

<sup>75</sup> In *Matr.* 17, 176C–177A.

<sup>76</sup> Zu den astronomischen Aspekten, die hier nicht diskutiert werden, siehe DE VITA 2011, 162–164.

<sup>77</sup> In *Matr.* 12, 172D: Εἰ δὲ καὶ τῆς ἀρρήτου μυσταγωγίας ἀψαίμην, ἣν ὁ Χαλδαῖος περὶ τὸν ἑπτάκτινα θεὸν ἐβάκχευσεν ἀνάγων δι’ αὐτοῦ τὰς ψυχάς, ἄγνωστα ἐρῶ, καὶ μάλα γε ἄγνωστα τῷ συρφετῷ, θεουργοῖς δὲ τοῖς μακαρίοις γνώριμα· διόπερ αὐτὰ σιωπήσω τανῦν.

<sup>78</sup> Zum Theurgiebegriff siehe TANASEANU-DÖBLER 2013, zu Julian 136–148.

rung, als „seliger Theurg“, in Szene. Anders als in *Contra Heraclium* bleibt es hier beim Abbruch der Darlegung und damit nur bei dem mysterischen Gestus, ohne die an einen Gott gerichtete Bitte für sich und / oder andere.

Zum anderen geht Julian in seinen astrologischen Überlegungen auf die eleusinischen Mysterien ein. Wenn die Sonne sich nach dem Herbst-Äquinox entferne, würden im Zeichen der Waage die „ehrwürdigen und geheimen Mysterien von Deo und Kore gefeiert. Und das passiert mit Bedacht. Denn es ist nötig, dass man wieder eingeweiht werde auch beim Weggang des Gottes, damit wir nichts Beschwerliches von der gottlosen und finsternen Macht erleiden, wenn sie die Oberhand gewinnt.“<sup>79</sup> Hier bezieht sich das „Wir“ wieder einmal zunächst auf alle Menschen, konkret aber auf die, die das Angebot des Ritus tatsächlich annehmen. Ansonsten bleibt die weitere Beschreibung der Kleinen und Großen Mysterien distanziert-objektiv, als Ritus der Athener, obwohl Julian selbst, wie wir Eunapios entnehmen können, höchstwahrscheinlich in den Kult eingeweiht ist:<sup>80</sup> obwohl die Gelegenheit günstig wäre, nimmt er die Pose des eleusinischen Mysten nicht ein<sup>81</sup> und verharret in der Rolle des theologischen Fachmanns und Mater-Anhängers.

Gegenüber *Contra Heraclium* bringt Julian hier eine zusätzliche religiöse *persona* viel deutlicher ein und setzt sie in enge Beziehung zur Göttermutter: er spricht explizit sein früheres Christentum an, das er in *Contra Heraclium* nur andeutungsweise als Schmutz und Krankheit thematisiert hatte. Im Kontext der Speisetabus und ihrer Verspottung durch viele, insbesondere durch die „ärgersten Gottesfrevler“, d.h. die Christen, inszeniert er sich als Konvertit, der seine finstere Vergangenheit bekennt und „den Göttern“ insgesamt wie der Göttermutter im besonderen Dank für seine Errettung ausspricht:

Diese Dinge habe ich häufig viele flüstern hören; ja, ich habe sie früher auch selbst gesagt. Jetzt scheine ich als einziger von allen im höchsten Maße allen Göttern reichen Dank zu wissen, vor den anderen aber der Göttermutter, wie in allen anderen Dingen, so auch in dieser Angelegenheit, dass sie mich nicht übersehen hat, als ich wie in Finsternis umherirrte; vielmehr befahl sie mir zuerst, das Überflüssige und Sinnlose abzuschneiden, nicht körperlich, sondern in Bezug auf die irrationalen Impulse und Bewegungen der Seele, durch die noerische Ursache, die unseren Seelen vorsteht. Sodann

<sup>79</sup> *In Matr.* 13, 173A–B: *χρή γὰρ καὶ ἀπιόντι τῷ θεῷ τελεσθῆναι πάλιν, ἵνα μηδὲν ὑπὸ τῆς ἀθέου καὶ σκοτεινῆς δυσχερὲς πάθωμεν ἐπικρατούσης δυνάμεως.* Julian hatte die Äquivalenz von Deo, Demeter und Rhea mit der Göttermutter eingangs festgehalten (1, 159B; vgl. DE VITA 2011, 158f.), geht aber hier nicht wieder darauf ein. Setzt man diese Identifizierung voraus, würden hier beide Äquinoktien mit einem Fest bzw. einem Mysterium der Göttermutter verbunden.

<sup>80</sup> Dies wäre zumindest die einfachste Erklärung für *Vit. Soph.* VII 3,1 und 3,6; allerdings formuliert Eunapios nicht explizit, dass Julian in die Mysterien eingeweiht worden wäre, sondern dass er „gierig von der Weisheit des Hierophanten geschöpft“ habe.

<sup>81</sup> Die kurze Abbruchformel *In Matr.* 13, 173D (*Ὑπερ μὲν δὴ τούτων ἀπόχρη τοσαῦτα*) lässt weder mysterische Bedenken noch Fürbitte laut werden.

gab diese Göttin meinem Intellekt Erklärungen ein, die vielleicht gar nicht so schlecht zu der zugleich wahren und frommen Erkenntnis über die Götter passen.<sup>82</sup>

Die Göttermutter wird hier als Schlüsselfigur in Julians Konversion dargestellt; diese ihrerseits wird als Ausnahmefall präsentiert und dramatisiert. Die Bekehrung ist hier auf die Abwendung von dem Spott über die Speisegebote fokussiert; dies könnte die besondere Rolle erklären, die hier der Göttermutter zugewiesen wird. Ihr Handeln berührt sich mit der göttlichen Belehrung, welche Julian hinter der dramatischen Struktur des Rituals vermutet: an erster Stelle kommt das „Abschneiden“ der niederen, irrationalen Regungen, bevor dann die Eingabe von theologisch akzeptablen Erklärungen für die scheinbar sinnlosen Tabus erfolgt. Damit inszeniert Julian seine persönliche religiöse Wende entsprechend dem Thema der Schrift als Nachvollzug des Attismythos und so als Vorbild und Konkretisierung des vorher im Kontext der Kultexegese allgemein entfalteten göttlichen Gebotes zum geistlichen „Abschneiden“ der Neigung zur Grenzenlosigkeit.

Außer dieser einen Stelle, an der Julian die Göttermutter mit seiner religiösen Autobiographie verschränkt, bleibt die persönliche betende und preisende Annäherung auf den Schluss der Rede beschränkt. Nach der Information über die plötzliche Eingebung, die ihn zu der Schrift veranlasst habe, „erwähnt“ (ὕπομνησαι) Julian als Abschluss seiner Exegese von Mythos und Kult der Göttermutter ihre Verbindungen mit ausgewählten Göttern:<sup>83</sup> zunächst Athene und Dionysos, dann Hermes mit dem mysterischen Beinamen Epaphroditos – hier nimmt Julian noch einmal die Pose des Kult-Insiders ein. Die Verbindung zu Athene und Dionysos sichert er über die zeitliche Nähe ihrer Feste zu dem der Göttermutter ab, ohne dabei jedoch eine römische Dimension explizit zu betonen. Wichtig ist ihm zu unterstreichen, dass sowohl Athene als auch die Göttermutter mit der Vorsehung assoziiert werden. Dionysos ist über seine Rolle in der neuplatonischen Hierarchie (im Bereich der „zerteilten“, d.h. auf die Einzeldinge bezogenen Demiurgie) mit Julians Attisdeutung verbunden. Hermes und Aphrodite, die er aus dem Beinamen extrahiert, stehen für die Zielursache des Werdens. Während Hermes damit – ähnlich wie im Mustermythos – eine untergeordnete Rolle hat, werden Dionysos und Athene direkt mit der Mater assoziiert. Zu überlegen wäre, ob dieser Abschluss der theologi-

<sup>82</sup> *In Matr.* 14, 174B–D: Ταῦτα ἀκηκοῶς μινυριζόντων πολλῶν πολλάκις, ἀλλὰ καὶ <αὐτὸς> εἰρηκῶς πρότερον, ἔοικα ἐγὼ μόνος ἐκ πάντων πολλὴν εἴσεσθαι τοῖς δεσπόταις θεοῖς μάλιστα μὲν ἅπασιν, πρὸ τῶν ἄλλων δὲ τῇ Μητρὶ τῶν θεῶν, ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν, οὕτω δὲ καὶ ἐν τούτῳ χάριν ὅτι με μὴ περιεῖδεν ὥσπερ ἐν σκότῳ πλανώμενον, ἀλλὰ μοι πρῶτον μὲν ἐκέλευσεν ἀποκόψασθαι, οὐτι κατὰ τὸ σῶμα, κατὰ δὲ τὰς ψυχικὰς ἀλόγους ὁρμὰς καὶ κινήσεις τῇ νοερᾷ καὶ προεστῶση τῶν ψυχῶν ἡμῶν αἰτία τὰ περιττὰ καὶ μάταια· ἐπὶ νοῦν δὲ ἔδωκεν αὕτη λόγους τινὰς ἴσως οὐκ ἀπάδοντας πάντη τῆς ὑπὲρ θεῶν ἀληθοῦς ἅμα καὶ εὐαγοῦς ἐπιστήμης.

<sup>83</sup> *In Matr.* 19, 178D–179D.



schen Erörterung eine Strategie ist, bestimmte Julian wichtige Götter auch hier einzuführen, obwohl sie mit dem Kybele-Kult nur tangentiell verbunden sind. Mit Athene und Dionysos wären zwei Figuren wieder erwähnt, die in *Contra Heraclium* prominent auftreten. Für diese Lesart könnte sprechen, dass Julian an früherer Stelle auch Herakles etwas gezwungen in die Rede einführt, indem er ihn als Beispiel dafür verwendet, dass die Tätigkeit in höheren kosmischen Bereichen wirksamer ist als die in der Materie: Herakles habe eine „unbefleckte und reine Seele“, die erst dann ihre ganze Wirksamkeit entfaltet habe, als er sich „ganz zu dem Vater als ganzem“ zurückgezogen habe; dann sei es ihm leichter gefallen, seine Fürsorge auszuüben, als in der Zeit, in der er „unter den Menschen weilte, das kleine bisschen Fleisch (σαρκία) tragend“.<sup>84</sup> Σαρκία ist der gleiche Begriff, den Julian in *Contra Heraclium* Helios in den Mund legt (22, 234C), wenn dieser behauptet, Julian habe seinen Leib nur zur Erfüllung seiner Mission erhalten. Wie in dem nur wenige Tage vorher entstandenen *Contra Heraclium* klingt für den christlich bewanderten Leser sowohl eine Kontrastierung des richtigen mit dem falschen inkarnierten Gottessohn an, als auch die Parallelisierung Julian – Herakles.

Den Abschluss der Rede bildet ein kurzer „Hymnos“<sup>85</sup> auf die Göttermutter. In der Anrufung und Aretalogie rekapituliert Julian seine neuplatonische Deutung der Mater, um dann, nach der Erwähnung ihrer Wohltaten an die ganze Wirklichkeit von den noerischen Göttern abwärts zur Bitte überzuleiten. In dieser verbinden sich, wie Maria Carmen De Vita formuliert, die Stimme des Kaisers und des Philosophen;<sup>86</sup> die Frage wäre die nach der genauen Gewichtung der beiden. Die Schlussbitte schreitet vom Allgemeinen ins Persönliche: für alle Menschen betet Julian um „die Glückseligkeit, deren Hauptsache die Erkenntnis der Götter ist“, für das römische Volk erbittet er insbesondere die Reinwaschung von dem „Befleckung der Gottlosigkeit“, sodann ein glückliches Los für eine jahrtausendlange Herrschaft. Zuletzt betet er, in einem weitaus detaillierter ausgeführten Teil für sich selbst:

Mir aber werde zuteil, als Frucht des dir gewidmeten Dienstes, Wahrheit in den Lehrmeinungen über die Götter, Vollkommenheit in der Theurgie, Tugend und gutes Gelingen in allen Unternehmungen, die ich in politischen und militärischen Handlungen verfolge, und ein leidloses und ruhmreiches Lebensende mit der guten Hoffnung, zu euch zu reisen.<sup>87</sup>

<sup>84</sup> In Matr. 6, 167A.

<sup>85</sup> In Matr. 19, 179D: ὁ τῆς Μεγάλης ὕμνος Θεοῦ.

<sup>86</sup> 2011, 166: „La voce dell'imperatore [...] si fonde con quella del filosofo [...]“; sie verweist, wie auch schon ROCHEFORT 1963, 130 Anm. 3, auf Jamblichs Schlussgebet in *De mysteriis* als möglicher Vorlage.

<sup>87</sup> In Matr. 20, 180B: ἐμοὶ δὲ καρπὸν γενέσθαι τῆς περὶ σὲ θεραπείας ἀλήθειαν ἐν τοῖς περὶ θεῶν δόγμασιν, ἐν θεουργίᾳ τελειότητα, πάντων ἔργων, οἷς προσερχόμεθα περὶ τὰς πολιτικὰς καὶ στρατιωτικὰς πράξεις, ἀρετὴν μετὰ τῆς Ἀγαθῆς Τύχης καὶ τὸ τοῦ

Julian inszeniert sich hier abschließend als praktizierender Verehrer der Mater. Die Reihenfolge der Bitten hebt, wie auch der Inhalt der Fürbitte für die Menschheit und für das römische Reich, die religiöse Komponente hervor und setzt sie an die erste Stelle, theoretisch wie kultpraktisch. Erst dann folgt die kaiserliche Dimension, bevor dann Julian das Lebensende als Übergang in die Götterwelt mit der eleusinischen Formel der „guten Hoffnung“<sup>88</sup> thematisiert und damit wieder ins Religiös-Existentielle wechselt. Auch die zwei vorangehenden Fürbitten an die Göttermutter für die Menschheit im Allgemeinen und für Rom im Besonderen, heben die Erkenntnis der Götter<sup>89</sup> und die „Reinigung“ vom Christentum als Hauptgüter hervor. Damit verwendet Julian ähnliche Motive und Formulierungen wie in *Contra Heraclium*: die richtige Erkenntnis der Götter und die richtige Einstellung zu ihnen sind die Hauptsache, aus der Gutes folgt, individuell wie politisch. Wie im Mustermithos gehört zu Julians Inszenierung seines Ideals im Schlussgebet das Lebensende als ersehnte Begegnung mit den Göttern; das lässt sich sowohl in den Begriffen der kaiserlichen Apotheose als auch philosophisch als Aufstieg einer reinen Seele zu den Göttern lesen.

Insgesamt ist die römische Dimension durch die Kultgeschichte mit der Schilderung der Einführung des Kultes in Rom zu Beginn und mit Julians Gebetsbitte am Ende im Text präsent; Julian betont hier jedoch seine Rolle als Kaiser nicht explizit, sondern unterstellt sie bewusst den *personae* des Mysten und Kultexperten, des Philosophen und Theologen und dessen, der durch seine Konversion, als Diener der Göttin sowie als Inspirierter eine besondere persönliche Beziehung zu ihr aufweist.<sup>90</sup> Die Selbstzuordnung zu den Theurgen ist auffällig und zieht eine zusätzliche Ebene in Julians kultische Verehrung der Göttermutter ein, indem der traditionelle, u.a. römische, Kult durch die Verbindung mit dem von Julian explizit angesprochenen chaldäischen Hintergrund in den neuplatonischen Ritualdiskurs einbezogen wird und eine neue, nur theurgisch, d.h. neuplatonisch, Versierten zugängliche Tiefendimension zugewiesen bekommt.<sup>91</sup> Von allen in diesem Beitrag analysierten Reden ist *In matrem deorum* diejenige, in

---

βίου πέρας ἄλυπὸν τε καὶ εὐδόκιμον μετὰ τῆς Ἀγαθῆς Ἐλπίδος τῆς ἐπὶ τῇ παρ' ὑμᾶς πορείᾳ.

<sup>88</sup> Belegstellen bei LACOMBRADÉ 1964, 71 Anm. 4.

<sup>89</sup> Dazu STÖCKLIN-KALDEWEY 2014, 79f. und 123.

<sup>90</sup> Insofern ist es irreführend, wenn DE VITA 2011, 153 zur Intention der Schrift schreibt, „L'imperatore, in qualità di *pontifex maximus*, si propone di spiegare ai fedeli il significato delle cerimonie e del mito su cui le cerimonie stesse si fondano [...]“. Julian kann anderswo explizit seine Rolle als *pontifex maximus* herausstreichen (vgl. *Misop.* 34, 362B; *Ep.* 88); hier tut er das eben nicht, sondern nimmt die Rolle des Lehrers als Myste und Kultexperte ein (richtig SMITH 1995, 137).

<sup>91</sup> Diese theurgische Komponente, die Julian in den Kult einträgt, unterstreicht zu Recht SMITH 1995, 138. 162. 177. Siehe auch DE VITA 2011, 159f.

welcher Julian überwiegend als privates religiöses Subjekt, als philosophischer Theologe und Kultanhänger, und am wenigsten als Kaiser auftritt.

#### 4. Der *Helios-Hymnos*

Die beiden analysierten Vergleichstexte haben gezeigt, wie Julian sich als Frommer darstellt, dem die wahre Erkenntnis der Götter, deren Verehrung sowie allgemein die richtige innere Einstellung zu ihnen buchstäblich über alles – auch über seine kaiserliche Macht – geht. Parallel dazu stilisiert er sein Kaisertum als Ausdruck absoluten Gehorsams gegenüber den Göttern zur Erfüllung der ihm aufgetragenen Mission und profiliert sich selbst analog zu Herakles als Retter und Reiniger des Erdkreises. Dabei präsentiert sich Julian in verschiedenen Rollen: als gehorsamer Frommer, als Myste, Inspirierter, Philosoph und Theologe, als Fürbeter, nicht zuletzt als durch die Götter geretteter Konvertit. Diese Rollen lassen sich auch im *Helios-Hymnos* finden, allerdings von Julians kaiserlicher *persona* überlagert, die den Grundton der Rede angibt.

Die Rede wird explizit von Julian als „Dankeshymnos“ bezeichnet, der nicht philosophische Belehrung bezwecke,<sup>92</sup> sondern eine religiöse Gabe nach den besten Kräften des Autors darstelle.<sup>93</sup> Damit versteht sich der Text als Akt der Frömmigkeit, als schriftlicher Kultakt, im Schluss der Rede in die antike Grundkonstellation der Reziprozität zwischen Göttern und Menschen eingebettet, wenn Julian Helios um gnädige Annahme und entsprechenden Lohn bittet.<sup>94</sup> Der rhetorische Anspruch der Schrift<sup>95</sup> scheint in Julians Bitte zu Beginn der eigentlichen theologischen Darlegung auf, Hermes Logios, die Musen und Apollon als Gott, dem auch die λόγοι zukommen, mögen ihm beistehen.<sup>96</sup>

Das „Ich“ Julians, in dem Person und Kaiser in untrennbarer Weise verquickt sind, ist schon in der Einleitung der Rede zu vernehmen. Gleich zu Beginn stellt sich Julian als „Gefolgsmann des Königs Helios“ vor, dem deswegen die Verehrung dieses Gottes in besonderer Weise gebühre. Die

<sup>92</sup> Die philosophische Belehrung habe Jamblich schon vollkommen geleistet; wer es versuchen würde, jenseits seiner Darlegungen bemüht Originelles zu produzieren, würde damit aus der Wahrheit herausfallen (ἐκβήσεται [...] τῆς ἀληθεστάτης τοῦ θεοῦ νοήσεως). Diese Stelle zeigt eindrücklich, was genau Julian unter der so häufig von ihm erlebten und geforderten Erkenntnis der Götter versteht: Treue zur Theologie Jamblichs. Vgl. BOUFFARTIGUE 1992, 332f., mit der treffenden Charakterisierung, Julian strebe hier „une traduction rhétorique d'écrits philosophiques de Jamblique“ an (332).

<sup>93</sup> In Sol. 44, 157D–158A.

<sup>94</sup> In Sol. 44, 158B.

<sup>95</sup> Zur gattungsmäßigen Einordnung und zur Bedeutung der epideiktischen Konventionen für den Text siehe SMITH 1995, 144f. sowie den Beitrag von Martin Hose im vorliegenden Band.

<sup>96</sup> In Sol. 3, 132A–B.

„genaueren Beweise“ dafür bewahre er privat – der Öffentlichkeit entzogen – auf. Offen mitteilen dürfe er jedoch andere Gründe für diese Behauptung: von früher Kindheit an hätten ihn die Sonne und die Himmelskörper insgesamt fasziniert, ohne dass er darüber im Vorfeld belehrt worden wäre und obwohl er damals falsch von den Göttern dachte – eine „Dunkelheit“, die er nur kurz andeutet und dem Vergessen anheimgibt. In diesem dichten Anfang verwebt Julian verschiedene Komponenten, um die besondere Beziehung zu Helios zu untermauern.

Die erste Komponente klingt im Begriff ὄπαδος an, den er als Selbstbezeichnung wählt. Vor einem platonischen, insbesondere, wie im Falle Julians, jamblicheischen Hintergrund gelesen, verweist er auf die neuplatonische Exegese des *Phaidros*-Mythos. In dem Mythos zeichnet Platon nach, wie die Götter zum überhimmlischen Ort reisen und dabei jeweils von einem Gefolge von δαίμονες und Seelen begleitet werden. Jede Seele hat dabei Anteil an der Eigenart des Gottes, zu dessen Gefolge sie gehört;<sup>97</sup> für diese Beziehung der Seelen zu einem Gott verwendet Platon u.a. den Begriff (ξυνο)παδός.<sup>98</sup> Jamblich verwendet den Begriff in seiner *Vita pythagorica* als eine mögliche Beschreibung der engen Zugehörigkeit seines Protagonisten zu Apollon.<sup>99</sup> Dominic O’Meara sieht darin ein Denkmotiv, welches Jamblich bewusst aufgreife, weil es ihm ermögliche, traditionelle Überlieferungen, die Pythagoras auf eine göttliche Ebene heben, philosophisch zu retten. Die Göttlichkeit werde dabei vom Körperlichen weg auf die Seele verschoben, der eine besondere Beziehung zum Höheren zugeschrieben werde; durch die weiteren Ausführungen unterstreiche Jamblich, dass Pythagoras’ Seele in göttlicher Mission herabsteige und sich so von denen der anderen Menschen unterscheide.<sup>100</sup> Diese Vorstellung beschränkt Jamblich, wie O’Meara richtig bemerkt, nicht auf Pythagoras. Generell entwickelt er in *De anima* die Vorstellung von reinen Seelen, die ξυνοπαδοί der Götter sind und zu den Menschen gesandt werden bzw. hinabsteigen, um ihnen Wohltaten zu erweisen; solche Seelen bleiben auch im Körper rein und frei von Beeinflussung durch das Materielle.<sup>101</sup> In seiner Beschreibung des Abstiegs der reinen Seelen, die nicht

<sup>97</sup> Platon, *Phaedr.* 246e–249d; 252c–253c.

<sup>98</sup> 248c; 252c. Vgl. SCHRAMM 2013, 335 mit Anm. 93.

<sup>99</sup> *Vit. Pyth.* 8.

<sup>100</sup> O’MEARA 1989, 36f.

<sup>101</sup> 1989, 37–39. Zum Abstieg der reinen Seelen siehe Jamblich, *De anima* 28–30 FINAMORE / DILLON: Οἱ τε γὰρ νεοτελεῖς καὶ πολυθεάμονες τῶν ὄντων, οἱ τε συνοπαδοὶ καὶ συγγενεῖς τῶν θεῶν, οἱ τε παντελεῖς καὶ ὀλόκληρα τὰ εἶδη τῆς ψυχῆς περιέχοντες, πάντες ἀπαθεῖς καὶ ἀκήρατοι ἐμφύονται πρῶτως εἰς τὰ σώματα. Als metaphysisches Denkmotiv findet sich das Konzept des ὄπαδος als rangniedrigerer Begleiter eines Gottes, ob Seele, *daimon* oder eine andere Art von Wesen, in den erhaltenen Quellen außer bei Jamblich und Julian dann erst im späteren Neuplatonismus, dort aber als selbstverständliches Lehrstück (z.B. Proklos, *In Tim.* 3,262 DIEHL; s. auch z.B. *Theol. plat.* V 35, 128; VI 18, 84;

dem Zwang zur Einkörperung unterliegen, sondern diese zum Wohle anderer auf sich nehmen, findet Jamblich Worte, die teilweise eng an Julians Selbstdarstellung, wie wir sie aus dem Mustermythos kennen, oder an seine Akzentuierung der Heraklesgestalt in *Contra Heraclium* und *In matrem deorum* anklingen: „Die Seele, die zur Rettung und Reinigung und Vollendung der Dinge hier auf Erden herabkommt, vollzieht auch den Abstieg in unbefleckter Weise.“<sup>102</sup> Der Rückgriff auf den *Phaidros*-Mythos erlaubt es Jamblich folglich, ein differenziertes Modell ontologischer Verbundenheit zwischen Menschen und Göttern zu entwerfen, welches das Gefälle zwischen Gott und Mensch wahrt und zugleich spezifische Zuordnungen konkreter Seelen zu bestimmten Göttern ermöglicht. In späteren neuplatonischen Texten entwickelt sich daraus das Konzept der „Kette“ (σειρά), die von jedem Gott eine hierarchische Reihe tieferstehender Wesen, über niedere Gottheiten, Engel, Dämonen und Heroen bis hin zu menschlichen Seelen, ausgehen lässt und so die Eigenart der Gottheit auf verschiedenen Ebenen bis hin zur materiellen Welt repliziert; diese Idee findet sich, wenngleich ohne den Terminus, in den erhaltenen Texten Jamblichs angedeutet.<sup>103</sup> Zugleich enthält Jamblichs Modell explizit auch die Vorstellung einer frei zum Wohle der Menschen gewählten Einkörperung göttlicher ξυνοπαδοί, die diese aus der allgemeinen Klasse der Seelen heraushebt. In der jamblicheischen Exegese des *Phaidros*-Mythos findet Julian somit ein Konzept vorgeprägt, das ihm ermöglicht, eine besondere ontologische Beziehung zu einem bestimmten Gott, dessen Eigenart Julian auf seiner Ebene der Wirklichkeit abbildet, in philosophisch aktueller Weise zu fassen und auszudrücken, ohne dabei das für Julian fundamentale Gefälle zwischen Gott und Mensch bzw. Seele<sup>104</sup> aus den Augen zu verlieren. Zudem artikuliert Jamblichs Pointierung des „Gefolgsmanns“, wie sie uns in *De vita pythagorica* und *De anima* vorliegt, gegen den platonischen Referenztext, der Einkörperung nur als Ergebnis von Unfähigkeit und Fall der Seelen vorsieht,<sup>105</sup> die Denkmöglichkeit einer unbefleckten Einkörperung in göttlicher Mission zum Wohle des jeweiligen materiellen Wirkungsbereiches, was Julians Sendungsbewusstsein entgegenkommt. Indem er das Konzept

21, 96 SAFFREY / WESTERINK; *In Parm.* I 703 COUSIN; *Inst. theol.* 202; Hermeias, *In Phaedr.* z.B. II 90; III 197–199. 200. 225 COUVREUR; Damascius, *In Parm.* 2,222 RUELLE; *In Phaed.* (versio 1) 540 WESTERINK.

<sup>102</sup> Jamblich, *De anima* 29 FINAMORE / DILLON: Ἡ μὲν γὰρ ἐπὶ σωτηρία καὶ καθάρσει καὶ τελειότητι τῶν τῆδε κατιούσα ἄχραντον ποιεῖται καὶ τὴν κάθοδον.

<sup>103</sup> Vgl. z.B. Procl. *In Tim.* 3,262 DIEHL und Dam. *In Phaed.* (versio 1) 540 WESTERINK, wo das Konzept des ὀπαδός im Kontext der σειρά-Vorstellung verwendet wird. Die Idee, dass eine hierarchische Vielfalt von Mächten von einem bestimmten Gott abhängt, findet sich ohne den Begriff der Kette schon bei Jamblich im Zusammenhang mit seiner Opfertheorie (*Resp.* V 21, 170f. SAFFREY / SEGONDS).

<sup>104</sup> S. oben, Anm. 5, S. 168.

<sup>105</sup> *Phaedr.* 248c–d.

des ὀπαδός verwendet, inszeniert sich Julian für philosophische Kenner als jemand, der sich selbst erkannt hat und sich kundig in das Gesamtbild der Wirklichkeit einordnen kann, welches die Philosophie abstrakt-allgemein zeichnet.

Die zweite Komponente der Verbindung zwischen Julian und Helios klingt in der Erwähnung der verborgenen Beweisstücke an, die öffentlich kundzutun nicht erlaubt sei. Damit betritt die *persona* des Mysten die Bühne. Hier ist man versucht, an Apuleius' *Apologie* zu denken, wo wir die Information erhalten, dass er als Myster verschiedener Kulte bestimmte Gegenstände als Symbole der Initiation aufbewahre.<sup>106</sup> Diese Lesart könnte mit der in der früheren Forschung kontrovers diskutierten Initiation Julians in die Mithrasmysterien verbunden werden. Diese Diskussion soll hier nicht im Einzelnen wieder nachgezeichnet werden.<sup>107</sup> Festzuhalten ist, dass Julian Mithras explizit lediglich an zwei Stellen erwähnt. Die eine findet sich am Schluss seiner *Caesares*, wo Hermes Julian Mithras als Referenzgott zuweist, an den er sich im Leben und Sterben halten solle.<sup>108</sup> Die zweite Stelle ist eine kurze marginale Erwähnung im *Sonnenhymnos*, auf die weiter unten eingegangen wird. Dieser Befund, insbesondere die Stelle aus den *Caesares*, lässt eine Initiation zwar plausibel erscheinen, belegt aber nicht, dass Julian Mithras eine zentrale Stellung in seinem Denken und Wirken eingeräumt habe.

Allerdings ist die mysterische Deutung nicht die einzig mögliche Lesart der verborgenen „Beweise“: der Begriff *πίστεις* wird weiter im Text im Sinne intellektueller Beweisgründe verwendet,<sup>109</sup> so dass es sich nicht unbedingt um materielle Gegenstände handeln muss. Damit ist die Annahme einer Anspielung auf eine Initiation am Beginn des *Sonnenhymnos* nicht zwingend, wenngleich plausibel. Denkbar wäre auch eine Lesart, die die mysterische und die intellektuelle Dimension verbindet: angesichts der oben festgehaltenen mysterienhaften Darstellung neuplatonischer Theologie in *Contra Heraclium* wäre es durchaus möglich, hinter den nicht für die Öffentlichkeit bestimmten „Beweisen“ neuplatonische Inhalte bzw. damit zusammenhängende persönliche Erfahrungen zu vermuten.

Drittens schlüpft hier Julian schließlich in die Rolle des Konvertiten, die uns schon aus der Rede über die Göttermutter bekannt ist. Die hier entworfene Konversionserzählung projiziert den Beginn des Erkenntnisprozesses, der Julian zu den Göttern führt, in seine Kindheit zurück: schon

<sup>106</sup> Apul. *Apol.* 53–56. bes. 55,8.

<sup>107</sup> Siehe dazu die Überblicke und die Diskussion bei SMITH 1995, 124–137 und M. RAIMONDI, *Imerio e il suo tempo*. Monografie del Centro Ricerche di Documentazione sull'Antichità Classica 35 (Rom 2012) 222–237.

<sup>108</sup> *Caes.* 38, 336C.

<sup>109</sup> *In Sol.* 7, 133D; vgl. auch die Verwendung des Verbs in ähnlichen Zusammenhängen (i.S.v. „begründet glauben“) 9, 135A; 13, 138B.

damals habe er ohne Belehrung, intuitiv, nur vermittelt seiner natürlichen religiösen Anlage,<sup>110</sup> trotz der Finsternis seiner christlichen Sozialisation die Wahrheit erahnt. Die Metapher der Finsternis für das Christentum erhält im Kontext eines Hymnos auf die Sonne und im direkten Kontrast mit der geschilderten intuitiven Faszination, die das Kind angesichts des Lichtes der Sonne und der Gestirne erlebt, zusätzliches negatives Gewicht, während Helios als Inbegriff des Lichtes erscheint. So unterstreicht die Anspielung auf die Konversion bildhaft Julians wesenhafte Affinität zu Helios, die aber zur Entfaltung der Bewusstwerdung und Annahme, des Heraustritts aus der Finsternis, bedarf.

Im weiteren führt Julian das Thema seiner Bindung an Helios weiter aus, indem er den Blick des Lesers von dem sonnenbegeisterten Kind auf den römischen Kaiser lenkt und sowohl die natürliche Verbindung zu Helios als auch seine bewusste Entscheidung für diesen Gott unterstreicht:

Ich für mein Teil beneide nun zwar auch einen Mann um sein Glück, wenn ihm ein Gott gewährt hat, die Schätze der Weisheit aufzuschließen, weil er einen aus heiligem, prophetischem Samen gefügten Leib empfangen hat; ich verachte aber auch nicht dieses Los, dessen ich von diesem Gott für würdig erachtet worden bin, in dem zu meiner Zeit die Erde als Könige beherrschenden Geschlecht geboren worden zu sein. [...] Am schönsten ist es, wenn es einem widerfahren ist, bereits mehr als drei Generationen in einer ganz langen Reihe von Vorfahren seinem Gott zu dienen; es ist aber auch nicht zu tadeln, wenn jemand erkannt hat, dass er selbst seiner Natur nach Diener dieses Gottes ist, und er sich dann von allen als einziger oder mit nur wenigen zusammen dem Dienst seines Herrn hingibt. So, nun wollen wir, soweit wir es vermögen, mit einem Lobpreis das Fest begehen, das die regierende Stadt mit jährlichen Opfern feiert.<sup>111</sup>

Wie im *Brief an Themistios* unterscheidet Julian hier Philosophie und Kaisertum und überlässt ersterer den Primat. Diese Verhältnisbestimmung liegt ganz auf der Linie des platonischen *Phaidros*, dessen jamblicheische Exegese Julian das Selbstdeutungskonzept des ὀπαδός bietet. Dort steht das Leben eines Philosophen in der Hierarchie der Lebensformen an erster, die des „gesetzestreuen Königs“ bzw. des „kriegerischen und zur Herrschaft geeigneten Mannes“ an zweiter Stelle.<sup>112</sup> Sowohl in der Beschreibung der philosophischen Einkörperung als auch in derjenigen der eige-

<sup>110</sup> Damit greift Julian die Idee natürlicher angeborener Gottesvorstellungen auf, die seit dem Hellenismus einen Topos im antiken Religionsdiskurs darstellt (Belege bei I. TANASEANU-DÖBLER, „Religion“, *RAC* 28 [2018] [1014–1082] 1041–1045, zu Julian 1046f.).

<sup>111</sup> *In Sol.* 2, 131B–3, 131D: Ζηλῶ μὲν οὖν ἔγωγε τῆς εὐποτίας καὶ εἴ τῳ τὸ σῶμα παρέσχε θεὸς ἐξ ἱεροῦ καὶ προφητικοῦ συμπαγὲν σπέρματος ἀναλαβόντι σοφίας ἀνοῖξαι θησαυροῦς· οὐκ ἀτιμάζω δὲ ταύτην, ἧς ἠξιώθην αὐτὸς παρὰ τοῦ θεοῦ τοῦδε μερίδος ἐν τῷ κρατοῦντι καὶ βασιλεύοντι τῆς γῆς γένει τοῖς κατ’ ἐμαυτὸν χρόνοις γενόμενος, [...] Κάλλιστον μὲν οὖν, εἴ τῳ ξυνηνέχθη καὶ πρὸ τριγωνίας ἀπὸ πολλῶν πάνυ προπατόρων ἐφεξῆς τῷ θεῷ δουλεῦσαι· μεμπτὸν δὲ οὐδὲ ὅστις ἐπεγνώκως ἑαυτὸν τοῦ θεοῦ τοῦδε θεράποντα φύσει, μόνος ἐξ ἀπάντων ἢ ξὺν ὀλίγοις αὐτὸν ἐπιδίδωσι τῇ θεραπείᾳ τοῦ δεσπότου. Φέρε οὖν, ὅπως <ἄν> οἰοί τε ὦμεν, ὑμνήσωμεν αὐτοῦ τὴν ἑορτήν, ἣν ἡ βασιλεύουσα πόλις ἐπετησίοις ἀγάλλει θυσίαις.

<sup>112</sup> *Phaedr.* 248d.

nen Geburt als Mitglied der kaiserlichen Familie wird allerdings deutlich, dass Julian hier die Einkörperung nicht wie der *Phaidros* als naturgemäßen Fall einer Seele betrachtet, die in der Transzendenz versagt hat, sondern als Würdigung durch einen Gott bzw. als göttliche Gabe, was ebenfalls eher Jamblichs differenzierender Lesart des *Phaidros*-Mythos als dem platonischen Original entspricht. Anders als noch im *Brief an Themistios* spricht hier ein Kaiser, der sich dieser göttlichen Würdigung durch Helios bewusst ist, seine Rolle angenommen hat und offensiv im Dienst an Helios als Schutzgott der kaiserlichen Familie ausfüllt. Auf den religiösen Bruch in der Familie spielt Julian nur verhalten an, bevor er noch einmal für sich die Verschränkung von ontologischer Zugehörigkeit zu Helios<sup>113</sup> und bewusster Selbsterkenntnis und Entscheidung für die Hingabe an diesen Gott reklamiert. Damit entfaltet der Anfang des *Sonnenhymnos* offen autobiographisch die gleiche doppelte Bindung an Helios, die in *Contra Heraclium* in mythischer Sprache dargestellt wurde.

Julian spricht also von Anfang an als Kaiser; der Hymnos ist dezidiert ein Kultakt des römischen Kaisers anlässlich des römischen Festes des Sol Invictus. Dies ist anders als im Fall der *Rede auf die Göttermutter*, wo Julian nicht primär als Kaiser, sondern als inspirierter Philosoph und Theologe spricht und auch das Fest nicht explizit als ein Fest Roms bezeichnet. Im Vergleich mit *In matrem deorum* fällt auch die stärkere Strukturierung der Rede auf, die nach der Unterscheidung οὐσία / δύναμις / ἐνέργεια<sup>114</sup> vorgeht und Helios als den höchsten noerischen Gott präsentiert, der entsprechend dem in dieser Rede nun ausdrücklich zitierten platonischen Sonnengleichnis<sup>115</sup> aus dem Guten als Gipfel des Noetischen hervorgeht und seinerseits den noerischen Göttern die aus der noetischen Welt stammenden Güter vermittelt, ihnen als ihr Mittelpunkt Sein und Zusammenhalt gewährt und von seiner herausgehobenen Position aus den ganzen Kosmos mit Wohltaten erfüllt. Drittes Glied in dieser vertikalen Kette ist die sichtbare Sonne, die ihrerseits im Materiellen das ist, was Helios im eigentlichen Sinn im Noerischen ist.<sup>116</sup> Dass Julian hier gekonnt neuplatonische jamblicheische Elemente verknüpft, hat Andrew Smith unterstrichen;<sup>117</sup> indirekt setzen ihn auch seine theologischen Ausführungen also für die Kenner als philosophisch Versierten in Szene. Eine Interpretation des theologischen Systems in seinen Details gibt der Beitrag von Michael Schramm;

<sup>113</sup> Die Formulierung φύσει θεράπων, die Julian dafür verwendet, erinnert an die mit ὄπαδοί äquivalente Bezeichnung der Seelen, die einen Gott begleiten, als θεράπευται in *Phaedr.* 252c.

<sup>114</sup> Z.B. *In Sol.* 4, 132B.

<sup>115</sup> 5, 133A.

<sup>116</sup> Übersicht über das System der drei Sonnen in Kap. 5–6, 132C–133C oder 18, 141D–142B.

<sup>117</sup> SMITH 2012, bes. 236f.; vgl. auch HOSE 2008, 168 und 171, der Julians Konzeption als bewusste Abweichung von jamblicheischen Positionen wertet.



hier steht die Rekonstruktion der Beziehungen im Mittelpunkt, die Julian zwischen sich und der Sonne knüpft. Aus der theologischen Deutung des Helios ist hier insbesondere ein Punkt einschlägig: Helios wird, wie auch der Titel der Rede nahelegt, als König, βασιλεύς, bezeichnet und gezeichnet, indem immer wieder auf seine Macht verwiesen wird. So „erhielt er [...] die Herrschaft (δυναστεία)“ über die noerischen Götter; er wird „durch das Gute eingesetzt“ „über sie zu herrschen und ihr König zu sein“.<sup>118</sup> Auch die irdische Sonne sei wie ein König inmitten der Planeten, was nach Julian den Analogieschluss auf den gleichen Stellenwert des noerischen Helios als König unter den noerischen Göttern erlaube.<sup>119</sup> Helios teilt eine gemeinsame „Herrschermacht“ (δυναστεία) mit Zeus<sup>120</sup> bzw. wird mit ihm mittels eines Orakelwortes in eins gesetzt.<sup>121</sup> Er hat die „Vorrangstellung“ (ἡγεμονία) innerhalb der Götter inne,<sup>122</sup> die eng mit ihm, und durch ihn als Zentrum und Mittler untereinander verbunden sind, so dass sie ein großes, mit der Vorrangstellung des Helios harmonisierendes, geeintes Ganzes – ein ideales Reich – bilden.<sup>123</sup> Die verschiedenen Strategien, die Julian aus dem Repertoire der philosophischen Theologie auswählt und einsetzt, um dieses Bild zu erreichen, können hier nicht im Einzelnen beleuchtet werden; sie reichen von der Identifikation (insbesondere, wie erwähnt, mit Zeus, der als klassischer Götterherrscher unbedingt „neutralisiert“ werden muss) über die Verwendung verschiedener Wortbildungen mit dem Präfix σύν, Ausdrücken des Teilens und der Gemeinsamkeit und genealogischen Konstruktionen bis hin zur Vorstellung, bestimmte Götter seien Aspekte von Helios, auf paradoxe Weise in ihm enthalten und zugleich von ihm unterscheidbar.<sup>124</sup>

<sup>118</sup> 6, 133B und C. Weitere Bezeichnungen des Helios als βασιλεύς: 12, 138A: βασιλεύς τῶν ὄλων; 13, 138C; 14, 139A; 15, 139C u. D (2x); 16, 140B *passim*.

<sup>119</sup> 9, 135B–C. Zur systematischen Verwendung des Analogieschlusses vom Sichtbaren auf das Unsichtbare in der Rede und zu seiner Verknüpfung mit anderen Argumentationsstrategien siehe HOSE 2008, 167–169.

<sup>120</sup> Vgl. auch *CHer.* 22, 229C–D, wo Zeus Helios bei dem gemeinsamen Zepter schwören lässt.

<sup>121</sup> *In Sol.* 10, 136A: κοινήν ὑπολάβωμεν, μάλλον δὲ μίαν Ἥλιου καὶ Διὸς ἐν τοῖς νοεροῖς θεοῖς δυναστείαν. Vgl. auch 23, 144C sowie die lapidare Feststellung 31, 149B: οὐδὲν διαφέρειν Ἥλιου Δία νομίζοντες; siehe auch 11, 136D–137B für den achtungsvollen Umgang des Zeus mit Helios in den homerischen Dichtungen.

<sup>122</sup> 13, 138C; vgl. 10, 135D.

<sup>123</sup> S. Kap. 13–18.

<sup>124</sup> Siehe z.B. 10, 135D–136A; 22–23; 29, 148D; 30–34; 38, 152C–D; 39, 152D; dazu die treffende Einordnung von BOUFFARTIGUE 1992, 334 im Kontext der Diskussion der Beziehung zwischen Julians *Sonnenhymnos* und der Rede des Praetextatus in Macrobius' *Saturnalien*: „le point de vue soutenu par Macrobius est plus brutal: les autres dieux ne sont en fait que d'autres noms du Soleil. La position de Julien est plus nuancée ou plus indécise: par rapport à Hélios, les autres dieux sont mi-parèdres, mi-puissances hypostasiées, et leur relation avec lui est saisie tantôt comme dépendance, tantôt comme identité.“ Zu Macrobius und Julian siehe auch den Beitrag von Franco Ferrari im vorliegenden Band.

Indem Julian Helios, u.a. in Anknüpfung an die im Neuplatonismus einflussreiche Passage von den drei Königen im pseudoplatonischen *Zweiten Brief*,<sup>125</sup> systematisch als König profiliert, eröffnet er die naheliegende Möglichkeit, Parallelen zwischen dem noerischen βασιλεύς und dem irdischen βασιλεύς zu ziehen.<sup>126</sup> Die vertikale herrscherliche Dreierkette, welche er philosophisch korrekt zeichnet – das Gute als der pseudoplatonische „König von allem, um den herum alles ist“, der über die noetische Welt herrscht,<sup>127</sup> Helios inmitten der noerischen Götter, die sichtbare Sonne im materiellen Kosmos –,<sup>128</sup> wird damit um eine Dimension nach unten erweitert: Julian als der jetzige Herrscher im römischen Reich. Dies ist vergleichbar mit der oben analysierten Anbindung Julians an Helios im Mustermythos mittels der Anspielung auf das platonische Sonnengleichnis. Diese römische Komponente seiner Heliosverehrung wird in der Rede als Abschluss des dritten thematischen Abschnittes und damit auch des inhaltlichen Hauptteils der Rede entfaltet (Kap. 40–42). Dieser dritte Abschnitt ist der ἐνέργεια, der wohltätigen Wirksamkeit des Helios und der mit ihm verbundenen Götter im All gewidmet. Durch die Einbettung in diesen Abschnitt wird das römische Reich – und implizit auch ihr kontemporaner Herrscher – mit dem Wirken des Helios im All verbunden und so jenseits der bloß historisch-kontingenten Ebene im Kosmischen verankert. Hier setzt nun Julian weitere Akzente, welche seine Selbstdeutung als Heliosabkömmling und Gesandter der Götter unterstreichen.

Schon in Kapitel 39, mit dem Julian den „gleitenden Übergang“ vom Universalen zum Römischen vollzieht,<sup>129</sup> präsentiert er das Römische Reich als Ergebnis eines providentiellen göttlichen Planes: Apollon, der „zusammen“ mit Helios als König „herrsche“ (συμβασιλεύων), habe durch die griechische Kolonisation, die er mit seinen Orakeln gelenkt habe, den überwiegenden Teil der οἰκουμένη auf die römische Herrschaft vorbereitet. Die Römer stellen dabei keinen Fremdkörper, sondern gleichsam die Erfüllung der griechischen Kultur, des Hellenismus, dar: Julian greift auf Theorien zurück, wie sie etwa Dionysios von Halikarnassos entwirft,<sup>130</sup> um zu betonen, dass die römische Religion und Kultur durch und durch griechisch seien.

Ab Kapitel 40 wendet sich der Blick vom Kosmos nun systematisch Rom zu. Den Römern („uns“, ἡμῖν) sei Helios zum ἀρχηγὸς τῆς πόλεως geworden. Zeus, mit dem Julian Helios identifiziert, herrsche auf der „Akro-

<sup>125</sup> DE VITA 2011, 141f.

<sup>126</sup> DE VITA 2011, 152f.; vgl. auch STÖCKLIN-KALDEWEY 2014, 364f und 392.

<sup>127</sup> Das Zitat aus Ps.-Plat. *Ep.* 2, 312e zum ersten Prinzip fällt in 5, 132C; zur Verbreitung dieser Platonstelle siehe Anm. 27 zur Übersetzung.

<sup>128</sup> Diese Hierarchie wird in den Kapiteln 5 und 6 entfaltet.

<sup>129</sup> HOSE 2008, 169.

<sup>130</sup> Dion. Hal. I 5 (grundsätzliche These); siehe auch VII 70 grundsätzlich zur Religion der Römer als griechische Religion. Siehe auch Anm. 290f. zur Übersetzung.

polis“ (gemeint ist das Kapitol) zusammen mit Athene und Aphrodite; es erscheint plausibel, darin mit Christian Lacombrade eine Rekonfiguration der kapitolinischen Trias zu sehen.<sup>131</sup> Apollon werde auf dem Palatin verehrt – hier wird mit dem Apollontempel des Augustus an die goldene Zeit des Reiches angeknüpft. Schließlich sei Helios selbst ein verbreiteter und allen bekannter Göttername.<sup>132</sup> Es fällt auf, dass Athene und Aphrodite, die hier verbunden erscheinen, auch sonst in der Rede assoziiert werden.<sup>133</sup> So werden sie in *In Sol.* 31f. (Athene) und 33 (Aphrodite) jeweils in ihrer Verbindung mit Helios unmittelbar nacheinander behandelt. Ebenso werden sie in Kapitel 39, wo ausgehend von der hellenischen Welt die römische Einführung des Fokus vorbereitet wird, in einem Atemzug als Gaben des Helios genannt, die alle Arten der Tugend ermöglichen und fördern. In diesem göttlichen Zwiegespann wird Aphrodite etwas domestiziert, als diejenige, die dafür Sorge, dass die geschlechtliche Verbindung nur dem Zweck der Produktion von Nachkommenschaft dienen soll.<sup>134</sup> Dies macht sie gewissermaßen geeignet, die Rolle der Juno zu übernehmen. Dies lässt den Schluss zu, dass Julian seine veränderte kapitolinische Trias systematisch vorbereitet. Einen weiteren Horizont für das Verständnis dieser Dreiergruppe, der die Annahme plausibilisiert, dass Julian tatsächlich die kapitolinische Trias im Blick hat, eröffnet Plotins berühmte Exegese des Mythos von Penia und Poros. Dort notiert Plotin, dass „Priester und Theologen“ Aphrodite und Hera in eins setzen und auch den Stern der Aphrodite als den Stern der Hera bezeichnen; dass der Planet Venus als Hera gedeutet wurde, belegt auch *De mundo*.<sup>135</sup> Falls Julian die Plotinstelle oder ähnliche Gedanken kannte, ließe sich seine Dreiheit als raffinierte, nur von einem gebildeten Publikum gänzlich als solche nachvollziehbare Variante der kapitolinischen Trias lesen.

Nach der kultischen Topographie Roms wendet sich Julian dem Gründungsmythos Roms zu, um daraus die besondere Beziehung der Stadt zu Helios zu erweisen. Dabei präsentiert er eine *relecture* des Gründungsmythos wie insbesondere des Romulus-Quirinus, die diesen eng an Helios anbinden und belegen soll, dass „wir, die Nachkommen des Romulus und des Aeneas, in jeder Beziehung zu ihm gehören“.<sup>136</sup> Aineias sei von

<sup>131</sup> LACOMBRADÉ 1964, 132, Anm. 2 *ad loc.*; den Grund vermutet er darin, dass Julian Aphrodite wegen ihrer prominenten Rolle im Gründungsmythos als Mutter des Aineias stärker einzubeziehen wolle. Eine andere Interpretation in Anm. 297 zur Übersetzung.

<sup>132</sup> 40, 153D.

<sup>133</sup> Siehe auch Anm. 294 zur Übersetzung.

<sup>134</sup> 39, 153B.

<sup>135</sup> Plotin, *Enn.* III 5,8; *De mundo* 392a. Die Plotinstelle verdanke ich S. MORLET, „Theologia“, *RAC* (im Erscheinen), den Verweis auf *De mundo* der Anmerkung *ad loc.* von A. H. ARMSTRONG (Hg.), *Plotinus. Bd. III: Enneads III.1-9* (Cambridge / London 1967) 197.

<sup>136</sup> 40, 153D–154A: Ὅπως δὲ αὐτῷ πάντη καὶ πάντα προσήκομεν οἱ Ῥωμυλῖδαι τε καὶ Αἰνεάδαι, πολλὰ ἔχων εἰπεῖν ἐρῶ βραχέα τὰ γνωριμώτατα.

Aphrodite geboren, die Helios als „Verwandte“ (συγγενής) und „Handlangerin“ (ὑπουργός) nahestehe.<sup>137</sup> Ares, der der Überlieferung nach der Vater des Romulus sei, sei von den Bewohnern Edessas mit Azizos identifiziert worden, der Helios vorangehe. Diese Verknüpfung des bekannten Ares mit dem obskuren lokalen Azizos hatte Julian schon in den theologischen Ausführungen vorbereitet, als er aus der „Theologie der Phönizier“ ein Detail von auf den ersten Blick lediglich antiquarischem Interesse integrierte, dessen volle Bedeutung sich, so Julian proleptisch, im weiteren Fortgang der Rede erschließen würde:

Die Bewohner von Edessa, seit Ewigkeit heiliges Land des Helios, stellen ihm Monimos und Azizos zur Seite; Iamblich aber, von dem wir auch alles Übrige, so wenig es aus dem Vielen auch ist, genommen haben, sagt, damit werde angedeutet, dass Monimos Hermes und Azizos Ares seien, Besitzer des Helios, die vieles Gute der Region rings um die Erde zuleiten.<sup>138</sup>

Jamblichs Erwähnung von Azizos und Monimos, ein Detail, das seinen Ort innerhalb des platonischen Interesses an der Weisheit der Barbaren als Ausdruck der einen Wahrheit hat,<sup>139</sup> bietet Julian neue Möglichkeiten: er kann nun die *parhedros*-Relation von Azizos zu Helios und die Interpretation des ersteren als Ares im Rahmen eben dieses platonischen Diskurses über die innere Übereinstimmung der paganen Theologien auf den römischen Kontext übertragen und somit Ares / Mars, den Vater des Romulus, dem Helios zu- und unterordnen. Dies spricht er denn auch in Kapitel 40 kurz an, unter Verweis auf die früheren Erläuterungen. Er geht dann weiter, unterstreicht, dass der Wolf nicht nur zu Ares, sondern auch zu Helios gehöre, und präsentiert dann seine Lesart des Gründungsmythos: es gehe um die göttliche Sendung des „Gottes Quirinus“, die Julian anhand ihres Anfangs und ihres Endes komplexiv nachzeichnet. Romulus' Körper sei von einem „Dämon von der Art des Ares“ bereitet worden, von dem die Kunde gehe, dass er mit Silvia verkehrt habe. Die Seele des Gottes komme aber gänzlich „von [oder aus] Helios“ (ἐξ Ἡλίου); präzisiert wird, dass er

<sup>137</sup> 40, 154A. Diese Einordnung der Aphrodite war, wie die folgende des Ares, im theologischen Teil vorbereitet worden (*In Sol.* 33, 150B–C, wo Julian sich ebenfalls auf die phönikische Theologie beruft).

<sup>138</sup> 34, 150C–D: Ἐπι ἐπιμετροῦσαι βούλομαι τῆς Φοινίκων θεολογίας· εἰ δὲ μὴ μάτην, ὁ λόγος προῖων δείξει. Οἱ τὴν Ἐδεσσαν οἰκοῦντες, ἱερὸν ἐξ αἰῶνος Ἡλίου χωρίον, Μόνιμον αὐτῷ καὶ Ἀζίζον συγκαθιδρύουσιν· αἰνίττεσθαι δὲ φησιν Ἰάμβλιχος, παρ' οὗπερ καὶ τὰλλα πάντα ἐκ πολλῶν σμικρὰ ἐλάβομεν, ὡς ὁ Μόνιμος μὲν Ἑρμῆς εἶη, Ἀζίζος δὲ Ἄρης, Ἡλίου πάρεδροι, πολλὰ καὶ ἀγαθὰ τῷ περὶ γῆν ἐποχετεύοντες τόπων.

<sup>139</sup> Diese der Stoa entstammende und im Platonismus rezipierte Konzeption hat G. BOYSTONES, *Post-Hellenistic Philosophy. A Study of its Development from the Stoics to Origen* (Oxford 2001) nachgezeichnet; sie könnte als Grundlage der späteren neuplatonischen systematischen Harmonisierung paganer Theologien (H.-D. SAFFREY, „Accorder entre elles les traditions theologiques. Une caractéristique du neoplatonisme athenien“, in: E. P. BOS / P. A. MEIJER (Hg.), *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy*. PhA 53 [Leiden 1992] 35–50) angesehen werden.

von Helios durch die Vermittlung (διὰ) der Athene Pronoia auf die Erde gesandt und von Selene als „Schöpferin des Irdischen“ empfangen worden sei. Das Zusammentreffen und Zusammenwirken von Helios und Selene sei die Ursache der Herabsendung der Seele des Quirinus wie auch ihrer Heraufführung, nachdem das Sterblich-Körperliche durch das Feuer des Blitzes vernichtet worden sei.<sup>140</sup> In der Dynamik seiner Sendung rückt Romulus-Quirinus ganz in die Nähe des Herakles, wie ihn Julian in der Rede gegen Herakleios gezeichnet hatte, einschließlich des Details von der vermittelnden Rolle der Athene. Damit erscheint er einerseits, wie Herakles, als das „richtige“ Gegenbild zu Christus und dessen Inkarnation und Auferstehung bzw. Himmelfahrt. Julian trennt platonisch Seele und Körper und greift hier auf eine Interpretation der Romulus-Apotheose zurück, die sich schon bei Cicero und Plutarch findet: die Seele ist das einzig Gott- bzw. Unsterblichkeitsfähige am Menschen, der Körper letztlich nur ein temporäres, minderwertiges Instrument.<sup>141</sup>

Andererseits wird Quirinus damit zu einem Analogon für Julian selbst: sowohl über die Parallelität zu Herakles, den Julian schon als Pendant zu sich selbst gezeichnet hatte, als auch direkt, über die Behauptung seiner ontologischen Zugehörigkeit zu Helios und über seine göttliche Mission, der die Inkarnation dient: die Gründung Roms bzw. die Herrschaft über Rom. Damit bindet Julian auch seine eigene Herrschaft an die Gründungszeit Roms zurück: wie damals herrscht über Rom nun wieder ein gottgesandter, von Helios abstammender Mann.<sup>142</sup> In dieser goldenen Zeit bleiben auch seine weiteren Ausführungen verankert. Julian leitet zu Numa über, dem legendären König und Religionsgründer par excellence; ihm verdankten die Römer die Bewahrung der ἐξ ἡλίου stammenden Flamme sowie ihren solaren Kalender, welcher sie zusammen mit den Ägyptern aus der Masse der anderen Völker heraushebe.<sup>143</sup> Nur andeutungsweise wendet sich Julian jüngeren Zeiten der römischen Geschichte zu:

<sup>140</sup> 40, 154C–D. Vgl. MAZZA 1986, 133f.

<sup>141</sup> Cicero, *Resp.* bei Augustin, *De civitate Dei* XXII 4; Plutarch, *Romulus* 27–28. Siehe I. TANASEANU-DÖBLER, „Porphyrios und die Christen in *De philosophia ex oraculis haurienda*“, in: I. MÄNNLEIN-ROBERT (Hg.), *Die Christen als Bedrohung? Text, Kontext und Wirkung von Porphyrios' Contra Christianos*. Roma Aeterna (Stuttgart 2017) [137–175] 152f. und 161–164; dort wird auch Porphyrios' antichristlich profilierte Rezeption der Vorstellungen, die sich bei Plutarch finden, besprochen.

<sup>142</sup> Vgl. MAZZA 1986, 140, der die auf der ontologischen Zugehörigkeit zu Helios basierende Verknüpfung zwischen Julians Selbst- und Romulusdeutung festhält. Allerdings muss das nicht meinen, dass die römischen Herrscher von Romulus bis Julian als ungebrochene Kette von Helioswesen zu sehen wären, wie Mazza folgert; vielmehr geht es Julian hier um seine eigene Herrschaft, die er als Neuanfang bzw. als Neuauflage der Staatsgründung inszeniert.

<sup>143</sup> 41, 155A–B.

Wenn ich dir dann noch sage, dass wir auch den Mithras verehren und für Helios alle vier Jahre Festspiele durchführen, so spreche ich von jüngeren (Bräuchen); besser ist es aber wohl, einen der älteren hinzuzufügen.<sup>144</sup>

Danach richtet er wieder den Blick auf den statisch gezeichneten, gleichsam seit Numa feststehenden römischen Kultkalender, um abschließend das (eigentlich relativ neue, aber hier im Modus des Zeitlosen präsentierte) Fest des Sol Invictus darin zu verankern.<sup>145</sup> Durch den kurzen Einschub wird Mithras in die vielgestaltige römische Sonnenverehrung integriert, aber als eine späte, sekundäre Erscheinungsform, die für Julians Selbstdarstellung nicht weiter eingesetzt wird: es bleibt bei der ersten Person Plural, die in den Kapiteln 39–42 Julian und die Römer zusammenfasst. Zwar ließe sich von Mithras ein Bogen zu den eingangs genannten „genaueren Beweisen“ der Zugehörigkeit zu Helios schlagen, die Julian bei sich bewahre, wenn diese mysterisch gelesen werden – allerdings bleibt diese Assoziation gänzlich dem Leser überlassen und wird von Julian in keiner Weise angedeutet. Auch erscheint die Verehrung des Mithras hier auf der gleichen Ebene wie die aurelianischen Sol-Spiele und damit als öffentlicher Kult, nicht als Mysterienkult. Bezeichnenderweise fehlt hier in der Abbruchformel das Motiv des mysterischen Innehaltens des zu weit gegangenen Eingeweihten, wie wir es aus *Contra Heraclium* oder *In matrem deorum* kennen; vielmehr steht der Abbruch ganz im Zeichen der Tradition bzw. des bewussten Rückbezugs auf die Gründungszeit und die Gründungsgestalten Roms.

Generell lässt sich für den *Helios-Hymnos* das Zurücktreten der *persona* des Eingeweihten feststellen. An einer Stelle spricht Julian metaphorisch davon, von Jamblich in die Philosophie eingeweiht worden zu sein.<sup>146</sup> Das Spiel mit Andeutung und Abbruch erscheint nur einmal in Kapitel 37, wo es Julian um die soteriologische, anagogische Wirkung der Sonne geht; allerdings auch dort nicht als mysterischer Abbruch angesichts einer nicht aussprechbaren Wahrheit, sondern als bewusste Abwendung von höheren, göttlicheren Dingen, die Julian selbst eher glauben als zu beweisen versuchen sollte (τὰ μὲν οὖν θειότερα [...] ὑμνεῖσθω τε ἄλλοις ἀξίως καὶ ὑφ' ἡμῶν πιστευέσθω μᾶλλον ἢ δευκνύσθω) und Hinwendung zu dem, was allen einsichtig und bekannt ist (τὰ δὲ ὅσα γνῶριμα πέφυκε τοῖς πᾶσιν οὐκ ὀκνητέον ἐπεξελεθεῖν).

Die autobiographisch-persönlichen, römisch-imperialen und neuplatonisch-theologischen Fäden werden im Schlussteil des Hymnos zusammengeführt, in dem Julian *de facto* insgesamt vier Anläufe zum Gebet unter-

<sup>144</sup> 41, 155B: Εἰ σοι μετὰ τοῦτο φαίην, ὡς καὶ τὸν Μίθραν τιμῶμεν καὶ ἄγομεν Ἡλίῳ τετραετηρικοὺς ἀγῶνας, ἐρῶ νεώτερα· βέλτιον δὲ ἴσως ἔν τι τῶν παλαιωτέρων προσθεῖναι.

<sup>145</sup> 42, 155B–156C.

<sup>146</sup> 26, 146A (ἐμύησεν).

nimmt: zwei im allgemeinen rekapitulativ-abschließenden Kapitel 43, so dann zwei weitere im persönlichen Postskript an Salustios (Kap. 44). Julian selbst zählt allerdings explizit nur drei Gebete, indem er die erste persönliche Bitte aus Kap. 44 übergeht.

Der allgemeine Abschluss schließt sich an die kalendarischen Erläuterungen und Präzisierungen zum Fest des Sol Invictus an. Julian formuliert die kurze Bitte, die Götter, hier alle als „Könige“ (βασιλεῖς) bezeichnet, und „vor (allen) anderen der König des Alls, Helios selbst“, mögen ihm noch häufige Zelebrationen des Sonnenfestes erlauben.<sup>147</sup> Damit wird Helios' Königsmacht noch einmal eindrücklich unterstrichen: er ist König über Könige. Diese Einleitung führt vom römischen Fest zurück zu der neuplatonischen Theologie des Gottes: Julian fasst in einer Art hymnischer Aretalogie seine Darlegungen zusammen, indem er die vereinfachte neuplatonische Hierarchie der Wirklichkeit, die er im Hymnos seiner Heliosdarstellung zugrunde gelegt hatte, vom Höchsten und Allgemeinen bis zum Individuell-Persönlichen abschreitet und die herausgehobene Rolle des Helios auf jeder dieser Ebenen unterstreicht. Er beginnt mit dem Hervorgang des noerischen Helios aus dem Guten, zählt seine Funktionen und Wirkungen im Bereich der noerischen Götter, dann im Bereich des sichtbaren Himmels und im sublunaren Bereich auf<sup>148</sup> und vollzieht dann auf dieser letzten, materiellen Ebene eine schrittweise Bewegung vom Universalen ins Partikulare und schließlich zu sich selbst hin:

[Helios sorgt] für das ganze Menschengeschlecht und besonders für unsere Stadt [...], wie er ja auch unserer Seele von Ewigkeit an Existenz gegeben und sie zu seinem Gefolgsmannt bestimmt hat.<sup>149</sup>

Hier schließt sich, auch terminologisch, der Bogen zur Einleitung, indem der Begriff ὀπαδός wieder aufgegriffen wird, den Julian in seinem Eingangsstatement prominent verwendet und in den unmittelbar darauf folgenden Ausführungen auf seine bewusst angeeignete wesenhafte und dynastische Zugehörigkeit zu Helios zugespitzt hatte. Jetzt, am Schluss der Rede auf den systematisch als König präsentierten Helios, nach der *relecture* des Gründungsmythos und der impliziten Selbststilisierung als Analogon des Quirinus, erklingt diese Verquickung des Persönlichen und Imperialen in Julians Heliosverehrung erneut, nun untermauert durch die Einbettung ins Metaphysische, Kosmische und Weltgeschichtliche. Der römische Kaiser greift nun die Eingangsbitte des Abschnitts um zahlreiche

<sup>147</sup> 43, 156C: Ἀ δὴ πολλάκις μοι δοῖεν οἱ βασιλεῖς ὑμῆσαι καὶ ἐπιτελέσαι θεοί, καὶ πρό γε τῶν ἄλλων αὐτὸς ὁ βασιλεὺς τῶν ὅλων Ἥλιος [...].

<sup>148</sup> 43, 156C–157A.

<sup>149</sup> 43, 157A: ἐπιμελούμενός τε τοῦ κοινῶ τῶν ἀνθρώπων γένους ἰδίᾳ τε τῆς ἡμετέρας πόλεως, ὥσπερ οὖν καὶ τὴν ἡμετέραν ἐξ αἰδίου ψυχὴν ὑπέστησεν, ὀπαδὸν ἀποφύνας αὐτοῦ. Hier weiche ich von der Übersetzung des Gesamtbandes ab, um den Begriff des ὀπαδός deutlicher zu unterstreichen.

Feiern des Sonnenfestes auf und betet zu König Helios in einem zweiten Anlauf für Rom und für sich:

Das also, worum ich eben gerade gebeten habe, möge er uns geben und ferner der Stadt als ganzer die ewige Dauer, soweit möglich, mit Wohlwollen schenken und bewahren, uns aber möge er geben, die menschlichen und göttlichen Dinge gut zu versehen, solange er uns zu leben gestattet; zu leben und Bürger in diesem Leben zu sein möge er uns geben, solange es ihm selbst lieb, für uns geraten und für den römischen Staat nützlich ist.<sup>150</sup>

Julian stellt hier sein Leben ganz in den Dienst des Gottes und Roms zugleich; in diesem allgemein-offiziellen Gebet erklingt das Persönliche, das etwa in der Abschlussbitte der *Rede auf die Göttermutter* dominierte und expliziert war, nur nachgeordnet. Die Auffächerung des Persönlichen ist dem letzten Kapitel, dem privaten Postskript an Salustios, vorbehalten. Zunächst unterstreicht Julian seine inhaltliche Treue zu Jamblich als Inbegriff theologischer Weisheit und formuliert die Bitte, selbst einmal den gleichen Grad an Erkenntnis zu erlangen und eigenständig alle über den Gott belehren zu können: „Möge der Große Helios geben, dass ich um nichts weniger zur Erkenntnis über ihn gelange und insgesamt alle belehre, besonders aber die, die zu lernen würdig sind.“<sup>151</sup> Diese Bitte entspricht einer *persona*, die insbesondere aus der *Rede über die Göttermutter* bekannt ist: dem Philosophen und Theologen. Diese *persona* tritt in dem *Helios-Hymnos* in den Hintergrund; besonders die nachdrückliche Betonung seiner inhaltlichen Unselbständigkeit in Kapitel 44 unterstreicht dies zum Abschluss wirkungsvoll. Dass Julian diese Bitte um philosophisch-theologische Erkenntnis in der expliziten Zählung der abschließenden Gebetsanläufe ausblendet und so die Aufmerksamkeit des Lesers auf die anderen Bitten und die in ihnen konstruierten *personae* lenkt, lässt die *persona* des Philosophen weiter in den Hintergrund treten.

Das für Julian dritte und letzte Gebet am Schluss des Hymnos richtet den Blick über das Leben auf dieser Welt hinaus auf sein jenseitiges Ziel:

Zum dritten Mal bitte ich nun darum, der König des Alls Helios sei mir für diesen (meinen) Eifer gnädig und möge mir ein gutes Leben gewähren, vollendetere Einsicht und einen göttlichen Geist, das vom Schicksal bestimmte Scheiden aus dem Leben möglichst sanft zur rechten Zeit und danach den Aufstieg zu und das Bleiben bei ihm, und zwar womöglich in Ewigkeit, wenn das aber mehr ist, als meine Leben(sleistungen verdienen), so doch für recht viele Perioden von zehntausend Jahren.<sup>152</sup>

<sup>150</sup> 43, 157B: Ταῦτά τε οὖν ἡμῖν, ὅσα μικρῶ πρόσθεν ηἠξάμην, δοίη, καὶ ἔτι κοινῇ μὲν τῇ πόλει τὴν ἐνδεχομένην αἰδιότητα τὰ μετ' εὐνοίας χορηγῶν φυλάττοι, ἡμῖν δὲ ἐπὶ τοσοῦτον εὖ πρᾶξαι τὰ τε ἀνθρώπινα καὶ τὰ θεῖα δοίη, ἐφ' ὅσον βιῶναι ξυγχαρῆι, ζῆν δὲ καὶ ἐμπολιτεῦσθαι τῷ βίῳ δοίη ἐφ' ὅσον αὐτῷ τε ἐκεῖνῳ φίλον ἡμῖν τε λῶιον καὶ τοῖς κοινοῖς Ῥωμαίων συμφέρον πρᾶγμασι.

<sup>151</sup> 44, 157C–D: Δοίη δὲ ὁ μέγας Ἥλιος μὴθὲν ἔλαττόν με τὰ περὶ αὐτοῦ γινῶναι καὶ διδάξαι κοινῇ τε ἅπαντας, ἰδίᾳ δὲ τοὺς μανθάνειν ἀξίους.

<sup>152</sup> 44, 158B–C: Εὐχομαι οὖν τρίτον ἀντὶ τῆς προθυμίας μοι ταύτης εὐμενῇ γενέσθαι τὸν βασιλέα τῶν ὅλων Ἥλιον καὶ δοῦναι βίον ἀγαθὸν καὶ τελειότεραν φρόνησιν



Der Hymnendichter erbittet für seine religiöse Gabe die Gegengabe des Helios: ein gutes Leben und den Aufstieg zur göttlichen Welt bzw. zu Helios, dem Adressaten des Hymnos und dem persönlichen Ursprungs- und Schutzgott des Dichters. Das klingt zunächst nach einer philosophischen Bitte, unterlegt mit Anspielungen auf den *Phaidros*-Mythos.<sup>153</sup> Die aufsteigende Dynamik der Passage mit der Betonung der Rückkehr zu Helios entspricht aber darüber hinaus formal genau der Dynamik, die Julian für Herakles und Quirinus – seine beiden imperialen Vorbilder – als tatsächlich erfüllt ansieht, und die er für sich als Ausblick durch Helios in *Contra Heraclium* formulieren lässt, als Lohn für die standhafte Erfüllung seiner Mission. Für Leser die, wie für Salustios anzunehmen ist, beide Reden kennen, wird auch diese so privat anmutende Bitte damit in einen größeren imperialen Zusammenhang gestellt.

## 5. Schlussbetrachtung

Die Analyse der drei Reden hat bestimmte wiederkehrende Muster erkennen lassen, welche Julian verwendet, um seine Beziehung zu den Göttern rhetorisch zu inszenieren; zudem wurde deutlich, dass diese Muster ein Repertoire bilden, auf das Julian je nach Anlass unterschiedlich zurückgreift.

Wenn Julian die Götterwelt nicht nur philosophisch erörtert, sondern sich selbst direkt oder indirekt dazu in Beziehung setzt, spricht er zum einen von „den Göttern“ als kollektiver Größe, als einem übermächtig-gütigen Gegenüber. Zum anderen treten aus dieser Gruppe einige Götter hervor. In *Contra Heraclium* und dem *Sonnenhymnos* erhält Helios als Julians persönlicher Patron eine zentrale Rolle. Athene wird in diesen beiden Reden im Mustermythos direkt, durch die Assoziation mit Herakles und Romulus-Quirinus indirekt, als eine weitere Schlüsselgottheit profiliert, die Julian – wie seine göttlichen herrscherlichen Pendants – in ihrer Qualität als Pronoia beschützt; in dieser Qualität wird sie auch mit der Göttermutter assoziiert. In *In matrem deorum* rückt Julian die Göttermutter in den Mittelpunkt; dort spielt Helios eine eher sekundäre Rolle und der männliche Hauptgott auf der noerischen Ebene heißt – traditionell wie auch neuplatonisch-kanonisch – Zeus. Angesichts Julians sonstiger Freiheiten im Umgang mit der Mythologie erscheint das als bewusste Entscheidung; dies könnte damit zusammenhängen, dass Julian in dem Hymnos primär als Philosoph und Theologe schreibt und somit die entsprechenden Kon-

καὶ θεῖον νοῦν, ἀπαλλαγὴν τε τὴν εἰμαρμένην ἐκ τοῦ βίου προαυτάτην ἐν καιρῷ τῷ προσήκοντι, ἀνοδὸν τε ἐπ’ αὐτὸν τὸ μετὰ τοῦτο καὶ μονὴν παρ’ αὐτῷ, μάλιστα μὲν αἰδίων, εἰ δὲ τοῦτο μείζον εἶη τῶν ἐμοὶ βεβιωμένων, πολλὰς πάνυ καὶ μυριεταῖς περιόδους.

<sup>153</sup> Vgl. *Phaedr.* 248c und e; siehe Anm. 337 zur Übersetzung.

ventionen übernimmt. Auch in *Contra Heraclium* (wie auch in den *Caesares*) ist Zeus der Götterherrscher, der u.a. über dem untergeordneten Helios steht, während er im *Sonnenhymnos* auf einen anderen Namen für Helios reduziert wird. Hermes erscheint eher marginal, insbesondere in seiner traditionellen Rolle als Geleiter und Götterbote, der Julian bestimmte Dinge vermittelt – den Weg zu den Göttern bzw. zu Helios, die Erkenntnis des Mithras –, punktuell auch als Gott der Rhetorik. Dionysos spielt in *Contra Heraclium* soteriologisch eine wichtige Rolle; im *Göttermutterhymnos* wird er am Schluss, etwas konstruiert, eigens als Gott im Umkreis der Mater hervorgehoben. Anders als Dionysos wird Attis, dem vergleichbare demiurgische Funktionen zugeschrieben werden, nur als Gegenstand der theologischen Erörterung behandelt und nicht als religiöses Gegenüber in Szene gesetzt. Dadurch, dass der Ritenkomplex um seine Kastration u.a. als göttliche Aufforderung zur Ablegung der den Seelen innewohnenden Neigung zur Grenzenlosigkeit gedeutet wird, bekommt Attis zwar existentielle Bedeutung für den Mater-Anhänger im Allgemeinen und für Julian als Konvertit im Besonderen, aber lediglich als passiv nachzuahmendes Modell, nicht als aktiver personaler Akteur und göttlicher Helfer; diese Rolle bleibt der Göttermutter vorbehalten. Herakles wird systematisch in *Contra Heraclium* und *In matrem deorum* als höherstehendes Analogon für Julian ausgebaut; im *Helios-Hymnos* übernimmt Quirinus als dezidiert römische Identifikationsfigur Julians diese Funktion. Apollon wird, abgesehen von dem Eingangsgebet des *Sonnenhymnos*, nur als theologischer Gegenstand behandelt und nicht in Beziehung zu Julian gesetzt.<sup>154</sup> An Gottheiten mit theurgischen Bezügen benennt Julian lediglich Helios und insbesondere die Göttermutter, beides Gottheiten, die im römischen öffentlichen Kult verankert sind. Die Göttermutter scheint persönlich, wie Rowland Smith richtig betont,<sup>155</sup> eine wichtige Rolle für Julian zu spielen; u.a. könnte dies damit verbunden sein, dass sie (durch die Identifikation Kybele – Rhea, vielleicht auch durch Assoziationen mit Hekate, die in theurgischen Kontexten erscheint<sup>156</sup>) eine viel dichtere Vernetzung religiöser Be-

<sup>154</sup> Auch in *Contra Cynicos*, wo Apollon als Urheber der Philosophie bzw. des Kynismus eine bedeutende Rolle eingeräumt wird, bleibt er Gegenstand der Darlegung und wird nicht in Beziehung zu Julians Biographie gesetzt oder als Adressat verbaler Frömmigkeitsakte (Bittgebet, Fürbitte o.ä.) präsentiert. Dies ist umso interessanter, als dass Julian sich selbst in *Ep.* 88 als *prophetes* des Apollon von Didyma bezeichnet.

<sup>155</sup> 1995, 137f. und 171, mit Verweis u.a. auf *Ep.* 81 und 84.

<sup>156</sup> So SMITH 1995, 138. Hekate wird gemeinhin als wichtige Gottheit theurgischer Texte angesehen (z.B. S. I. JOHNSTON, *Hekate Soteira. A Study Hekate's Role in the Chaldean Oracles and Related Literature* [Atlanta 1990]). Allerdings erwähnt Julian Hekate selbst in der *Rede auf die Göttermutter*, wo er am ehesten philosophisch-theurgisch spricht, nur in einem marginalen Detail als Illustration verschiedener Opferbräuche. Insofern scheint sie – trotz der eindrücklichen Anekdote bei Eunapios, *Vit. Soph.* VII 2,7–11 – für Julian keine belegbare Rolle zu spielen. Dies wirft die Frage nach der generellen Bedeutung Hekates für den theurgischen Diskurs auf, die hier allerdings nicht erörtert werden kann.

züge aufweist, die den phrygischen Kult mit der klassischen Mythologie und den orphischen Texten verbinden und so einen greifbareren Ansatzpunkt neuplatonischer Spekulation bieten. Im Gegenzug dazu werden Demeter und Kore nur marginal erwähnt, und Julian blendet seine eigenen eleusinischen Bezüge aus.

Blickt man von diesem Tableau aus auf den *Sonnenhymnos*, so dominiert in letzterem Helios als noerischer König das Feld. Zeus wird mit ihm identifiziert. An Helios richten sich die Gebete und Danksagungen Julians; nur das kurze Gebet, das von dem autobiographischen Vorspann zur theologischen Darlegung überleitet, fokussiert Hermes, die Musen und Apollon und unterstreicht damit den rhetorischen Anspruch der Rede. Der Hymnos wird dabei in einen römischen Kontext gestellt, als Zelebration des Sonnenfestes der βασιλεύουσα πόλις.<sup>157</sup> Athene Pronoia wird zum einen neben den anderen Göttern theologisch als Teil der komplexen Einheit in der Vielfalt behandelt, welche die Götter um Helios ausmachen. Zum anderen ist sie Miterzeugerin des Quirinus, der Identifikationsfigur Julians; für Leser, die die anderen Reden kennen – wie etwa der explizite Adressat Salustios einer ist – verstärkt ihre Einbeziehung die Bezüge zwischen Quirinus, Herakles und Julian. Durch die Verschränkung mit Aphrodite, die in dieser Rede vergleichsweise stark vertreten ist, und den Bezug auf die kapitolinische Trias ist sie hier dezidiert in Rom verankert. Statt Herakles, der hier keine Rolle spielt, wird im *Sonnenhymnos* Quirinus als Identifikationsfigur Julians aufgebaut. Auch hier können Leser, die auch die anderen beiden Reden kennen, Julians Anspruch auf eine göttliche Mission deutlicher herauslesen, indem sie die Parallele zwischen Herakles und Quirinus ziehen. Zugleich optiert Julian hier dezidiert für ein römisches Analogon, das seine Herrschaft gleichsam als Erneuerung der Staatsgründung erscheinen lässt. Insgesamt fällt also auf, dass trotz der formal ähnlichen Muster, die der Hymnos mit den anderen beiden Reden teilt, hier auf der Ebene der Götter und Kulte eine ungleich stärkere Betonung der römisch-imperialen Dimension vorliegt.

Wenden wir uns von Julians göttlichen Gegenüber zu den *personae*, die er als religiöser Akteur einnimmt. Die Reden bündeln verschiedene solcher Rollen: Julian spricht als Philosoph und Theologe, als Myste, als ritueller Experte in verschiedenen Schattierungen, u.a. als Theurg. Diese lassen sich alle als verschiedene Facetten der übergeordneten *persona* eines religiös Kundigen begreifen, der nach noch tieferer religiöser Erkenntnis strebt. Mit dieser kann Julian auch seine frühere religiöse Unwissenheit kontrastieren, in der Rolle des Konvertiten. Schließlich begründet seine Überzeugung, als Kaiser eine göttliche Mission auszuführen, eine distinkte

---

<sup>157</sup> *In Sol.* 3, 131D.

religiöse *persona*, von Sendungs- und Verantwortungsbewusstsein gegenüber den Göttern und seinen Untertanen geprägt.

Diese Rollen werden in den drei Reden jeweils unterschiedlich eingesetzt und gewichtet. Die *persona* des philosophischen Theologen erscheint in allen drei untersuchten Reden, wenngleich sie in der *Rede über die Göttermutter* im Vordergrund steht, verknüpft mit dem Motiv der Inspiration. In der gleichen Rede betont Julian seine rituelle Expertise, wobei er den römischen Kult der Mater mit der Theurgie verknüpft: als besonders Kundiger kann er andere in die Bedeutung des Kultes unterweisen. Dieser Aspekt der konkreten rituellen Expertise ist charakteristisch für *In matrem deorum* und spielt in den beiden anderen keine Rolle. Verbunden ist er dort mit der *persona* des Mysten, bezogen auf den Kult der Göttermutter und auf die chaldäische Helioslehre. Der Mysterie ist, neben dem Gebildeten und dem philosophischen Theologen in besonderer Weise in *Contra Heraclium* vertreten, bedingt u.a. durch die Thematik der telestischen Mythen ebenso wie durch Julians Bestreben, in der Rede die richtige, frommrespektvolle Redeweise über die Götter beispielhaft vorzuführen. Insbesondere auf Dionysos bezogen, handelt es sich aber bei dem Einsatz dieser *persona* in *Contra Heraclium* nicht um das Eingeweihtsein in einen Kult, sondern um eine Extension des philosophischen Experten: das, was geheim gehalten werden muss, ist neuplatonische Theologie. Der mysterische Abbruch ist wiederholt, wie in der *Rede auf die Göttermutter*, mit dem Gestus göttlicher Inspiration, hier besonders als bakchische Begeisterung akzentuiert, verbunden. Auffällig ist in *Contra Heraclium* die Verknüpfung des mysterischen Abbruchs mit einer kurzen Fürbitte für sich und das Publikum, die in *In matrem deorum* fehlt; das Gebet steht dort als *petitio* des die Rede abschließenden „Hymnos auf die Große Göttin“. Diese Besonderheit von *Contra Heraclium* lässt sich als praktische Umsetzung eines Elementes der dort vertretenen Mythentheorie verstehen, welche Julians Verinnerlichung dieser Theorie unterstreicht. In der *Rede auf die Göttermutter* tritt im Schlussgebet neben den Mysten und philosophischen Theologen der römische Kaiser hinzu. Das Gebet vollzieht, ähnlich wie im *Helios-Hymnos*, eine Bewegung vom Universalen zum Individuellen: für alle Menschen – für Rom – für sich; zugespitzt ist sie auf die Gotteserkenntnis bzw. die Befreiung von der Befleckung durch die Gottlosigkeit des Christentums. Für das Publikum, das die kurz davor entstandene Rede gegen Herakleios kennt, erscheint Julians Schlussbitte in der *Rede über die Göttermutter* als die aktive Umsetzung einer *persona*, die Julian für sich in *Contra Heraclium* aufgebaut hatte: die des gottgesandten römischen Kaisers, dessen Seele, analog zu Herakles, sich inkarniert, um Rom und den Erdkreis von den Verfehlungen seiner Familie zu reinigen, deren Quintessenz der Schmutz des Christentums ist. Die Kontrastierung mit dem früheren Christsein Julians in der Rolle des Konvertiten verleiht dieser göttlichen Sendung und auch

Julians religiöser Expertise zusätzliches Gewicht; zudem bietet sich Julian als ein mögliches Vorbild für weitere Konvertiten an. Dabei passt Julian die Anspielungen auf seine Konversion dem Tenor und den argumentativen Bedürfnissen der jeweiligen Schrift an. In der *Rede auf die Göttermutter* wird die Bekehrung als innerlicher Nachvollzug des Schicksals des Attis und damit als Erfüllung der von den Göttern im Ritual kodierten symbolischen Aufforderung an die Kultanhänger inszeniert. Im *Helios-Hymnos* spielt Julian hingegen mit dem Gegensatz von Sonne bzw. Licht und Finsternis und mit dem Topos einer natürlichen religiösen Anlage und setzt den Bericht über seine kindliche intuitive Faszination durch die Sonne und die Gestirne ein, um den Anspruch auf naturgemäße Zugehörigkeit zu Helios zu untermauern.

Betrachten wir den *Helios-Hymnos* auf diesem Hintergrund, so wird deutlich, dass hier eine *persona* systematisch in den Mittelpunkt gestellt wird: diejenige des göttlich beauftragten Kaisers. Anders als in der *Rede auf die Göttermutter*, wo der Philosoph und Theologe im Mittelpunkt stand und Julian die Originalität seiner Schrift und Interpretation u.a. mit der Behauptung unterstrich, Porphyrios' Ausführungen zum Thema nicht zu kennen, spielt Julian im *Helios-Hymnos* in seinem Postskript an Salustios die *persona* des Philosophen zusammen mit der Originalität seiner Theologie herunter, wenn er betont, allen Inhalt von Jamblich übernommen zu haben und nicht philosophische Belehrung, sondern einen Dankeshymnos zu intendieren.<sup>158</sup>

Von Beginn an verortet sich Julian in der kaiserlichen Familie und hebt systematisch die enge Beziehung zwischen Helios, seiner Familie und sich selbst hervor. Unter Rückgriff auf die *persona* des Konvertiten skizziert er, wie er seine naturhafte Zugehörigkeit zum kosmischen βασιλεύς allen schädlichen Einflüssen des Christentums zum Trotz bewahrt und bewusst in der Selbsthingabe an den Gott aktualisiert habe. Auf diesen autobiographischen Anfang, der Julian als Kaiser und Person mit Helios verknüpft, folgt die theologische Darlegung über Helios, in der Julian systematisch die Königsmacht des Helios als des Herrschers und universalen Wohltäters im Kosmos akzentuiert. Vom Universum geht er dann im Schluss des Hymnos wieder auf den römischen Kontext zurück und präsentiert mit Quirinus eine göttliche Parallele zu sich selbst und seiner imperialen Mission. In der Rekapitulation, die den Hymnos im strengen Sinn abschließt, schlägt er den Bogen zum autobiographischen Anfang, indem er Helios' Abstammung vom Guten als höchstem Prinzip, seine Herrschaft und seine universalen Wohltaten durchgeht und dabei eine Abwärtsbewegung vom ersten Prinzip über die verschiedenen Ränge der kosmischen Hierarchie bis zur Menschheit, Rom und sich selbst als Helios' ὀπαδός vollzieht.

<sup>158</sup> Dies wäre umso markanter, wenn man die von Martin Hose aufgestellte These verifizieren könnte, dass Julian *de facto* von Jamblich stark abweiche (2008, 168. 171).

Auch die Gebetsanläufe sind auf Julian fokussiert; lediglich der zweite beinhaltet eine kurze Bitte für Rom. Die Rolle des Mysten fehlt hier völlig, ebenso die des rituellen Experten. Beides ist aufschlussreich für die Frage nach der Bedeutung der Mithras-Initiation Julians für die Rede: anders als bei der Göttermutter blendet Julian seine persönliche Zugehörigkeit zu diesem Partikularkult aus.

In dieser Rede auf den kosmischen Herrscher spricht demnach in erster Linie der irdische, römische Kaiser, der neuplatonische Theologie hier durch die Zuspitzung auf Helios neu akzentuiert. Die Gründe lassen sich im autobiographischen Anfang suchen, welcher den Mustermythos aus *Contra Heraclium* aufnimmt: Helios ist als Schutzgott der kaiserlichen Familie der Gott, der für Julian als Kaiser einschlägig ist. Die Darstellung der Sonne als Analogon und ἔκγονος des Guten in der *Politeia* bietet Julian eine Steilvorlage, um seinen dynastischen Gott in die platonischen Spekulationen über metaphysische und kosmische βασιλείς einzuschreiben, rund um die dunkle Stelle aus dem pseudoplatonischen *Zweiten Brief*.<sup>159</sup> Zeus, der traditionelle Götterherrscher, wird dabei durch die Identifikation mit Helios elegant ausgeschaltet.

Insgesamt zeigt der Vergleich mit den beiden anderen Reden, in denen Julian sich als religiöser Akteur und Kaiser seiner Entourage und der „Funktionselite der griechischen Reichshälfte“<sup>160</sup> vorstellt, dass im *Sonnenhymnos* die römischen und imperialen Bezüge ihre höchste Dichte erreichen: hier fallen die Rollen des Kaisers und des Frommen in eins. Damit kommt dem *Sonnenhymnos*, bei aller Aufnahme früherer Themen aus *Contra Heraclium* und *In matrem deorum* eine besondere Stellung in der Selbstdarstellung Julians zu: es handelt sich nicht nur um eine „rhetorische Übersetzung“ jamblicheischer Theologie, wie es Jean Bouffartigue formuliert, sondern gleichzeitig um eine römische und imperiale Übersetzung. Diese könnte im Zusammenhang mit der anstehenden Persienkampagne gesehen werden – dann würde Julian seine Mission und Verbindung zum Sol Invictus offiziell artikulieren. Inwiefern sie darüber hinaus in ein breiter angelegtes (religions)politisches Projekt eingebettet gewesen sein könnte,<sup>161</sup> muss aufgrund des abrupten Endes von Julians Herrschaft offenbleiben.

<sup>159</sup> *Ep.* 2, 312e.

<sup>160</sup> HOSE 2008, 160.

<sup>161</sup> Dazu gehört auch die Frage, inwiefern die Auswahl der beiden Götter, denen Julian Hymnen widmet, zufällig oder Teil eines universalen Projektes ist; so LIEBESCHUETZ 2012, 223. Dass zum einen mit Helios der kaiserliche Schutzgott Julians und eine Gegenfigur zum christlichen Gott, zum anderen mit der Göttermutter eine Gegenfigur zu Maria aufgegriffen wurde (so DE VITA 2011, 161f., dagegen STÖCKLIN-KALDEWEY 2014, 74f.), würde eher auf eine bewusste Entscheidung hindeuten.



# Der *Helios-Hymnos* als Beitrag zu Julians Religionspolitik: Herrschaftsrepräsentation und pagane Reaktion\*

*Stefan Rebenich*

## 1. Zur Einleitung

Schenkt man dem spätantiken Historiker Ammianus Marcellinus Glauben, so starb Kaiser Julian, verwundet von einem Speer, mitten im Feindesland, während er in seinem Zelt mit den Neuplatonikern Maximus und Priskos ein Gespräch über die Unsterblichkeit der Seele führte.<sup>1</sup> Die Geschichte ist zu schön, um wahr zu sein. Sie reflektiert aber die Wahrnehmung des bärtigen Philosophen auf dem Kaiserthron durch einen altgläubigen Intellektuellen. Christliche Autoren hingegen hielten nichts von dem Apostaten. Ein syrischer Eiferer schrieb, der Ziegenbock mit dem stinkenden Bart habe den Tod herbeigesehnt, als er seine Götter besiegt gesehen und Gott ihn wegen seines Unglaubens dem Satan überantwortet habe.<sup>2</sup>

Julians gerade einmal 19 Monate dauernde Herrschaft hat bereits seine Zeitgenossen polarisiert, und die spätere Forschung hat die in den Quellen greifbaren einseitigen Wertungen über lange Zeit fortgeschrieben.<sup>3</sup> War er ein obsessiver Christenhasser? Ein platonisierender Idealist? Ein visionärer Religionspolitiker? Ein Modernisierer der paganen Kultfrömmigkeit? Inzwischen besteht Konsens, dass retrospektive Dichotomien in der Beurteilung des Herrschers nicht weiterführen und dass seine religiöse und intellektuelle Entwicklung vor dem Hintergrund der philosophisch-theologischen Vielfalt verschiedener interdependenter Formen spätantiker Frömmigkeit und Gottesverehrung interpretiert werden muss. Das Augenmerk der gelehrten Diskussion richtet sich deshalb auf Übergänge und

---

\* Für wichtige Hinweise und anregende Kritik danke ich Dr. Maria Carmen De Vita, Lars Rutten, PD Dr. Michael Schramm und Prof. Dr. Hans-Ulrich Wiemer.

<sup>1</sup> Amm. Marc. XXV 3,23. Anders Lib. *Or.* 18,272: Der sterbende Julian habe seine Umgebung, namentlich die Philosophen, getadelt, weil sie sich so verhielten, als werde er nicht zu den Inseln der Seligen, sondern in den Tartaros gelangen.

<sup>2</sup> Vgl. Ephr. *Hym. c. Iul.* 2,1–9; 3,14–17; 4,9f.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu und zum Folgenden REBENICH 2020; S. REBENICH / H.-U. WIEMER, „Introduction: Approaching Julian“, in: Dies. 2020, 1–37 und VAN NUFFELEN 2020 mit weiteren Literaturhinweisen.



Schattierungen, Ambivalenzen und Paradoxien, aber auch auf zeittypische Spezifika und repräsentative Äußerungen im julianischen Werk.

Im Folgenden soll ausgehend von dem *Hymnos auf König Helios* nach der Rolle des Sonnengottes in Julians Religionspolitik gefragt werden. Dabei wird zunächst der Nachweis zu erbringen sein, dass Julians Heliostheologie als Antwort auf die konstantinische Privilegierung des Christengottes zu verstehen ist. Deshalb werden in einem ersten Schritt (2) als Voraussetzungen der julianischen Reaktion die Christianisierung der spätantiken Monarchie unter Konstantin dem Großen und die theologische Begründung monarchischer Herrschaft aus der Perspektive des christlichen Bischofs Eusebios von Caesarea zu skizzieren sein. Dann sind wesentliche Elemente von Julians Religionspolitik zumindest anzusprechen (3), und schließlich ist nach der politischen Bedeutung von Julians heliozentrischer Theologie zu fragen (4). In diesem Kontext müssen neben literarischen auch epigraphische und numismatische Zeugnisse diskutiert werden; hier soll auch der Frage nachgegangen werden, ob Julians „Heliomanie“ einem größeren Publikum kommuniziert wurde und zentraler Bestandteil seiner religionspolitischen Initiativen gewesen ist.

## 2. Voraussetzungen<sup>4</sup>

### 2.1. Die Christianisierung der Monarchie durch Konstantin

Die mit Konstantin einsetzende Christianisierung des spätantiken Staates verringerte keineswegs, sondern vergrößerte vielmehr den Abstand des Kaisers zu seinen Untertanen.<sup>5</sup> Das höfische Zeremoniell ließ ihn als unbewegten Beweger erscheinen, und seine einzigartige Stellung erlaubte ihm, dass er – darin Gott ähnlich – allgegenwärtig war.<sup>6</sup> Zwar ist der Herrscher nun nicht mehr Gott, aber seine Herrschaft kommt von einem Gott, dem ungleich größere Macht zugeschrieben wurde als den heidnischen Göttern. Der Kaiser war von Gott eingesetzt.<sup>7</sup> Die besondere Nähe des Kaisers zu dem dreieinigen Gott garantierte den Fortbestand des Reiches und die Sieghaftigkeit der Heere über die zahlreichen äußeren Feinde. Das Kaisertum der Prinzipatszeit verwandelte sich in ein Kaisertum von Gottes Gnaden, das bis weit in die Neuzeit hinein Bestand hatte. War der Kaiser in vorchristlicher Zeit *deus praesens*, so wurde er in den *tempora Christiana* zu

<sup>4</sup> Das Folgende nach S. REBENICH, „Monarchie“, RAC 24 (2012) [1112–1196] 1173–1176.

<sup>5</sup> Vgl. O. TREITINGER, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell. Vom oströmischen Staats- und Reichsgedanken* (Darmstadt<sup>3</sup> 1969) 58.

<sup>6</sup> Vgl. J. MARTIN, „Zum Selbstverständnis, zur Repräsentation und Macht des Kaisers in der Spätantike“, *Saeculum* 35 (1984) [115–131] 126–129.

<sup>7</sup> Vgl. Eus. *Vit. Const.* II 1 mit W. ENSSLIN, *Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden* (München 1943) 53–83.

einem Alleinherrscher *dei gratia*. Gott herrschte durch den Kaiser, der seine Herrschaft mit den ihm von Gott verliehenen Fähigkeiten zum Wohle aller ausüben musste.

Konstantin erklärte sich erst nach dem endgültigen Sieg über Licinius im Jahre 324 offen und unmissverständlich für den Gott der Christen. Nachdem er das dyarchische Herrschaftssystem zerschlagen hatte und zum Alleinherrscher über das Imperium geworden war,<sup>8</sup> wurde er nicht müde zu betonen, mit Hilfe des Christengottes die Polyarchie, die er in der diokletianischen Tetrarchie erkannte, endgültig überwunden zu haben. Sein Ziel lautete, den Glauben an den einen Gott allen Völkern zu bringen<sup>9</sup> und die irdische Herrschaft als Monarchie nach dem Vorbild des kosmischen Regimentes des christlichen Gottes zu gestalten.<sup>10</sup> Allerdings setzte Konstantin, wie seine Selbstzeugnisse zeigen, seine Vorstellungen monarchischer Herrschaft äußerst vorsichtig um; dabei übernahm er Elemente der vorangehenden, vor allem der tetrarchischen Herrschaftsideologie, und nutzte die Sonnenreligion, um sowohl Christen wie Polytheisten unter dem Dach einer integrierenden Kaiserideologie zu versammeln.<sup>11</sup> Im Zentrum stand die multimediale Darstellung der göttlichen Qualität des Alleinherrschers.<sup>12</sup> Wie sich Diokletian mit Jupiter und Maximian mit Hercules identifiziert hatten, so identifizierte er sich mit seinem Schutzgott, der sein Helfer war, ihm zum Sieg verholfen hatte und als dessen Werkzeug er sich sah: dem Christengott.<sup>13</sup> Dessen Willen wollte er als auserwählter θεράπων („Diener“)<sup>14</sup> zum Durchbruch verhelfen, und am Ende seines Lebens empfing er als erster römischer Kaiser die Taufe.<sup>15</sup> Doch damit wurde er nicht zu einem einfachen Christenmenschen, sondern er blieb in der Tradition der früheren Herrscher der Segen und Heil bringende Mittler zwischen Himmel und Erde. Als ισόχριστος („christusgleich“) ließ er sich in der Apostelkirche bestatten.<sup>16</sup>

<sup>8</sup> Vgl. GIRARDET 2010, 135–137.

<sup>9</sup> Vgl. Eus. *Vit. Const.* II 65,1; vgl. 4,9f.

<sup>10</sup> Vgl. *Const. Or. ad sanct. coet.* 3.

<sup>11</sup> Vgl. v.a. WALLRAFF 2001.

<sup>12</sup> Vgl. F. KOLB, *Herrscherideologie in der Spätantike* (Berlin 2001) 59–89.

<sup>13</sup> Vgl. Eus. *Vit. Const.* I 27,1–3.

<sup>14</sup> Eus. *Vit. Const.* II 29,3; III 12,5.

<sup>15</sup> Eus. *Vit. Const.* IV 61–63.

<sup>16</sup> Vgl. S. REBENICH, „Vom dreizehnten Gott zum dreizehnten Apostel? Der tote Kaiser in der christlichen Spätantike“, *ZAC* 4 (2000) 300–324 (= H. SCHLANGE-SCHÖNINGEN [Hg.], *Konstantin und das Christentum* [Darmstadt 2007] 216–244).

## 2.2. Die theologische Begründung einer christlichen Monarchie durch Eusebios von Caesarea

Nachdem Konstantin 324 seinen innenpolitischen Rivalen Licinius besiegt hatte, glaubte der Bischof Eusebios, die politische Monarchie sei restituiert, die göttliche Monarchie gesichert und die Schreckenszeit der Tetrarchie endlich überwunden. Er folgerte, die Blutzügel seien nicht vergeblich gestorben. Denn der erste Märtyrer der diokletianischen Christenverfolgung war im Frühjahr 303 in Palästina enthauptet worden, weil er sich unter Berufung auf den einzigen Gott geweigert hatte, den heidnischen Göttern zu opfern.<sup>17</sup>

Der erste christliche Kaiser auf dem römischen Thron habe, so war sich Eusebios sicher, vollendet, was mit der Errichtung des römischen Prinzipates unter Augustus grundgelegt worden sei. Mehrfach hob der Bischof den providentiellen Zusammenhang zwischen der *pax Augusta* und der *incarnatio Christi* hervor. In seiner *Praeparatio evangelica* verschwand die *πολυαρχία* der Römer, „als Augustus gerade während der Erscheinung unseres Retters allein herrschte“ (Αὐγούστου κατὰ τὸ αὐτὸ τῆ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἐπιφανείᾳ μοναρχήσαντος).<sup>18</sup> Das augusteische Reich habe den „Polisberglauben“ (τῶν κατὰ πόλεις δεισιδαιμόνων)<sup>19</sup> überwunden und den von den Propheten verheißenen universalen Frieden verwirklicht.<sup>20</sup>

Doch Eusebios verknüpfte nicht nur Imperium Romanum und Christentum, sondern betonte auch die Analogie zwischen irdischer und göttlicher Monarchie. Die weltliche Monarchie war ihm ein Abbild der kosmischen.<sup>21</sup> Die direkte Parallelisierung von Gott und Kaiser blieb allerdings seiner enkomiaistischen *Tricennatsrede* vorbehalten;<sup>22</sup> aber Eusebios ließ auch sonst keinen Zweifel daran, dass in der Person Konstantins die siegreiche Ausbreitung des christlichen Monotheismus und die erfolgreiche Aufrichtung einer Monarchie konvergieren.<sup>23</sup> Während der Polytheismus zum Signum einer politisch fragmentierten Welt und eines vergangenen Äons erklärt wurde, machte Eusebios die universale Herrschaft des einen Gottes zum Kennzeichen der universalen Monarchie des einen Kaisers.<sup>24</sup> Damit war die bestehende politische Ordnung theologisch begrün-

<sup>17</sup> Eus. *Mart. Palaest.* 1,1.

<sup>18</sup> Eus. *Praep. ev.* I 4,4; vgl. ebd. V 1,5; *Dem. ev.* III 7,30; *Laud. Const.* 16,4,6.

<sup>19</sup> Eus. *Dem. ev.* III 7,33.

<sup>20</sup> Vgl. Eus. *Dem. ev.* VIII 3,13–15.

<sup>21</sup> Eus. *Vit. Const.* II 19,1f. Vgl. hierzu auch S. CALDERONE, „Eusebio e l'ideologia imperiale“, in: *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità* (Rom 1985) 1–26.

<sup>22</sup> Vgl. J. STRAUB, *Vom Herrscherbild in der Spätantike* (Darmstadt 1964) 119–129.

<sup>23</sup> Vgl. W. KINZIG, *Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius* (Göttingen 1994) 547.

<sup>24</sup> Eus. *Vit. Const.* III 5f.

det. Die triumphalistische Botschaft verlegte die eschatologische Verheißung in die Gegenwart des Autors, der das Ende der Verfolgungen und die manifeste Förderung des Christentums durch den ersten christlichen Kaiser Konstantin als Zäsur von welthistorischer Bedeutung begriff. Zeitgeschichte wurde zur Heilsgeschichte. Sie hing an der Person des Monarchen, der im gleichen Verhältnis zum Logos stand wie der Logos zur εἰκὼν („Abbild“) des Vaters.<sup>25</sup> Eusebios dürfte durchaus der Auffassung gewesen sein, dass seine Position Konstantins Zustimmung finde, dessen politische Absicht darin lag, „im Einklang mit dem Willen seines Gottes den religiösen Pluralismus im Reich und auf der Welt insgesamt allmählich zum Verschwinden zu bringen, das Christentum zur alleinigen Reichs- und Menschheitsreligion zu machen“.<sup>26</sup>

Die Konstruktion einer Analogie zwischen Monotheismus und Monarchie ist ein Spezifikum der eusebianischen Herrschertheologie, die einhergehend mit dem eindeutigen Bekenntnis zur Monarchie als einzigen gottgewollten Regierungsform und der platonisierenden Identifikation des einen βασιλεύς („Königs“) mit dem λόγος („Logos“) und dem νόμος βασιλικός („königlichen Gesetz“).<sup>27</sup> Doch Eusebios stellte den Kaiser Konstantin – ähnlich wie Moses<sup>28</sup> – nicht nur als einzigartigen Akteur im heilsgeschichtlichen Geschehen dar, sondern auch als das Instrument, mit dem der göttliche Logos in die Geschichte eingriff, um in der Welt zu wirken und der Kirche zum Sieg zu verhelfen.<sup>29</sup>

### 3. Julians Religionspolitik als Antwort auf die „Konstantinische Wende“

Julians religionspolitische Maßnahmen sind nicht nur durch ihren antichristlichen Impetus, sondern auch durch ihre antikonstantinische Intention charakterisiert.<sup>30</sup> Julian will damit zugleich eine monarchische Herr-

<sup>25</sup> Vgl. H. EGER, „Kaiser und Kirche in der Geschichtstheologie Eusebs von Caesarea“, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 38 (1959) [97–115] 111.

<sup>26</sup> GIRARDET 2010, 162.

<sup>27</sup> Eus. *Laud. Const.* 3,6.

<sup>28</sup> Eus. *Vit. Const.* I 12,20.38; II 11f.

<sup>29</sup> Vgl. G. RUHBACH (Hg.), *Die Kirche angesichts der Konstantinischen Wende* (Darmstadt 1976) 249.

<sup>30</sup> Hierzu jetzt grundlegend WIEMER 2020, auf dem meine nachfolgenden Ausführungen basieren. Zu Julians Religionspolitik und ihren philosophischen Grundlagen vgl. darüber hinaus v.a. ATHANASSIADI 1992; BRINGMANN 2004; DE VITA 2011; ELM 2012; J. HAHN, „Kaiser Julians Konzept eines Philosophenpriestertums. Idee und Scheitern einer Vision“, in: Ders. / M. VIELBERG (Hg.), *Formen und Funktionen von Leitbildern* (Stuttgart 2007) 147–161; J. LEIPOLDT, *Der römische Kaiser Julian in der Religionsgeschichte*. Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, phil.-hist. Klasse, 110, 1 (Berlin-Ost 1964); A. MARCONE, *Giuliano. L'Imperatore filosofo e sacerdote che tentò la restaurazione del paganesimo*

schaft begründen, die sich als Alternative zu Konstantin versteht. Kaum war Julian alleiniger Herrscher, erließ er ein Gesetz, das die antiheidnischen Gesetze seiner Vorgänger aufhob und die Tempel und Privilegien der *religio Romana*, genauer: der polytheistischen Gemeinschaften unter dem Applaus altgläubiger Eliten und der Kritik christlicher Autoren restituierte.<sup>31</sup> Sein monarchisches Handeln verband der neue Kaiser programmatisch mit den traditionellen religiösen Institutionen des Imperium Romanum; nicht allein Gebäude wurden restauriert und heilige Orte wieder zugänglich, sondern auch Opfer dargebracht und Tiere geschlachtet. Vor allem sorgte er dafür, dass konfiszierter Besitz zurückerstattet, fiskalische Vorrechte erneuert und die Einnahmen gesichert wurden.

Die Maßnahmen zur Wiederherstellung der alten Religion gingen einher mit der Verfügung, dass die christlichen Bischöfe (und andere Christen), die unter Constantius auf Grund theologisch-dogmatischer Streitigkeiten verbannt worden waren, in ihre Heimatgemeinden zurückkehren durften und wieder in ihre alten Rechte eingesetzt wurden. Daraus lässt sich allerdings nicht folgern, dass Julian der Überzeugung war, das Christentum verdiene Respekt; aus philosophischen und religiösen Gründen verachtete er die christliche Religion zutiefst und schickte sich an, sie in zahlreichen Schriften zu bekämpfen.<sup>32</sup> Zudem glaubte er, dass er als Kaiser das Recht habe, seinen Untertanen ein Bekenntnis aufzuzwingen. Aber die Christen sollten nicht wegen ihres Glaubens verfolgt werden. Also verbot er ihnen nicht, ihren Gott anzubeten. Auf offene Gewalt musste unbedingt verzichtet werden. Julian ordnete schon deshalb keine Christenverfolgungen an, weil er die Lektion aus der Großen Verfolgung in der Tetrarchenzeit

---

(Rom 2019); M. MAZZA, „Giuliano o dell’utopia religiosa: Il tentativo di fondare una chiesa pagana?“, *Rudiae* 10 (1998) 19–42; T. NESSELRATH, *Kaiser Julian und die Repaganisierung des Reiches. Konzept und Vorbilder* (Münster 2013); RENUCCI 2000; ROSEN 2006; SCHRAMM 2019; SMITH 1995; STÖCKLIN-KALDEWEY 2014; TEITLER 2017 und WIEMER 2017, jeweils mit weiterer Literatur.

<sup>31</sup> Vgl. etwa die antijulianische Polemik bei Joh. Chrys. *De sancto Babylla, contra Iulianum et gentiles* 76 (ed. M. SCHATKIN) sowie *Soz. Hist. eccl.* V 3,1f. – Als *restitutor Romanae religionis* und *restitutor sacrorum* hingegen wurde Julian in Inschriften aus Nordafrika gepriesen; vgl. CONTI 2004, Nr. 167 und 176. Der Landtag der Provinz Syria Phoenice nannte den Kaiser *Romani orbis liberator* und *templorum restaurator*; vgl. CONTI 2004, Nr. 17–18 mit K. DIETZ, „Kaiser Julian in Phönizien“, *Chiron* 30 (2000) 807–855. – Zum sogenannten „Restitutionsedikt“, dessen Wortlaut nicht mehr überliefert und das nur indirekt zu fassen ist, vgl. auch *Amm. Marc.* XXII 5,2 sowie B. K. WEIS, *Das Restitutionsedikt Kaiser Julians* (Heidelberg 1933). Gegen die *communis opinio* gerichtete Zweifel an der Existenz eines allgemeinen Restitutionsediktes äußert S. SCHMIDT-HOFNER, „Reform, Routine, and Propaganda: Julian the Lawgiver“, in: REBENICH / WIEMER 2020, [124–171] 155–158.

<sup>32</sup> Zur antichristlichen Polemik vgl. RIEDWEG 2020 und zu Julians philosophischen Schriften NESSELRATH 2020, jeweils mit weiterer Literatur.

gelernt hatte und Martyrien, die christliche Glaubensstärke unterstrichen hätten, unbedingt vermeiden wollte.<sup>33</sup>

Der neue Alleinherrscher unternahm darüber hinaus keinen ernsthaften Versuch, die christlichen Konfliktparteien zu versöhnen; vielmehr wollte er das Christentum, das theologische Differenzen in den Kirchen nicht langfristig lösen konnte, durch innere Konflikte destabilisieren. Aus eigener Erfahrung, so schreibt Ammianus Marcellinus, habe er gewusst, dass keine Bestien den Menschen so gefährliche Feinde seien wie die Christen den meisten ihrer Glaubensbrüder in ihrem gegenseitigen tödlichen Hass.<sup>34</sup>

Die Privilegien, die den christlichen Gemeinden seit Konstantin dem Großen sukzessive zugestanden worden waren, wurden nun in Frage gestellt und zurückgenommen; stattdessen sollten die überkommenen Kulte und ihre Repräsentanten systematisch gefördert werden.<sup>35</sup> Trotz einer teilweise pragmatischen Personalpolitik<sup>36</sup> ließ Julian in seinen Verlautbarungen nie einen Zweifel daran, dass das Christentum – im Gegensatz zu dem ebenfalls monotheistischen Judentum<sup>37</sup> – keine Daseinsberechtigung habe,<sup>38</sup> die christliche Theologie habe weder eine philosophisch überzeugende Kosmologie noch eine schlüssige Ethik und Anthropologie entwickelt.

Ob seine Religionspolitik erfolgreich gewesen wäre, hätte er länger regiert, ist Gegenstand wissenschaftlicher Kontroverse und lässt sich nur kontrafaktisch erörtern. Sicher ist, dass einzelne Maßnahmen, die zur Verdrängung des Christentums beitragen sollten, selbst unter altgläubigen Intellektuellen nicht auf ungeteilte Zustimmung stießen, wie etwa sein Versuch, christliche Lehrer von der Vermittlung der klassischen Bildung auszuschließen.<sup>39</sup> Aber auch die „Ströme vom Blut“ der Opfertiere, mit denen

<sup>33</sup> Auf städtischer Ebene kam es bisweilen zu hartem Vorgehen der Behörden und zu Ausschreitungen, die manchmal von Christen provoziert worden waren und einige Martyrien zur Folge hatten; zu Julians Verhältnis zum Christentum vgl. jetzt prägnant WIEMER 2020, 215–217, zur christlichen Reaktion VAN NUFFELEN 2020.

<sup>34</sup> Vgl. Amm. Marc. XXII 5,4.

<sup>35</sup> Vgl. Jul. Ep. 83 (BIDEZ).

<sup>36</sup> Die von Julian neu ernannten Zivilbeamten waren zwar sämtlich Heiden, unter seinen fünf Heermeistern begegnen jedoch auch Christen; vgl. die Nachweise bei R. VON HAEHLING, *Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des römischen Reiches von Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der theodosianischen Dynastie* (Bonn 1978).

<sup>37</sup> Vgl. S. BRADBURY, „Julian and the Jews“, in: REBENICH / WIEMER 2020, 267–292, mit weiterer Literatur.

<sup>38</sup> Denn das Christentum war für ihn mit dem Makel des Atheismus (ἡ κηλις τῆς ἀθεότητος) behaftet; vgl. Jul. *In Matr.* 20, 180B.

<sup>39</sup> Die Literatur zum notorischen Schulgesetz ist kaum mehr zu überschauen, und die Interpretationen sind divergierend. Schon die Frage, ob das in *Cod. Theod.* XIII 3,5 (vgl. *Cod. Iust.* X 53,7) auszugsweise erhaltene Gesetz mit Jul. Ep. 61c (BIDEZ) zu verbinden ist, bleibt kontrovers; vgl. etwa N. MCLYNN, „Julian and the Christian Professors“, in: C. HARRISON u.a. (Hg.), *Being Christian in Late Antiquity: A Festschrift for Gillian Clark* (Oxford 2014) 120–

er die Altäre nun übergoss, lehnten manche altgläubigen Zeitgenossen ab – nicht zuletzt wegen der Kosten, die sie verursachten.<sup>40</sup>

Es wäre indes ein Missverständnis zu glauben, dass sich Julians Religionspolitik damit begnügt habe, die vorkonstantinischen Zustände wiederherzustellen und gegen das Christentum zu polemisieren. Er strebte vielmehr als *pontifex maximus* eine Erneuerung der polytheistischen Kulte und Priesterschaften an. Bei aller Schwierigkeit, sich auf Grund der disparaten Überlieferung ein genaues Bild zu machen, scheint offenkundig, dass Julian sehr wohl spezifische institutionelle Strukturen und individuelle Qualifikationen in die paganen Kulte einführen wollte – und dabei offenbar die manifeste Pluralität des Polytheismus ignorierte oder zumindest unterschätzte.

Zunächst ging es Julian um die organisatorische Reform der Priestertümer und die Implementierung einer sacerdotalen Hierarchie: In jeder Provinz sollte ein Oberpriester eine allgemeine Aufsicht über die ihm quasi unterstellten Priester ausüben und bei Fehlverhalten über Sanktionsmöglichkeiten verfügen.<sup>41</sup> Für die Priester wurde zudem ein Verhaltens- und „Sittencodex“ aufgestellt, der auf die „Reinheit“ (ἀγνεία) des Lebenswandels und die „Frömmigkeit“ (εὐσεβεία) der Person abhob; dazu bedurfte es einer besonderen philosophischen, und das heißt in vorliegendem Falle: neuplatonisch orientierten Ausbildung, um die künftigen Priester mit Kosmologie und Ontologie, Anthropologie und Ethik, Epistemologie und Theologie vertraut zu machen.<sup>42</sup> Hier verschränkte sich die soziale und religiöse Dimension von Reinheit und Frömmigkeit: Gebet, Lobpreis und Opfer wurden in regelmäßigen Abständen verlangt, aber auch die Abstinenz von bestimmten gesellschaftlichen Veranstaltungen – etwa im Amphitheater oder im Hippodrom – und zweifelhaften persönlichen Vorlieben – zum Beispiel für erotische Literatur und hedonistische Philosophie – wurde eingefordert. Die gleichermaßen theoretisch gebildeten wie ethisch

136 und allg. VÖSSING 2020 mit weiteren Hinweisen. – Zur zeitgenössischen Kritik vgl. etwa Amm. Marc. XXII 10,7.

<sup>40</sup> Vgl. Amm. Marc. XXII 12,6f.

<sup>41</sup> Die Rekonstruktion dieser Maßnahme hängt unmittelbar mit der Interpretation von Jul. Ep. 84 und 89a/b (BIDEZ) und der Beurteilung der Authentizität von Ep. 84 zusammen; vgl. die Diskussion bei P. VAN NUFFELEN, „Deux fausses lettres de Julien l’Apostat (La lettre aux juifs, Ep. 51 [Wright], et la lettre à Arsacius, Ep. 84 [Bidez])“, *Vigiliae Christianae* 56 (2002) 131–150 und J. BOUFFARTIGUE, „L’authenticité de la lettre 84 de l’empereur Julien“, *Revue de philologie, de littérature et d’histoire anciennes* 79 (2005) 231–242 sowie WIEMER 2020, 226–230, der zu Recht darauf abhebt, dass „these two texts adumbrate a program of reform with two major aims: regulating priestly conduct all over the empire, and creating a religious office that is answerable to the emperor and charged with two main tasks: supervising all priests in a province and propagating a code of conduct for priests based on the ideas of piety, purity and philanthropy“ (229f.).

<sup>42</sup> Eine konzise Übersicht über Julians eigene, von Jamblich geprägte Positionen bei RIEDWEG 2018, 1401–1407.

qualifizierten Priester sollten für die Bevölkerung ein Vorbild sein und sich auch in der Tugend der „Menschenfreundlichkeit“ (φιλανθρωπία) auszeichnen und karitative Einrichtungen wie die Armen- und Krankenfürsorge fördern.<sup>43</sup>

Auch wenn gerade für die Betonung der Notwendigkeit, philanthropisch zu agieren, christliche Gebote und Einrichtungen als Vorbilder benannt werden können, ist es wichtig, die neuplatonische Konditionierung der traditionellen Rolle der Priester und der Struktur der Kulte zu betonen. Julians Religionspolitik kann nicht als reine Imitation der christlichen Kirche verstanden werden, denn sein Ziel war nicht, wie immer wieder behauptet worden ist, eine „pagan Church“ oder „heidnische Reichskirche“ aufzubauen;<sup>44</sup> Julians Religionspolitik zielte vielmehr „auf eine Reformation des Polytheismus. Die von Julian propagierte Form des Polytheismus war eine hybride Mischung aus traditioneller griechisch-römischer Kultpraxis, neuplatonischen Philosophemen und christlicher Wohltätigkeit. Die organisatorische Form, die Julian der kultischen Gemeinschaft aller Hellenen zu geben gedachte, war keine Imitation der christlichen Kirche seiner Zeit, sondern übertrug Strukturen des römischen Staates auf den kultischen Bereich.“<sup>45</sup>

Die religionspolitische Neuorientierung, die der Philosoph auf dem römischen Kaiserthron anstrebte, hatte auch ein Verständnis monarchischer Herrschaft zur Folge, das sich von den implizit oder explizit formulierten Vorstellungen seiner christlichen Vorgänger unterscheiden sollte.<sup>46</sup> Als *pontifex maximus*, mithin als oberster Priester des Römischen Reiches, beanspruchte er für sich die Leitungs- und Führungsposition innerhalb des Imperiums und setzte die Provinzpriester ein, die – im Gegensatz zu den christlichen Bischöfen – nicht von lokalen Gemeinschaften gewählt wurden. In seinem Amt sah Julian eine göttliche Berufung und einen göttlichen Auftrag, der ihm ein tugendhaftes Leben abverlangte, ihn aber auch unter den besonderen Schutz der Götter stellte.<sup>47</sup> Da er sich in seiner Funktion als *pontifex maximus* für die Priester des gesamten Reiches verantwortlich fühlte, sah er sich als erster römischer Kaiser legitimiert, den Priestern eindeutige Verhaltensregeln und eine hierarchische Vollzugsordnung zu

<sup>43</sup> Zur Philanthropie vgl. SCHRAMM 2013, 346–397 sowie J. KABIERSCH, *Untersuchungen zum Begriff der Philanthropia bei dem Kaiser Julian* (Wiesbaden 1960).

<sup>44</sup> So schon W. KOCH, „Comment l'empereur Julien tâcha de fonder une église païenne. I: L'apostasie de Julien; II: Les Lettres pastorales“, *Revue Belge de Philologie et Histoire* 6 (1927) 123–146; 7 (1928) 49–82 und 511–550; für die neuere Forschung einflussreich BOWERSOCK 1978, 91; vgl. z.B. auch ATHANASSIADI 1992, 185f.; BRINGMANN 2004, 129 und RENUCCI 2000, 344.

<sup>45</sup> WIEMER 2017, 558.

<sup>46</sup> Vgl. DE VITA 2011 sowie MAZZA 1986; PERKAMS 2008; SCHRAMM 2019 und STÖCKLIN-KALDEWEY 2014, 355–373.

<sup>47</sup> Vgl. Jul. *CHer.* 22, 234B–C.



oktroyieren. Die Zeitgenossen sahen in ihm den Kaiser, der über die Untertanen gebot, und einen Priester, der selbst Opferhandlungen vollzog,<sup>48</sup> er exemplifizierte, mit anderen Worten, ein priesterliches Herrschertum, in dem der Kaiser zugleich ἱερεὺς („Priester“), λογογράφος („Schriftsteller“), μάντις („Seher“), δικαστής („Richter“), στρατιώτης („Soldat“) und σωτήρ („Retter“) war.<sup>49</sup> Julian selbst bezeichnete den Herrscher als König und Prophet und Diener des höchsten Gottes.<sup>50</sup>

Julian setzte Religion und Monarchie in ein neues Verhältnis zueinander. Die μίμησις θεοῦ („Nachahmung Gottes“) des Kaisers war die Voraussetzung für die ethische Perfektion der Untergegebenen, die wiederum den Herrscher imitierten, der sie durch seine φιλία auch an seiner ἀρετή teilhaben ließ.<sup>51</sup> In Anlehnung an Platons *Nomoi*, die durch Jamblich und die Jamblichschule vermittelt wurden, und in Abgrenzung zu christlichen Konzeptionen vertrat er die Auffassung, dass der Kaiser dem göttlichen Gesetz unterworfen sei. Julians Herrscher war mithin kein Autokrat, der über den Gesetzen stand, sondern ein Monarch, der sich freiwillig und aufgrund seiner Vernunft als Diener des Gesetzes begriff, der die alt-hergebrachten Überlieferungen bewahrte und der die Gleichheit aller vor dem Gesetz zumindest theoretisch akzeptierte.<sup>52</sup> Der Kaiser musste zudem selbst als Theurg aktiv sein, um direkt mit den Göttern kommunizieren zu können; seine philosophischen Freunde berieten und unterstützten ihn zwar, waren aber für seine Beziehung zu den Göttern nicht konstitutiv.

Julians platonisierendes Programm eines theurgisch und philosophisch legitimierten Königtums und seine politische Kosmotheologie war seine Antwort auf das Konzept des *imperator Christianissimus* der christlichen Theologen. Die Vorstellung, der Kaiser sei ein ἔκγονος („Abkömmling“) des Helios und ein βλάστημα („Spross“) des Helios und der Athene, kann durchaus als eine Reaktion auf Eusebios von Caesarea gelesen werden, der in dem ersten christlichen Kaiser Konstantin den „Statthalter des großen Königs“ (ὁ μεγάλου βασιλέως ὑπαρχος) erkannte.<sup>53</sup>

#### 4. Julians Heliomanie: Persönliche Theologie oder imperiale Religion?

Nur wenige Monate nach seiner Ankunft in Konstantinopel, im Frühjahr 362, richtete Julian eine Rede gegen den kynischen Philosophen Hera-

<sup>48</sup> Lib. Or. 12,80.82.

<sup>49</sup> Lib. Or. 18,176; vgl. H.-U. WIEMER, *Libanios und Julian. Studien zum Verhältnis von Rhetorik und Politik im 4. Jh. n. Chr.* (München 1995) 151–188.

<sup>50</sup> Jul. 2. *Laus Const.* 14, 68B und 30, 90A.

<sup>51</sup> Jul. 2. *Laus Const.* 31, 90C.

<sup>52</sup> Vgl. SCHRAMM 2013, 300–443.

<sup>53</sup> Vgl. Jul. *CHer.* 22, 229C und 232D; Eus. *Laud. Const.* 7,13.

kleios, der den Kaiser durch einen Vortrag, in dem er die Götter verspottete, heftig verärgert hatte. In seiner Erwiderung ließ sich der neue Kaiser nicht nur über die Entstehung und den Gebrauch von Mythen im philosophischen Diskurs aus, sondern schilderte in mythischer Verfremdung die Geschichte seiner Familie und seines Aufstiegs. In diesem sogenannten Mustermithos legte er zum einen sein „Regierungsprogramm“ dar und bot zum anderen zahlreiche „autobiographische Anspielungen“,<sup>54</sup> die für die Zeitgenossen leicht zu entschlüsseln waren. Hinter dem Jüngling des Mythos stand niemand anderes als Julian, und auch die anderen Familienmitglieder fanden sich ein: Nachdem Konstantin Helios für den Gott der Christen verraten hatte, brachte er Unglück über seine Familie und das Reich. Es war nun Julians Aufgabe, zu dem Gott zurückzufinden, um Schaden von sich und seinen Untertanen abzuwenden. Zum Abschied mahnte ihn der Gott, er möge nicht Sklave seiner Begierden werden; wichtig sei, seinen Freunden mit Loyalität und den Untertanen mit Philanthropie zu begegnen. Schließlich überreichte der Gott Julian eine Fackel, damit für ihn selbst „und auf Erden ein großes Licht leuchte“ (ἵνα [...] καὶ ἐν τῇ γῆ φῶς λάμπῃ μέγα).<sup>55</sup> Die Botschaft war einfach: Julian, der sich in die direkte Deszendenz von Helios gestellt hatte, musste im Einklang mit dem Gott regieren und dessen Anweisungen folgen.<sup>56</sup>

Mehrere Monate später, als Julian bereits in Antiochia weilte, schrieb er von dort einen Brief an die Einwohner von Alexandria, in dem er ihnen vorhielt, sich von den traditionellen Göttern abgewandt und sich „die Lehre der verhassten Galiläer“ (ἡ τῶν ἐχθίστων Γαλιλαίων διδασκαλία) zu eigen gemacht zu haben. So seien sie nicht in der Lage, den von Helios herabströmenden Glanz wahrzunehmen (τῆς ἐξ Ἡλίου κατιούσης αὐγῆς ἀναισθήτως). Dem christlichen Logos stellte er den Sonnengott entgegen, „den aber, den seit jeher das ganze Menschengeschlecht sieht und erblickt und verehrt und das ihn verehrend gedeiht (καὶ βλέπει καὶ σέβεται καὶ σεβόμενον εὖ πράττει), ich spreche vom Großen Helios, das lebende, beseelte, vernunftbegabte, wohlthätige Abbild des noetischen Vaters (τὸ ζῶν ἄγαλμα καὶ ἔμψυχον καὶ ἔννοον καὶ ἀγαθοεργὸν τοῦ νοητοῦ πατρὸς)“.<sup>57</sup>

In seinem *Hymnos auf den König Helios*, den er zum 25. Dezember 362 in Antiochia aus Anlass des römischen Festes für Sol Invictus verfasste, setzte Julian seinen Schutzgott Helios wiederum in Gegensatz zu Jesus.<sup>58</sup>

<sup>54</sup> ROSEN 2006, 57. Zur Schrift vgl. jetzt NESSELRATH 2021.

<sup>55</sup> Jul. *CHer.* 22, 227C–234C; Zitat 234A.

<sup>56</sup> Vgl. SCHRAMM 2013, 325–344 und den Beitrag von Ilinca Tanaseanu-Döbler in diesem Band, S. 169–182.

<sup>57</sup> Jul. *Ep Ath.* Meine Übersetzung folgt mit Änderungen WEIS 1973, 193 (*Ep.* 61).

<sup>58</sup> Ob der Zeitpunkt der Schrift auf das christliche Weihnachtsfest verweist, ist strittig. Im Osten setzte sich die Feier der Geburt Christi erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts durch; vgl. hierzu den Beitrag von Adolf Martin Ritter in diesem Band, S. 243 und 250–252.

Der Kaiser pries Helios als κοινὸς πατήρ („gemeinsamer Vater“), als Lebensspender, Gebieter und ebenfalls als Abbild des noetischen Vaters.<sup>59</sup> Mit Platon nannte er ihn πάντων βασιλεύς, περὶ ὃν πάντα ἐστίν, „den König von allem, um den herum alles ist“.<sup>60</sup> Helios war nicht mehr allein ein Himmelskörper, sondern repräsentierte die vernunftmäßige Mitte des Universums.

Julian postulierte ein besonderes, exklusives Nahverhältnis zu Helios, den er anderorts sogar als οὐμὸς δεσπότης („mein Gebieter“) charakterisierte.<sup>61</sup> Seit seiner Jugend habe er „Sehnsucht“ (πόθος) nach den Strahlen des Gottes empfunden.<sup>62</sup> Der βασιλεύς Helios, der Gott des ganzen Menschengeschlechts, ist zugleich Julians persönlicher Schutzgott.<sup>63</sup> Seine Seele verdanke dem Gott ihre Existenz,<sup>64</sup> er sei sein ὀπαδός, sein treuer Diener und Gefolgsmann.<sup>65</sup> Doch Julians Nähe zu Helios ist auch dynastisch begründet: Gleich einleitend weist er darauf hin, dass eine lange Reihe von Vorfahren, ja mehr als drei Generationen diesem Gott gedient hätten.<sup>66</sup> Der Sonnengott war, so lautet die Botschaft, seit Claudius II. Gothicus, dem fiktiven Ahnvater des kaiserlichen Geschlechtes,<sup>67</sup> comes und conservator, Begleiter und Beschützer. Auch Konstantin hatte zunächst die Nähe zu Sol, dem comes Augusti, gesucht.<sup>68</sup> Zur Disruption der dynastischen Kontinuität kam es erst durch Konstantins Übertritt zum Christentum,<sup>69</sup> der umso verwerflicher war, als der Kaiser nur deshalb vom Sonnengott abgefallen sein soll, wie Julian in Übereinstimmung mit anderen paganen Autoren ausführte, weil allein der Christengott ihm Vergebung für die Schuld garantierte, die er durch die Morde an seinem ältesten Sohn Crispus und seiner Frau Fausta auf sich geladen hatte.<sup>70</sup>

Dabei sollte nicht übersehen werden, dass Julians Heliosverehrung sich grundsätzlich von dem verbindlichen imperialen Kult des Sol Invictus un-

<sup>59</sup> Jul. *In Sol.* 2, 131C; 16, 140A–B; 43, 156C; 5, 132C–133A.

<sup>60</sup> Jul. *In Sol.* 5, 132C (mit dem Zitat aus Ps.-Plat. *Ep.* 2, 312e1–3).

<sup>61</sup> Jul. *Caes.* 12, 314A.

<sup>62</sup> Jul. *In Sol.* 1, 130C.

<sup>63</sup> Jul. *In Sol.* 1, 130B und 43, 157A. An anderer Stelle wird auf die θεραπεία für den δεσπότης abgehoben (131D).

<sup>64</sup> Jul. *In Sol.* 1, 130C.

<sup>65</sup> Jul. *In Sol.* 1, 130C und 43, 157A.

<sup>66</sup> Vgl. Jul. *In Sol.* 130C. Zur kultischen Verehrung des Sonnengottes in der konstantinischen Dynastie vgl. ROSEN 2004; WALLRAFF 2013, 70f. und 170–173 sowie STÖCKLIN-KALDEWEY 2014, 77 Anm. 102 mit weiterer Literatur.

<sup>67</sup> Vgl. etwa DEMANDT 2007, 80.

<sup>68</sup> Vgl. z.B. H. BRANDT, *Konstantin der Große. Der erste christliche Kaiser* (München 2006) 39f.

<sup>69</sup> Vgl. hierzu auch Jul. *CHer.* 22, 228D.

<sup>70</sup> Vgl. Jul. *Caes.* 38, 336B sowie K. ROSEN, „Qui nigrum in candida vertunt. Die zeitgenössische Auseinandersetzung um Constantins Familientragödie und Bekehrung“, *Bizantinistica* 5 (2003) 113–140.

terschied, den Aurelian in den siebziger Jahren des 3. Jahrhunderts zu implementieren suchte.<sup>71</sup> Nach militärischen Erfolgen gegen die Sonderreiche in Palmyra und Gallien ließ der siegreiche Kaiser einen prächtigen Tempel für Sol in Rom errichten, schuf ein Pontifikalkollegium (die *pontifices dei Solis*) und stiftete aufwändige Festspiele. Auf den Münzen, die reichsweit wirkten, trat der Sonnengott an die Stelle Jupiters als *conservator Augusti*; er war der *comes* des Kaisers und garantierte die kaiserliche Herrschaft. Die Soldaten wiederum folgten dem Vorbild des Kaisers und verehrten den Sonnengott, ohne dass ihnen dieser Kult aufgezwungen worden wäre. Sol stand für den Beginn eines neuen Zeitalters und wurde „zur Symbolfigur der Herrschaft des Aurelian und zum Repräsentanten seiner militärischen Erfolge“.<sup>72</sup> Julian hingegen propagierte seine individuelle Heliosverehrung, die letztlich sein philosophisches System in eine persönliche Theologie verwandelte, welche den Anspruch erhob, der gesamten Oikumene Wohlergehen und Glück zu bringen. So ist es auch nicht mehr der Kaiser selbst, der zum *comes* des Gottes wird, sondern seine Seele reiht sich, wie unter Rückgriff auf den platonischen *Phaidros* ausgeführt wird, in die Gefolgschaft des Helios ein.<sup>73</sup>

Die neuplatonisch konditionierte Heliosverehrung<sup>74</sup> interpretierte die dynastische Tradition des konstantinischen Herrscherhauses neu. Julian grenzte sich auch hier von Konstantin ab, der die Sonne als Schutzgott zugunsten des Christengottes aufgegeben hatte.<sup>75</sup> Nur so ist verständlich, dass Julian sich – wie bereits erwähnt – als ἑκγονος („Abkömmling“) des Helios und als βλάστημα („Spross“) des Helios und der Athene bezeichnen konnte.<sup>76</sup> Die neue Religionspolitik und ihre Heliostheologie dienten der dynastischen Herrschaftslegitimation, indem sie den Kaiser in die Mitte einer umfassenden Ordnung der Welt rückten. Denn nicht nur der Herrscher selbst, sondern das ganze Imperium zogen Nutzen aus den sichtbaren und unsichtbaren Wirkungen und Gaben des Sonnengottes, die durch Julian vermittelt wurden, der als idealer Priester des Helios auftrat und die Rolle des *pontifex maximus* mit Hilfe einer neuplatonisch-jamblicheischen Kosmologie und Epistemologie neu definierte: „Das also, worum ich eben gerade gebeten habe, möge er uns geben und ferner der Stadt als ganzer

<sup>71</sup> Vgl. hierzu und zum Folgenden BERRENS 2004, 89–126.

<sup>72</sup> BERRENS 2004, 118.

<sup>73</sup> Jul. *In Sol.* 1, 130C mit Komm. *ad loc.*

<sup>74</sup> STÖCKLIN-KALDEWEY 2014, 97–100 relativiert allerdings die Bedeutung der Sonne im neuplatonischen Umfeld Julians und betont die spezifisch julianische Ausprägung der Sonnenfrömmigkeit und -theologie.

<sup>75</sup> Schon Licinius, dessen Schutzgott Jupiter war, hatte sich durch Konstantins Abwendung von Sol dazu veranlasst gesehen, seine Verbreitung im Heer zu fördern und ihn von den Soldaten durch ein alljährliches Opfer ehren zu lassen – so zumindest nach dem Ausweis einer Inschrift aus einem thrakischen Kastell, vgl. *ILS* 8940 sowie BERRENS 2004, 166.

<sup>76</sup> Jul. *CHer.* 22, 229C und 232D; vgl. SCHRAMM 2013, 332–335.

die ewige Dauer, soweit möglich, mit Wohlwollen schenken und bewahren, uns aber möge er geben, die menschlichen und göttlichen Dinge gut zu versehen, solange er uns zu leben gestattet; zu leben und Bürger in diesem Leben zu sein möge er uns geben, solange es ihm selbst lieb, für uns geraten und für den römischen Staat nützlich ist.“<sup>77</sup>

Die Verehrung des Sonnengottes transzendierte indes den engeren zeitlichen und geographischen Kontext. Denn Julian sah sich in der Nachfolge Alexanders des Großen, der als erster die aufgehende Sonne verehrt habe, wie schon im *Panegyricus* auf die Kaiserin Eusebia zu lesen ist.<sup>78</sup> Aus dieser singulären Notiz lässt sich gewiss nicht auf Julians *aemulatio Alexandri* schließen;<sup>79</sup> entscheidend ist in diesem Kontext das historische Argument, dass der Kult des Sonnengottes durch monarchische Tradition legitimiert und damit die heliozentrische Theologie durch den Altersbeweis nobilitiert ist.

Die Parallelität von kosmischer und monarchischer Ordnung ist offenkundig: Wie Helios über den Kosmos gebot und zwischen den Sphären vermittelte, so herrschte Julian über das Imperium Romanum und war dessen Mittelpunkt. Man hat schon längst gesehen, dass diese „religiöse Heliozentrik“, die manchen „an die Mittlerfunktion Jesu im arianischen Christentum“ erinnert hat,<sup>80</sup> der Legitimierung der politischen Hierarchie diente, die als ein Abbild der kosmischen Ordnung verstanden wurde. Denn Helios hatte im Himmel dieselbe Aufgabe, die dem Kaiser auf Erden zukam: Er war μέσος ἐν μέσοις;<sup>81</sup> er war mithin „die vertikale und die horizontale Mitte: vertikal die Mitte zwischen den Göttern und Menschen (ähnlich wie der Große Helios die Mitte zwischen der noetischen und der sensiblen Welt ist)“ und horizontal in der Mitte der imperialen Administration „als Zentralfigur der politischen Welt (ähnlich wie Helios die mittlere, zentrale Figur innerhalb des noerischen Götterpantheons ist)“.<sup>82</sup> Es kann durchaus sein, dass Julians Konzeption der μεσότης nicht nur zeitgenössische neuplatonische Positionen, sondern auch christologische Diskussionen spiegelte, die sich zur Bestimmung des Verhältnisses von Gott Vater und Sohn ebenfalls einer platonisierenden Sprache bedienten und die Julian gekannt haben dürfte.<sup>83</sup> Helios, der Mittler, der „das Auseinanderlie-

<sup>77</sup> Jul. *In Sol.* 43, 157A–B mit Komm. *ad loc.* sowie SCHRAMM 2013, 360f.

<sup>78</sup> Vgl. Jul. *Laus Eus.* 3, 107C: ἀνίσχοντα πρῶτος ἀνθρώπων τὸν ἥλιον προσεκύνει („Er [sc. Alexander der Große] betete als erster der Menschen die aufgehende Sonne an“).

<sup>79</sup> Die angebliche Nachahmung Alexanders des Großen beurteilt aus gutem Grund skeptisch R. SMITH, „The Casting of Julian the Apostate ‘in the Likeness’ of Alexander the Great: a Topos in Antique Historiography and Its Modern Echoes“, *Histos* 5 (2011) 44–106.

<sup>80</sup> DEMANDT 2007, 130.

<sup>81</sup> Jul. *In Sol.* 18, 141D.

<sup>82</sup> SCHRAMM 2019, 446.

<sup>83</sup> Vgl. dazu DE VITA 2017/18. Skeptisch hingegen Adolf Martin Ritter, S. 249–250 in diesem Band.

gende“ zusammenführte und vereinigte,<sup>84</sup> war ὁ σωτήρ καὶ ἀναγωγὸς θεός, „der rettende und emporführende Gott“, und – zusammen mit Athene – „Wohltäter“ (εὐεργέτης), „Freund“ (φίλος) und „Retter“ (σωτήρ) der Menschheit.<sup>85</sup> Julian setzte mithin Helios mit dem rettenden Gott in eins: „Mit der Rückführung allen soteriologischen Wirkens auf den Sonnengott“ hob „sich Julian in seinem Denken“ eindeutig und klar von seinem philosophischen Umfeld ab.<sup>86</sup>

Dabei schloss die „strukturelle Analogie“<sup>87</sup> zwischen göttlicher und irdischer Ordnung selbstredend auch die Funktion des Kaisers als *pontifex maximus* mit ein und legitimierte seine weitausgreifende Religionspolitik, die eine priesterliche Hierarchie mit ihm allein an der Spitze schaffen und feste Verhaltensregeln für alle Priester verbindlich erklären wollte. Das neuplatonisch begründete System, das Helios als Zentralgottheit in einem polytheistischen Pantheon verankerte und den irdischen Monarchen als dessen „Abkömmling“ (ἔκγονος) beschrieb, strebte allerdings nicht nach der administrativen Imitation der christlichen Kirche, die – wie die großen Konzilien eindrücklich bewiesen – zu dieser Zeit keine reichsweite Hierarchie hatte, sondern in den Städten und Provinzen dezentral organisiert war.<sup>88</sup>

Stattdessen legte Julian in seinem *Hymnos an den Sonnengott* sein Verständnis monarchischer Herrschaft und der Rolle des Kaisers als βασιλεὺς φιλόσοφος dar. Auch hier standen die individuelle Eignung und göttliche Mission des Herrschers, dessen Person mit Helios verglichen wurde, im Mittelpunkt. In seiner institutionellen Rolle vermittelte er wie sein himmlisches Gegenüber die göttlichen Gaben, allen voran die Philanthropie, an seine Untertanen. Die christliche Kirche hatte dieser Zentrierung auf eine einzige Person „im Diesseits“ organisatorisch und theologisch nichts entgegenzusetzen. In dem „testo politico e autopropagandistico“<sup>89</sup> wurde ein Gegenentwurf zur christlichen Botschaft verbreitet, der durchaus eigenständig und originell eine Metaphysik neuplatonisch-jamblicheischer Provenienz und Elemente monarchischer Repräsentation der vorkonstantinischen Zeit miteinander verband. Indem Julian das synkretistische Potential des Sonnengottes nutzte, der verschiedene ursprünglich distinkte Gottheiten integrierte und sich ideal in die neuplatonische Kosmologie einfügte,<sup>90</sup> wurde er zu einer Leitgottheit seines persönlichen Religionsver-

<sup>84</sup> Vgl. z.B. Jul. *In Sol.* 13, 138D und 18, 141D–142A.

<sup>85</sup> Vgl. Jul. *In Matr.* 13, 173C und *CHer.* 22, 233D.

<sup>86</sup> STÖCKLIN-KALDEWEY 2014, 276; vgl. auch 245–249.

<sup>87</sup> SCHRAMM 2019, 450.

<sup>88</sup> Anders SCHRAMM 2019, 450f.

<sup>89</sup> DE VITA 2017/18, 484, die zu Recht auf die eminente politische Bedeutung des Werkes hinweist.

<sup>90</sup> STÖCKLIN-KALDEWEY 2014, 78 argumentiert daher schlüssig, dass die Verweise auf den Lichtgott Apollon, den Julian mit Helios identifizierte (vgl. *In Sol.* 31, 149C–32, 149D und

ständnisses. Da unterschiedlichste Gottheiten und Kulte, aber auch partikuläre Funktionen und Rollen mit Helios verbunden werden konnten, kam es notwendigerweise zu Inkonsistenzen und Widersprüchen.<sup>91</sup> Julian präsentierte keine allseits harmonische Heliostheologie, zumal er sie in verschiedenen Schriften entwickelte und durchaus divergierende Akzente setzte.<sup>92</sup>

Mit Blick auf seine einschlägigen (religions-)philosophischen Publikationen unterstrich Julian seine Bereitschaft, sich in der Tradition Mark Aurels als Philosoph auf dem Kaiserthron zu profilieren.<sup>93</sup> Zugleich wich er jedoch von dem Verständnis ab, das seine Vorgänger von der Rolle des *pontifex maximus* besaßen; diese hatten zudem nicht im Entferntesten daran gedacht, sich in Briefen und Traktaten zu Fragen des persönlichen Bekenntnisses zu äußern. Aus einem reaktiv „ordnenden“ *pontifex maximus* wurde ein offensiv „fordernder“, der sich als „geistlicher Führer mit missionarischen Aufgaben“ verstand.<sup>94</sup> Am ehesten bestanden Parallelen mit seinen verhassten christlichen Vorgängern, allen voran mit seinem Onkel Konstantin, der sich offen zum christlichen Glauben bekannt und in theologische Diskussionen eingegriffen hatte.<sup>95</sup> In seiner Helios-Theologie muss man eine Antwort auf die christliche Herrschertheologie erkennen, die Eusebios von Caesarea entworfen hatte: Julian setzte Helios an die Stelle von Christus, der somit die Mitte bildete zwischen der kosmischen und der irdischen Sphäre, zwischen Göttern und Menschen. Der Kaiser wiederum stand in einem besonderen Nahverhältnis zu dem Sonnengott.<sup>96</sup>

Doch wer war die Zielgruppe dieses *Hymnos auf König Helios*, der einen Gegenentwurf zu dem christlichen Bekenntnis Konstantins vorlegte und

---

40, 153D), ebenfalls für die Rekonstruktion seiner Solartheologie zu berücksichtigen seien, und folgert, „dass Julian in vielen, wenn nicht den meisten Fällen Helios im Blick hat, wenn er von (dem) Gott spricht. Indem er ihn nicht immer klar benennt, wird er seiner eigenen Auffassung gerecht, dass der Sonnengott unter vielen Namen verehrt wird (vgl. *In Sol.* 30, 148D)“. Zur Vielfalt der (spät-)antiken Vorstellungen über den Sonnengott vgl. WALLRAFF 2001.

<sup>91</sup> Vgl. DE VITA 2011, 198f.

<sup>92</sup> Vgl. hierzu die Einführung von Michael Schramm zu diesem Band und seinen Versuch, ein einheitliches kosmisches System zu rekonstruieren, das den *Helios-Hymnos* und den *Göttermutter-Hymnos* gemeinsam umfasst.

<sup>93</sup> Vgl. zu Mark Aurel nur die inzwischen klassischen Darstellungen von BOUFFARTIGUE 1992 und P. HADOT, *La citadelle intérieure. Introduction aux „Pensées“ de Marc Aurèle* (Paris 1992). Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Mark Aurel und Julian mit Blick auf ihr monarchisches Selbstverständnis und die philosophische Begründung ihrer Herrschaft ist Gegenstand eines Forschungsprojektes von M. C. De Vita; vgl. M. C. DE VITA, „Between Rhetoric, Philosophy, Theurgy: The Philosopher-Emperor at Prayer“, *Koinonia* 45 (2021) (im Druck).

<sup>94</sup> R. STEPPER, *Augustus et sacerdos. Untersuchungen zum römischen Kaiser als Priester* (Stuttgart 2003) 203f.

<sup>95</sup> Vgl. hierzu und zum Folgenden WIEMER 2020, 236f.

<sup>96</sup> Vgl. auch SCHRAMM 2019, 446.

zugleich ein neues Verständnis kaiserlicher Herrschaft vorstellte? Wir können weiterfragen: Wen sollte der *Hymnos auf die Göttermutter* überzeugen? Wen wollte Julian mit der umfassenden antichristlichen Polemik *Gegen die Galiläer* erreichen, die offenkundig durch die vorangehenden Veröffentlichungen vorbereitet worden war?<sup>97</sup> Alle diese Schriften, die sich sehr wohl durch unterschiedliche Grade von argumentativer Stringenz und inhaltlicher Komplexität unterscheiden, waren für seine Freunde bestimmt. An eine weite Verbreitung dachte Julian offenbar nicht. Denn ihr Inhalt setzte die intime Kenntnis der neuplatonischen Philosophie und theologischer Diskussionen voraus, über die nur eine gebildete Elite verfügte. Dabei waren die Überlegungen, die Julian äußerte, offen genug formuliert, dass sie möglichst viele Intellektuelle ansprechen konnten – nicht nur unter den Altgläubigen, sondern auch unter den Zweiflern, die nicht wussten, wie sie sich zum Christentum verhalten sollten. Ein konfessorischer Druck, wie ihn die christlichen Gemeinschaften kannten, sollte vermieden, wohl aber die Monarchie durch eine politische Theologie stabilisiert werden, die nicht nur die eindeutige Hierarchie auf Erden rechtfertigte, sondern den Kaiser mit seinen Beamten und Priestern und mit allen Untertanen durch kultische Orthopraxie, durch Reinheit, Frömmigkeit und Tugendhaftigkeit miteinander verband.

So nimmt es nicht wunder, dass Julians Heliostheologie ein elitäres Phänomen war, das sich zunächst in der literarischen Überlieferung fassen lässt. Darüber hinaus scheint es Indizien im epigraphischen Befund zu geben, die darauf hinweisen, dass Julians Verehrung des Sonnengottes von lokalen und regionalen Eliten zumindest in einzelnen Gebieten des Imperium Romanum zur Kenntnis genommen wurde. Die weit verstreuten und nicht zahlreichen Inschriften aus der Regierungszeit Julians belegen zunächst eine positive Reaktion auf die Religionspolitik, sofern sie mit der Wiederherstellung der *religio Romana* verbunden war.<sup>98</sup> In einzelnen Fällen nahm man auf die Selbstdarstellung des Kaisers als Philosoph Bezug,<sup>99</sup> andernorts wurde er mit εἷς θεός assoziiert oder gleich als Gott bezeichnet.<sup>100</sup> In Magnesia am Mäander und im karischen Iasos trug Julian den Beinamen θεϊότατος („göttlichster“);<sup>101</sup> auf der Insel Samos wurde er als

<sup>97</sup> Vgl. HOSE 2008 und RIEDWEG 2020 mit ausführlichen Literaturhinweisen.

<sup>98</sup> Zur inschriftlichen Überlieferung, die sich auf Julians Herrschaft bezieht, vgl. CONTI 2004 (mit der Kritik von BOWERSOCK 2006); Conti gibt 192 Inschriften wieder, davon 26 in griechischer Sprache. Darüber hinaus sei verwiesen auf AGOSTI 2015; ARCE 1984, 89–17; GREENWOOD 2014b; SALWAY, 2012 und KUFZ WIEMER 2020, 218f.

<sup>99</sup> Vgl. etwa CONTI 2004, Nr. 26–28; 30; 34.

<sup>100</sup> Vgl. CONTI 2004, Nr. 3; 5; 7–8; 45. Zur kontroversen Interpretation der Wendung εἷς θεός vgl. BOWERSOCK 2006, 703 und SALWAY 2012, 143.

<sup>101</sup> CONTI 2004, Nr. 34–35.



θειότατος τῆς ὑφ' ἡλίῳ δεσπότης, als „göttlichster Herr unter der Sonne“, und καλλίνεικος Αὔγουστος, „siegreicher Kaiser“, gepriesen.<sup>102</sup>

Lateinische Inschriften verbinden Julian ausdrücklich mit Sol Invictus; so heißt es in einer Inschrift aus Aradi, dem heutigen Bou Aradi in Tunesien, welche die Einwohner dem Herrscher gesetzt haben:

*Soli invicto aug(usto) sacrum  
pro salute Imp(eratoris) d(omini) n(ostri) Iuliani  
victoris ac triumphatoris sem  
per Augusti, devot[i] num  
ini magestati(que) (!) forum (!)*<sup>103</sup>

„Dem unbesiegten und erhabenen Sonnengott geweiht /  
für das Wohlergehen des Kaisers, unseres Herren Julian, /  
des Siegers und Triumphators, des immer-/  
währenden Augustus, seinem Nu-/  
men und seiner Majestät ergeben.“

Ein Meilenstein aus der Mauretania Sitifensis pries den siegreichen Julian und war mit einer Strahlenkrone verziert.<sup>104</sup> Aus der Mauretania Caesariensis wiederum stammen zehn Meilensteine, deren Inschriften, die Konstantin bzw. seine Söhne nannten, fast durchweg eradiert wurden; die neu eingehauenen Zeilen erinnerten jetzt an Julian. Zugleich meißelte man das Chi-Rho aus und ersetzte das christliche Symbol durch die Strahlenkrone, die auf den Sonnengott verwies. Der Befund ist auffällig, aber isoliert, so dass weitreichende Schlussfolgerungen nicht möglich sind. Der im nordafrikanischen Kontext fassbare Reflex der julianischen Heliosverehrung dürfte indes nicht das Ergebnis einer gezielten Intervention des Kaisers sein, sondern vielmehr eine selbständige munizipale oder provinzielle Demonstration religionspolitischer Loyalität darstellen, die sich jedoch bezeichnenderweise einer traditionellen Symbolik und Sprache bediente und auf den siegreichen Sonnengott als *comes* verwies.<sup>105</sup> Die Inschriften sind sicher kein Zeugnis einer imperialen Religionspolitik, welche die Verehrung des Sonnengottes in den Provinzen einforderte; aber sie spiegeln möglicherweise die Reaktion einzelner Gemeinschaften in Nord-

<sup>102</sup> IG XII 6,1, Nr. 427.

<sup>103</sup> CONTI 2004, Nr. 132. Die nachfolgende Übersetzung stammt von mir. – Der Sonnengott trägt hier zusätzlich zu dem geläufigen Epitheton „invictus“ auch den Beinamen „augustus“, der die unmittelbare Verbindung zum Kaiser („Augustus“) herstellt. – Bei *forum* am Ende dürfte es sich, wie CONTI 2004, 151 richtig bemerkt, um eine Verschreibung von *eorum* handeln, das im epigraphischen Kontext öfters für *eius* steht.

<sup>104</sup> CONTI 2004, Nr. 164.

<sup>105</sup> Vgl. GREENWOOD 2014b, 115–118. Greenwoods Konklusion ist uneingeschränkt zuzustimmen: „In the absence of further evidence for the pattern of overwriting with the radiate crown, this suggests local intervention by those acting in support of Julian, rather than at the emperor’s orders, which would likely have produced more such overwritings. In addition, the incompleteness of the overwriting does not suggest an imperially funded project“ (118).

afrika, die von einem der „wichtigsten Elemente“ der kaiserlichen „Gottesverehrung“, nämlich der „Sonnenfrömmigkeit und -theologie“<sup>106</sup> Kenntnis erlangt hatten.<sup>107</sup>

Werfen wir noch einen Blick auf die numismatische Evidenz. Auf der Münzprägung des Kaisers erscheint Helios-Sol nicht. Sol Invictus-Prägungen sind nicht nachgewiesen. Die ausufernde Diskussion um die berühmten Stiermünzen (s. die Abbildung) hat zu keinem eindeutigen Ergebnis geführt. Schon im Altertum interpretierte man das Motiv unterschiedlich. Die Antiochener waren, wie Julian selbst bezeugt, voll des Spottes, als sie die Münze zu Gesicht bekamen.<sup>108</sup> Während Ephraem der Syrer in seinem *Hymnos gegen Julian* darin das Goldene Kalb der Israeliten erkennen wollte, betonen die Kirchenhistoriker Sokrates und Sozomenos, dass das Bild als Hinweis auf blutige Opfer verstanden worden sei. Die modernen Deutungen sind noch weit zahlreicher.<sup>109</sup> Handelte es sich um einen Opferstier? Manche wollen den Apisstier erkennen, andere den Stier des Mithras.<sup>110</sup> Wieder andere vermuten, es werde auf die Pflichten des Kaisers angespielt, die mit denen eines Stiers gegenüber seiner Herde verglichen worden seien. Hier wird argumentiert, Julian sei im Zeichen des Stiers geboren, dort sieht man in dem Stier Julians Konzeptionszeichen. David Woods wiederum hat auf eine Prägung des Gallienus aus dem Jahr 267 verwiesen, die auf der Rückseite die Legende SOLI CONSERVATORI AVGVSTI trägt und einen nach rechts stehenden Stier abbildet. Den Stier will Woods daher als Symbol des Sonnenkultes verstehen. Die beiden Ster-

<sup>106</sup> STÖCKLIN-KALDEWEY 2014, 399.

<sup>107</sup> Skeptisch AGOSTI 2015, 236.

<sup>108</sup> Ephr. Syr. *Hym. c. Iul.* 1,16–19; Socr. *Hist. eccl.* III 17,4f. und Soz. *Hist. eccl.* V 19,2; Jul. *Misop.* 27, 355D (allerdings ohne konkreten Hinweis auf den Stier).

<sup>109</sup> Vgl. etwa ARCE 1984, 177–214; R. CONTON, „Il rovescio con il toro nei bronzi di Giuliano“, *Rivista Italiana di Numismatica* 105 (2004) 135–147; K. EHLING, „Wer wird jetzt noch an Schicksalserforschung und Horoskop glauben?“ (Ephraim d. Syrer 4, 26). Bemerkungen zu Julians Stiermünzen und dem Geburtsdatum des Kaisers“, *JNG* 55/56 (2005/6) 111–132; R. SCHOLL, „Die Münzprägung Julians“, in: Ders. (Hg.), *Historische Beiträge zu den julianischen Reden des Libanios* (Stuttgart 1994) 145–162; J. SZIDAT, „Zur Wirkung und Aufnahme der Münzpropaganda (Jul. *Misop.* 355D)“, *Museum Helveticum* 38 (1981) 22–33; H. THIELER, „Der Stier auf den Großkupfermünzen des Julianus Apostata (355–363 n. Chr.)“, *Berliner Numismatische Zeitschrift* 3 (1959/74) 49–54; S. TOUGHER, „Julian’s Bull Coinage: Kent Revisited“, *CQ* 54 (2004) 327–330; J.-U. THORMANN, „Zur Deutung des Stiers auf den Folles Kaiser Julians“, *Bremer Beiträge zur Münz- und Geldgeschichte* 4 (2005) 25–30; Ders. „Konzeptionszeichen auf antiken Münzen?“, in: R. LEHMANN (Hg.), *Nub Nefer – Gutes Gold: Gedenschrift für Manfred Gutgesell* (Rahden 2014) 179–186; J. VANDERSPOEL, „Julian and the Mithraic Bull“, *Ancient History Bulletin* 12 (1998) 113–119 sowie R. BRENDEL, „Die Münzprägung Kaiser Julians. Ein Überblick zu den neueren Forschungen“, *JNG* 66 (2016) 241–266, 251–260 mit einer nützlichen Zusammenfassung der divergierenden Positionen in der Forschung und weiterer Literatur.

<sup>110</sup> Zu Julians Verhältnis zum Mithraismus vgl. Jul. *Caes.* 38, 336C und *In Sol.* 41, 155B mit Komm. *ad loc.* (dort weitere Literatur zu dieser kontroversen Frage).



Doppelmaiorina, Münzstätte Sirmium, vgl. *RIC* VIII 392, Nr. 107. VS: Umschrift D N FL CL IVLIANUS P F AVG. Gepanzerte und drapierte Büste des bärtigen Kaisers mit Perlenkranz nach rechts. RS: Umschrift SECVRITAS REI PVB(licae). Stier nach rechts stehend; über dessen Kopf zwei Sterne. Sirmium, 1. Offizin.

ne wiederum seien ein Hinweis auf die Gegenwart der schützenden Kraft der Sonne.<sup>111</sup>

Vielleicht muss man von einer bewussten Deutungsoffenheit des Münzmotives ausgehen, das gezielt die religiöse und kultische Polysemie des Stieres einsetzte.<sup>112</sup> Es ist allerdings offenkundig, dass das Motiv des Stieres bereits für die Zeitgenossen keinen eindeutigen Hinweis auf den Sonnengott enthielt. Der Vergleich mit Aurelian, der durch seine Münzen den Kult des Sol Invictus reichsweit kommunizierte, zeigt vielmehr, dass Julian seine Verehrung des Helios gerade nicht durch die Münzprägung einem größeren Publikum kommunizieren wollte.

Es stellt sich demnach die Frage, wie sich die religiösen Vorstellungen des Kaisers bis in verschiedene Regionen verbreiten und von dortigen Eliten aufgegriffen werden konnten. Möglicherweise vertraute Julian auf die Kraft des geschriebenen Wortes, das über die Vermittlung der jeweiligen Adressaten aus dem engeren Kreis um den Herrscher bis in einzelne Provinzen gelangen sollte. Wie erfolgreich einzelne seiner Veröffentlichun-

<sup>111</sup> D. Woods, „Julian, Gallienus, and the Solar Bull“, *American Journal of Numismatics* 12 (2000) 157–169. Mit F. López Sánchez, „Julian and his Coinage: a Very Constantinian Prince“, in: Baker-Brian / Tougher 2012, [159–182] 175 könnte man eine zeitliche und inhaltliche Verknüpfung des Motivs mit dem *Helios-Hymnos* postulieren: „The bull crowned by two stars can be interpreted as the new religious and military symbol that the emperor gave to his elite palatine troops, his *protectores*, on the dies *natalis*, 25<sup>th</sup> December 362.“ Im Stier selbst sieht López Sánchez allerdings ein Symbol für die gallischen Elitetruppen.

<sup>112</sup> So etwa F. M. Simón, „Ambigüedad y persuasión en el dinero de los dioses. El caso de Juliano“, *Arys* 2 (1999) 253–261; Ders., „Ambivalencia icónica y persuasión ideológica. Las monedas de Juliano con representación del toro“, *Athenaeum* 87 (1999) 201–214; vgl. auch Teitler 2017, 59f.

gen waren, bestätigte im 5. Jahrhundert der Bischof Kyrill von Alexandria, der sich zur Widerlegung von Julians Schrift *Gegen die Galiläer* aufgerufen fühlte, weil auch sechzig Jahre nach seiner Entstehung das Werk immer noch gelesen wurde und seine Wirkung unter Heiden und weniger „gefestigten“ Christen entfaltete.<sup>113</sup> Vielleicht hoffte Julian auch, dass sein *Hymnus auf König Helios* von den Priestern auswendig gelernt würde wie andere Götterhymnen und auf diese Weise ein zahlreiches Publikum fände.<sup>114</sup> Die unmittelbare Weitergabe seines Hymnos dürfte jedoch über philosophisch-literarische Zirkel erfolgt sein, die dem Christentum ablehnend oder indifferent gegenüberstanden; Mitglieder dieser Kreise konnten das gesamte Werk oder einzelne Elemente vermitteln, was zugleich erklären würde, warum bestimmte Inhalte auf provinzieller oder lokaler Ebene nur unvollständig ankamen und mit anderen bekannten Konzepten verbunden wurden.

## 5. Zusammenfassung

Die vorausgegangenen Ausführungen haben gezeigt, dass die heliozentrische Theologie ein zentrales und selbständiges Element in Julians Religionspolitik darstellt. Hier finden persönliches Bekenntnis, pagane Kultfrömmigkeit, neuplatonische Philosophie und monarchische Repräsentation auf innovative Weise zusammen. Julian leitete sein persönliches Nahverhältnis zu Helios-Sol auch, aber nicht nur aus der dynastischen Tradition ab. Die kaiserliche Herrschaft bezog ihre Legitimation aus der Tatsache, dass sie die Ordnung des Kosmos spiegelte. Darin lag indes kein Unterschied zur Begründung der Herrschaft durch Eusebios von Caesarea, der die weltliche Monarchie als Abbild der kosmischen sah. Doch die Parallelität von kosmischer und irdischer Herrschaft schrieb dem Kaiser in der julianischen Konzeption diejenige Rolle im Imperium zu, die Helios im Kosmos innehatte. Die Mittlerfunktion, die für christliche Theologen Christus wahrnahm, kam im julianischen Hymnos Helios zu, und der Kaiser imitierte nun den Sonnengott, nicht den Sohn des Gottes. Zielgruppe dieser religionspolitischen Begründung kaiserlicher Herrschaft war eine gebildete, nicht-christliche oder religiös indifferente Elite, deren religiöse und philosophische Pluralität Julian sehr wohl zur Kenntnis genommen hatte. Deshalb wurde seine individuelle Verehrung des Sonnengottes nicht verpflichtend festgeschrieben. „The community he envisaged was not held together by explicit and mandatory doctrines on the divine but by partici-

<sup>113</sup> Cyr. *CJul.* Prosphon. 3f.

<sup>114</sup> Die Priester waren ausdrücklich aufgefordert, Götterhymnen zu memorieren; vgl. Jul. *Ep.* 89b, 302A: ἐκμανθάνειν χρῆ τούς ὕμνους τῶν θεῶν.

pation in rites of purification and devotion.“<sup>115</sup> Im munizipalen und provinziellen Kontext scheint Julians besondere Beziehung zum Sonnengott zumindest in Einzelfällen zur Kenntnis genommen und mit der traditionellen Verehrung des Sol Invictus in Verbindung gebracht worden zu sein.

---

<sup>115</sup> WIEMER 2020, 235.

# Julians Helios-Theologie in Auseinandersetzung mit dem Christentum

*Adolf Martin Ritter*

Die Rede des Kaisers Julian *Auf König Helios*,<sup>1</sup> gerichtet „an“ den befreundeten „Salustios“, ist zwar die mit Abstand wichtigste, aber keineswegs einzige Quelle, aus der so etwas wie eine „Helios-Theologie“ des Kaisers zu erheben ist. Allein auf dieser Basis ließe sich erst recht zu seiner „Auseinandersetzung mit dem Christentum“ – falls überhaupt etwas, dann jedenfalls – kaum Sicheres sagen. Wir tappten weithin im Ungewissen, verfügten wir nicht noch über andere Quellen aus der Zeit, in der er sich, als unangefochtener Alleinherrscher, ungefährdet zu äußern vermochte. Denn *ausdrücklich* findet diese Auseinandersetzung in unserer Julianrede nicht statt.

Trotzdem ist es, wie sich zeigen wird, sinnvoll, sich mit ihr, und zwar unter der im Titel genannten Fragestellung, zu befassen. Ehe ich damit beginne, sei jedoch Julians Beziehung zum Christentum einerseits, zu seinem Schutzgott Helios andererseits, ferner das Verhältnis des Christentums zur antiken Heliolatrie erörtert, wenn auch, all das, in größtmöglicher Kürze. Erst auf dieser Grundlage scheint mir das Thema, Julians Helios-Theologie in Auseinandersetzung mit dem Christentum (nach dem *Helios-Hymnos*), angemessen zur Sprache kommen zu können.

## 1. Julians Beziehung zum Christentum

Wenn Julians eigenen Worten Glauben zu schenken ist, dann hat er den *Helios-Hymnos* aus Anlass des in der „Kaiserstadt“ (βασιλεύουσα πόλις), also Rom, mit „alljährlichen Opfern“ begangenen Festes des Sol Invictus „in drei Nächten niedergeschrieben“ oder, richtiger wohl, diktiert.<sup>2</sup> Die Rede wäre demnach präzise auf die Nächte zwischen dem 25. und dem 27. Dez. 362<sup>3</sup> oder, wahrscheinlicher, kurz *vor* dem Geburtsfest des Gottes, dem Tag der Wintersonnenwende (nach julianischem Kalender),<sup>4</sup> zu datieren.

---

<sup>1</sup> So die wörtliche Übersetzung des überlieferten Titels.

<sup>2</sup> Vgl. *In Sol.* 44, 157C mit 3, 131D.

<sup>3</sup> So datiert NESSELRATH (2015) in der *Praefatio* zu seiner Textausgabe, IX.

<sup>4</sup> So vermutet ROSEN 2006, 324.

Weniger genau bestimmbar, aber sicher einige Wochen früher ist ein kaiserliches Schreiben an die christlichen Bürger Alexandrias (*Ep.* 111 Bidez) abgefasst, welche irgendwann im Spätherbst desselben Jahres Julian um Rücknahme eines erneuten Verbannungsediktes gegen ihren (kaum aus der Verbannung durch Constantius II., sogleich auf die Kunde von dessen Tod hin, zurückgekehrten) Bischof Athanasios ersuchten, was jener aber ablehnte. Dessen Antwortschreiben, halb Edikt, halb theologische Begründung für den ablehnenden Bescheid, enthält überdies eine wichtige biographische Notiz zum kaiserlichen Verfasser selbst. Zur Bekräftigung seiner Aufforderung nämlich, die Adressaten sollten sich doch endlich wieder besinnen und, so wörtlich, „zur (*n.b. erkennbaren*) Wahrheit“ zurückkehren, statt dem grundlosen Glauben an Jesus weiter anzuhängen, weist er auf die eigene „Umkehr“ hin und fordert zur Nachfolge auf, indem er schreibt: „Ihr werdet den rechten Weg nicht verfehlen, wenn ihr mir folgt; bin ich doch, bis zu meinem zwanzigsten Lebensjahr, selbst jenen (anderen) Weg gegangen (wie ihr); doch siehe, mit der Götter Hilfe bin ich nun schon das zwölfte Jahr auf diesem (*sc.* rechten Pfad) unterwegs.“<sup>5</sup>

Diese Mitteilung wird allermeist so verstanden, dass Julian, 331 in Konstantinopel (als Sohn des Halbbruders Konstantins d. Gr., Iulius Constantius, und der Basilina, einer Christin aus vornehmem Haus, mit der er in zweiter Ehe verbunden war) als Christ geboren und erzogen und bis zu seinem zwanzigsten Lebensjahr recht lange unter klerikaler Aufsicht stehend, sich insgeheim 351 zur Philosophie und zum paganen Hellenismus bekehrte. Es war das die Zeit seines Studiums in Pergamon, wo er dem theurgischen Neuplatonismus in Gestalt eines charismatischen Lehrers, Maximus von Ephesos, begegnete. Aber erst seit er nach dem unerwarteten Tod seines Veters Constantius' II. (3. Nov. 361) zur Alleinherrschaft gelangt war, ließ er bis zum Ende seines schon bald (am 26. Juni 363) abgebrochenen Lebens seiner Verachtung des Christentums, ja seinem Hass auf die Christen, freien Lauf.

Bevor wir wenige Belege für beides anführen und nach den Gründen für seine Verachtung, seinen Hass fragen, sei wenigstens am Rande erwähnt, dass es auch ernstzunehmenden Widerspruch gegen die soeben rekapitulierte *communis opinio* gibt. Der Bonner Althistoriker Klaus Rosen nämlich, Verfasser u.a. einer umfangreichen Julianbiographie,<sup>6</sup> hat, zuerst in einem Aufsatz aus dem Jahre 1997 Julians „Weg vom Christentum zum

<sup>5</sup> οὐχ ἀμαρτήσεσθε τῆς ὀρθῆς ὁδοῦ πειθόμενοι τῷ πορευθέντι κακείνῃν τὴν ὁδὸν ἄχρισ ἐνιαυτῶν εἴκοσι, καὶ ταύτην ἰδοῦ σύν θεοῖς πορευομένῳ δωδέκατον ἔτος (*Ep.* 111, 434D Bidez). Diese autobiographische Notiz ist im sog. Mustermýthos von *Contra Heraculum Cynicum*, verfasst womöglich im März 362, jedenfalls innerhalb der Zeitspanne vom Einzug in Konstantinopel (11. Dez. 361) bis zum Umzug nach Antiochia (2. Hälfte des Juni 362; so wiederum die *Praefatio* der Textausgabe von NESSELRATH [2015], VIII), bereits sehr viel breiter ausgeführt (*CHer.* 22, 227B–234C).

<sup>6</sup> ROSEN 2006.

Heidentum“ nachzuzeichnen und plausibel zu machen versucht, dass dieser noch als Usurpator, „bis 361“ also, „bis zum Krieg gegen Constantius, nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich den letzten Schritt noch nicht vollzogen“ habe. „Usurpation und Apostasie hingen“ vielmehr, in Rosens Augen, „zusammen. Mit dem endgültigen politischen Bruch kam auch der endgültige religiöse Bruch. Der Usurpator sagte sich vom Kaiser und zugleich von dessen Religion los“.<sup>7</sup>

Auf die von Rosen hierfür ins Feld geführten Argumente kann allerdings an dieser Stelle unmöglich im Einzelnen eingegangen werden. Es muss mit der Erklärung sein Bewenden haben, dass manches vom Verfasser Vorgebrachte schlichtweg unrichtig sein,<sup>8</sup> anderes den Gewissheitsgrad der Möglichkeit bestenfalls erreichen, nie jedoch übersteigen dürfte, von zahlreichen, fragwürdigen Psychologisierungen abgesehen, für die es ohnehin keine verlässlichen Kontrollmöglichkeiten gibt. Julian ist in Rosens Augen so lange unsicher gewesen, bis er im Feldlager von Naïssus (Niš, im heutigen Serbien) auf dem Marsch gegen seinen zu keinem Kompromiss bereiten Vetter Station machte, wo ihn dann Boten aus dem Osten mit der Nachricht überraschten, Constantius sei gestorben, habe ihn aber vor seinem Tod noch zu seinem Nachfolger ernannt. Erst diese wunderbare Errettung durch des Widersachers Tod (im [Kranken-]Bett, nicht auf dem Schlachtfeld oder gar durch gedungenen Mörders Hand) habe ihm endgültig Gewissheit darüber verschafft, welche Götter anzubeten seien. Diese Sichtweise<sup>9</sup> scheint mir jedoch, offen gestanden, so unwahrscheinlich wie nur möglich zu sein. Zwar ist an Julians Schwanken bis nach „Naïssus“, im Spätherbst des Jahres 361, überhaupt nicht zu zweifeln. Doch betraf dies Schwanken wohl – was bei Rosen ständig verwechselt wird – die Erfolgsaussichten, ob er sich gegenüber der erdrückenden militärischen Überlegenheit des Constantius zu behaupten vermöchte und sich auch der Unterstützung durch die Eliten des Reichs sicher sein könne; und diese Unsicherheit war nur zu berechtigt! Sie betraf aber schwerlich seine religiöse Option. Diese muss vielmehr bereits erfolgt gewesen sein, längst bevor er sich in aller Öffentlichkeit vom Glauben der „Galiläer“ lossagte und sogleich nach Erringung der Alleinherrschaft und dem Einzug in die neue Reichshauptstadt Konstantinopel (11. Dez. 361) – in ei-

<sup>7</sup> ROSEN 1997, 129.

<sup>8</sup> So etwa das über die Jahwe-Verehrung Julians Gesagte: s. ROSEN 1997, 142 u.ö.; vgl. dagegen meinen Beitrag „Theologische Kontroversen innerhalb der römischen Reichskirche und ihre Widerspiegelung in der Christenpolemik Kaiser Julians“ (= RITTER 2020, 36f.) oder die Bemerkungen über sein Verhältnis zu den beiden Athener Studienkollegen von einst, Aëtios, dem Neuarianer, und dem nachmaligen kappadokischen Metropolitan Basilius von Caesarea (s. das Personenregister des Buches [ROSEN 2006] s. *nm.*; ferner den Aufsatz [ROSEN 1997], 136; vgl. dagegen meinen erwähnten Beitrag [RITTER 2020], 29f.).

<sup>9</sup> Vgl. dazu ROSEN 1997, 143–146, und Ders. 2006, 229–232; kritisch BRINGMANN 2004, 36; unentschieden, aber eher wohl zustimmend TANASEANU-DÖBLER 2008, 65.



nem Tempo, mit einer Energie und Konsequenz ohnegleichen – seine antichristliche Politik ins Werk setzte. Nur knapp 20 Monate sahen ihn an der Spitze des Römischen Reiches stehen, ehe den Zweiunddreißigjährigen auf dem Rückmarsch aus Persien (am 26. Juni 363) die tödliche Lanze traf. Diese nicht einmal zwei vollen Jahre mussten ihm genügen, um mit dem ihm wohlvertrauten Christentum, seinem Episkopat, seinen Theologen und ihren Querelen gründlich abzurechnen, ihre Bibelauslegung aus intimer Kenntnis einer vernichtenden Kritik zu unterziehen – und „daneben“ noch die organisatorischen und ideologischen Voraussetzungen für die Etablierung einer paganen Reichskirche zu schaffen. All das aber steht im völligen Einklang mit der eingangs erwähnten biographischen Notiz Julians im Schreiben an die Christen Alexandrias; ich wenigstens vermag keinen einzigen zwingenden Grund zu erkennen, an ihrer Richtigkeit zu zweifeln.

Julians Verachtung des Christentums als einer Afterreligion kommt gleich im ersten erhaltenen Satz der wichtigsten unter seinen einschlägigen Schriften, der freilich nur fragmentarisch erhaltenen, wohl auf drei Bücher berechneten Polemik *Gegen die Galiläer* (*Contra Galilaeos* [Κατὰ Γαλιλαίων]),<sup>10</sup> zu unmissverständlichem Ausdruck. Es heißt dort, dies „Truggebilde“ (σκευωρία) – gemeint ist wohl konkret die zweiteilige „Heilige Schrift“ dieser Arme-Leute-Religion vom Rande der Welt – sei „eine menschliche Erdichtung“, „aus Bosheit fabriziert“.<sup>11</sup> Sie enthalte „nichts Göttliches“, sondern nutze „den Teil der Seele, welcher Märchen<sup>12</sup>“ liebe und „kindisch und unvernünftig“ sei,<sup>13</sup> „zu ihrem Vorteil“, um „die

<sup>10</sup> Bereits der im Titel und dann durchgängig im Werk selbst gebrauchte Begriff „Galiläer“ für Christen soll diese als provinzielle Sekte abwerten.

<sup>11</sup> Dieser Vorwurf wird schon von seinen wichtigsten Vorgängern in der literarischen Bekämpfung des Christentums erhoben (so explizit gegen Jesus selbst von Kelsos bei Orig. *CCels.* II 1.4; Lact. *Div. inst.* V 3,1, aber auch gegen die Evangelisten gerichtet von Porphy. *CChr. fr.* 7 HARNACK = 86D. BECKER).

<sup>12</sup> Mit „Märchen“ wird hier μῦθος, weil gewiss abwertend gemeint, übersetzt. Julian ist an sich – in guter platonischer Tradition – nicht generell gegen die Erfindung von „Mythen“ eingestellt, sondern benutzt tradierte Mythen und konstruiert selbst Mythen, die sachgerecht, mit Mitteln der allegorischen Exegese, interpretiert werden müssen. Zu Julians Mythenverständnis vgl. BOUFFARTIGUE 1992, 428–436. 574–577 und F. THOME, *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) 35ff.

<sup>13</sup> Dass der untere Seelenteil kindlich sei, ist eine platonische Vorstellung (vgl. *Phaed.* 77e). Platon kennt eine Einteilung der Seele in einen rationalen und einen nicht-rationalen Seelenteil (z.B. *Gorg.* 493a3–7; *Tim.* 69c7f.; *Prot.* 309c), wobei dieser noch einmal in einen „muthaften“ und einen „begehrenden“ Teil untergliedert wird (*Rep.* IV 437b–441b), vgl. auch H. DÖRRIE / M. BALTES, *Der Platonismus in der Antike: Grundlagen, System, Entwicklung*, Bd. 6.1–2 (Stuttgart-Bad Cannstatt 2002), 104–122. 343–374 mit zahlreichen Belegen zur antiken platonischen Tradition.

Fabelei in Wahrheitsglauben zu überführen“.<sup>14</sup> Allein, Zeichen tiefster Verachtung lassen sich in seinem Schrifttum aus den letzten anderthalb Lebensjahren fast überall finden, z.B. in den *Caesares* (= *Symposium*), seiner Satire auf seine kaiserlichen Vorgänger, vor allem Konstantin und dessen Clan, in der Beschreibung, wie diese „netten Leute“ und „exemplarischen Christen“ ihre Zuflucht nahmen zu Jesus,<sup>15</sup> dem Julian (unter Verballhornung des „Heilandsrufes“ Mt 11,28–30) in den Mund legt: „Ob einer auch ein Verführer ist, ob ein Mörder, frevlerisch und verrufen, lasst ihn zu mir kommen ohne Furcht! Denn ich werde ihn, indem ich ihn mit diesem Wasser wasche, augenblicklich als rein dastehen lassen [...]“ (Ὅστις φθορεύς, ὅστις μαιφόνος, ὅστις ἐναγῆς καὶ βδελυρός, ἴτω θαρρῶν· ἀποφανῶ γὰρ αὐτὸν τουτῶι τῷ ὕδατι λούσας αὐτίκα καθαρὸν [...]), wobei er, trotz seiner phantastischen Bibelkenntnis, einen Moment lang unberücksichtigt ließ, dass Jesus, den Evangelien zufolge, nie getauft hat.

Blanker Hass schien sich zum Beispiel zu entladen, als Julian von dem brutalen Lynchmord an Bischof Georg von Kappadokien, Nachfolger des verbannten Athanasios, durch den alexandrinischen Mob erfuhr.<sup>16</sup> Zusammen mit seinem Halbbruder Gallus hatte er unter Georgs Aufsicht während seiner Verbannung nach *Macellum*, nahe Caesarea in Kappadokien, gestanden, eine offensichtlich traumatisierende Erfahrung. Auf der anderen Seite informiert uns derselbe Julian<sup>17</sup> darüber, dass Georg über eine reichhaltige Bibliothek verfügte, welche „Philosophen jeglicher Schulzugehörigkeit und zahlreiche Historiker [ὑπομνηματογράφοι] enthielt, und unter diesen zahllose Bücher aller Art mit galiläischen Verfassern“ (*Ep.* 106, 411C Bidez). Selbst Jahre später glaubte er noch sicher „zu wissen, welche Bücher Georg besaß, viele auf jeden Fall, wenn nicht alle; denn er lieh sie mir aus, als ich in Kappadokien weilte, und er erhielt sie zurück“ (*Ep.* 107, 378C Bidez). All das scheint in Vergessenheit geraten zu sein, als er die Nachrichten aus Alexandria erhielt, von denen die Rede war. Denn er tadelte natürlich, und zwar auf das Heftigste, den von den Alexandrinern begangenen „Rechtsbruch“ (παράνομια), gab aber gleichzeitig zu verstehen, dass Bischof Georg „weit Schlimmeres und eine noch brutalere Behandlung verdient hätte“!<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Iul. *CGal. fr.* 1 MASARACCHIA; Cyr. *Clul.* II 2, 88f. RIEDWEG: πλάσμα ἐστὶν ἀνθρώπων ὑπὸ κακουργίας συντεθέν· ἔχουσα μὲν οὐδὲν θεῖον, ἀποχρησαμένη δὲ τῷ φιλομύθῳ καὶ παιδαριώδει καὶ ἀνοήτῳ τῆς ψυχῆς μορίῳ, τὴν τερατολογίαν εἰς πίστιν ἤγαγεν ἀληθείας.

<sup>15</sup> Iul. *Caes.* 38, 336A–C.

<sup>16</sup> S. Iul. *Ep.* 60, 378C–380D BIDEZ.

<sup>17</sup> S. Iul. *Ep.* 107; 106 BIDEZ (= 37. 38 WEIS 1973).

<sup>18</sup> S. Iul. *Ep.* 60, 380A BIDEZ. Nach Amm. XXII 11,11 allerdings wäre Julian entschlossen gewesen, mit den härtesten Strafen auf diesen Mord zu reagieren, und nur auf Zureden enger Vertrauter veranlasst worden, es bei einem Edikt bewenden zu lassen und die Tat zu verurteilen. J. BIDEZ, *L'Empereur Julien. Oeuvres complètes*. Bd I,2, *Lettres et fragments* (Pa-

Warum diese Verachtung, dieser Hass? Beides wird innerhalb des Schrifttums Julians deutlich genug verknüpft mit dem – wahrlich nicht durch ihn verschuldeten! – Abbruch der Beziehungen zum Großteil seiner Verwandtschaft, den Gliedern der durch Constantius Chlorus, den Vater Konstantins I., begründeten Zweiten Flavischen Dynastie. Julian erhebt besonders bittere Klagen gegen seinen Vetter Constantius II., unter dem das Blutbad von Konstantinopel (337) angerichtet wurde, dem Julians Vater und acht Verwandte zum Opfer fielen; es machte ihn zur Vollwaise, nachdem er seine Mutter schon bald nach seiner Geburt verloren hatte. Aller Wahrscheinlichkeit nach fand dieses Blutbad auf Initiative des Vetters oder doch wenigstens mit dessen Billigung statt.<sup>19</sup> Als zusätzliche Motive für Julians antichristliche Einstellung und sein religionspolitisches Handeln wird man zum einen seine feste Überzeugung von der enormen kulturellen Überlegenheit der „Hellenen“ identifizieren können, verglichen mit den Juden und erst recht den „Galiläern“;<sup>20</sup> zum anderen seine ebenso feste Überzeugung von der politischen Gefährlichkeit des Christentums. Ein weiterer Machtgewinn der „Galiläer,“ „ein noch stärkerer Einfluss ihrer fatalen Mentalität, so scheint er es gesehen zu haben, würde ein unkalkulierbares Risiko für das Überleben einer toleranten, multi-ethnischen und multi-religiösen Gesellschaft mit sich bringen, wie sie seinem Verständnis nach für die römische Herrschaft ebenso kennzeichnend wie unverzichtbar war. Was man brauchte, war eine universale Gottheit für ein universales Reich, und nicht den christlichen Exklusivismus.“<sup>21</sup>

## 2. Julians Beziehung zu Helios

Nach *In Sol.* 1, 130B–D begann diese Beziehung bereits in Julians Kindheit. Der sich zu Beginn der Rede als „Gefolgsmann des Königs Helios“ (τοῦ

---

ris 1924) 44, vermutet sogar, der Brief sei von einem christlichen Berichtstatter redigiert worden. Was und wem man glauben soll, ist nicht leicht zu sagen; Ammian könnte ja Julian in einem besseren Licht haben erscheinen lassen wollen. Am besten, man zieht sich darauf zurück: *Non liquet!*

<sup>19</sup> Unsere Hauptquelle ist der „Werbebrief“ (vgl. SMITH 1995, 187) aus dem Jahre 361, gerichtet an Senat und Volk von Athen, in dem Julian seine Rebellion gegen Constantius zu rechtfertigen versuchte (*Ep. Ath.* 268A–287D BIDEZ; vgl. bes. 3, 270C–D; 271B–C). Der Vorwurf gegen Constantius II. ist indirekt wiederholt im sogenannten Mustermythos (in *CHer.* 22, 228B–C; 230A). Julian betrachtete Constantius als direkt verantwortlich für das Massaker von Konstantinopel, genau so wie dieser später (357) rücksichtslos genug war, Gallus, Julians älteren Halbbruder, hinrichten zu lassen ohne Gerichtsverfahren, unmittelbar nachdem er ihm den Caesarentitel aberkannt hatte.

<sup>20</sup> Vgl. nur den berühmten Rundbrief bezüglich der christlichen Lehrer, *Iul. Ep.* 61c BIDEZ (= 55 WEIS 1973).

<sup>21</sup> RITTER 2020, 20. Diese Überzeugung findet ihren Widerhall in seinem *Contra Galilaeos* ebenso wie in vielen seiner Reden und in einem Großteil seiner Korrespondenz; vgl. TANASEANU-DÖBLER 2008, 120f. 128–135; ELM 2012, 118–136.

βασιλέως ὀπαδὸς Ἡλίου) zu erkennen gibt, erinnert sich, wie er als Knabe tagsüber fasziniert zur Sonne aufgeschaut und des Nachts den sternklaren Himmel bestaunt und darüber seine Umgebung völlig vergessen habe. Musste ihn solch schwärmerisches Naturerleben auch nicht zwangsläufig dem Christenglauben entfremden,<sup>22</sup> so stellte es sich ihm doch in der Rückschau so dar, als sei er „schon in seinen frühen Lebensjahren unbewusst die ersten Schritte auf den Gott“ zugegangen, „der für ihn später die allumfassende höchste Macht des Universums wurde“.<sup>23</sup> Diesen Distanzierungsprozess werden, wie zu vermuten, die erwähnten, Angst auslösenden, Schicksalsschläge befördert haben, die ihn bereits sechsjährig zur Vollwaise machten und Wunden schlugen, welche wohl nie verheilten.

Einen mächtigen Auftrieb erhielt das alles, wie es scheint, als er, spätestens seit seinem Studium in Pergamon, mit dem Neuplatonismus jamblicheischer Prägung und über diesen mit der kaiserzeitlichen Solartheologie in Berührung kam, von der auch seine „Frömmigkeit“ zunehmend bestimmt gewesen zu sein scheint. Doch ist darüber an dieser Stelle, nach den Beiträgen von Franco Ferrari, Michael Schramm und Ilinca Tanseanu-Döbler, kein Wort mehr zu verlieren. Wohl aber sei wenigstens noch erwähnt, dass Julian, trotz seiner negativen Erfahrung mit Konstantin und dessen Sippe, spätestens seit seiner Ernennung zum Caesar durch Constantius II. (am 6. Nov. 355) und der gleichzeitigen Verhelichung mit dessen Schwester Helena, die Zugehörigkeit zur Dynastie der Flavier mehr und mehr auch als Privileg, ja ein Gottesgeschenk zu schätzen lernte, in der von Anfang an, mehr noch, schon seit den Tagen des Claudius II. Gothicus,

<sup>22</sup> Man denke nur an die Schöpfungspsalmen der Bibel: Ps. 8. 19. 33. 90. 104. 148.

<sup>23</sup> ROSEN 2006, 13. Nichts anderes als, was sich aus dem Beginn unserer Rede anführen ließ, lehrt auch der Mustermithos von *CHer.* (22, 227C–234C), vorgetragen vor einem größeren Kreis in Konstantinopel, darunter hohe Beamte und Offiziere, wohl nur drei Monate nach Julians Einzug in die Stadt. Es war in der Tat wie ein „Regierungsprogramm“, „eingebettet in eine Erzählung voll autobiographischer Anspielungen“ (ROSEN 2006, 57), wenn Julian diese Erzählung – „ob das ein Mythos ist oder aber eine wahre Geschichte, weiß ich nicht“ (εἶτε μῦθος εἶτε ἀληθής ἐστι λόγος οὐκ οἶδα [*CHer.* 23, 234C]) – mit folgendem Ausblick des Sonnengottes auf die Zukunft seines Schützlings und einer Verheißung für ihn enden ließ: „Verharrest du bei ihnen (*sc.* unseren Geboten), rücksichtsvoll gegenüber unseren *guten* Dienern und ein Schrecken für Schurken und von bösen Dämonen besessenen Menschen, so wirst du uns lieb und teuer sein. Du sollst aber wissen, dass dir eben um dieser Aufgabe willen ein Fleischesleib verliehen ward; wir wollen dir nämlich dein vorväterliches Haus, aus Achtung vor deinen Ahnen, wieder reinigen. Gedenke also, dass du eine unsterbliche, von uns stammende Seele besitzt und, wenn du uns folgst, ein Gott sein und mit uns zusammen unseren (himmlischen) Vater schauen wirst“ (Ἐμμένων γὰρ αὐταῖς ἡμῖν μὲν ἔση φίλος καὶ τίμιος, αἰδοῖος δὲ τοῖς ἀγαθοῖς ἡμῶν ὑπηρέταις, φοβερός δὲ ἀνθρώποις πονηροῖς καὶ κακοδαίμοσιν. Ἴσθι δὲ σεαυτῷ τὰ σαρκία δεδόσθαι λειτουργίας εἵνεκα ταυτησί· βουλόμεθα γὰρ σοι τὴν προγονικὴν οἰκίαν, αἰδοῖ τῶν προγόνων, ἀποκαθῆραι. Μέμνησο οὖν ὅτι τὴν ψυχὴν ἀθάνατον ἔχεις καὶ ἔκγονον ἡμετέραν, ἐπόμενός τε ἡμῖν ὅτι θεὸς ἔση καὶ τὸν ἡμέτερον ὄψει σὺν ἡμῖν πατέρα [ebd. 22, 234B–C]).

des Vaters von Constantius Chlorus, die Sonnenverehrung fest verankert war. Das ist ja gemeint, wenn Julian *In Sol.* 2 von dem Glück spricht, einem „Geschlecht“ anzugehören, dem zu seinen Lebzeiten die Weltherrschaft zugefallen ist und das bereits seit mehr als drei Generationen in ununterbrochener Folge (auch über die sog. „Konstantinische Wende“ hinweg<sup>24</sup>) „seinem Gott“ dient.<sup>25</sup> So erhielt denn auch bei Julian die „Heliolatrie“ eine ausgesprochen politische Note!

Kommen wir, ehe wir im nächsten Abschnitt fragen, wie sich das Christentum zur Herausbildung einer Solartheologie in der kaiserzeitlichen Antike verhielt oder gar darin einordnen lässt, noch einmal auf den zweiten (erhaltenen) Brief des Kaisers an die Bevölkerung Alexandrias, speziell die christliche (*Ep.* 111 Bidez), zurück. Denn darin kündigt sich bereits der Kontrast, die Alternative zwischen julianischer Heliolatrie und christlichem Glauben in aller Deutlichkeit an, wie sie unten (in Abschnitt 4) anhand des *Helios-Hymnos* näher zu entfalten ist. Es heißt in diesem Brief:

Es beschämt mich zutiefst, bei den Göttern, ihr Bürger Alexandrias, wenn auch nur einer von euch sich als Galiläer bekennt. Die Vorfahren der echten Hebräer (sc. der Juden) leisteten einst den Ägyptern Sklavendienste, jetzt aber nehmt ihr, Bürger Alexandrias, ihr Bezwinger der Ägypter – hat doch euer Gründer (sc. Alexander d. Gr.) Ägypten in seine Gewalt gebracht – freiwillig und im Widerspruch zu (euren) von den Vätern übernommenen („hellenischen“) Traditionen die Knechtschaft unter diejenigen auf euch, denen ihre eigenen (jüdischen) Traditionen nichts bedeuten.<sup>26</sup> ... Doch was haben die, welche diese neue Verkündigung<sup>27</sup> bei euch einführten, der Stadt an Nutzen eingebracht, das sagt mir einmal! ... Wie solltet ihr um die Segnungen nicht wissen, die ... Tag um Tag nicht nur wenigen Menschen, nicht nur einem einzelnen Volk, einer einzelnen Stadt, sondern der ganzen Welt insgesamt von den *sichtbaren* Göttern zuteil werden? Seid ihr allein unempfänglich für den strahlenden Glanz, der von der Sonne (dem göttlichen Helios) herabströmt? ... Und doch wagt ihr, keiner dieser (sichtbaren) Gottheiten Ehre zu erweisen, sondern bildet euch ein, Jesus, *den ihr weder gesehen habt noch eure Väter*, müsse der Logos Gottes sein (vgl. Joh 1,1–14)? Den dagegen, den von Ewigkeit her das gesamte Menschengeschlecht *vor Augen* hat, den es verehrt und dessen Wohlergehen darauf beruht, *dass* es ihn verehrt, den Großen Helios meine ich, (ihn), das lebendige, beseelte, vernunftbegabte, Gutes wirkende Abbild des nur geistig erfassbaren Vaters, <haltet ihr nicht für göttlich?><sup>28</sup>

<sup>24</sup> Das würde Julian freilich so nicht so gesagt haben. Er dachte vermutlich ausschließlich an die Nachkommenschaft des Constantius Chlorus aus der (legitimen) Ehe mit Theodora, die nach Konstantins Tod beinahe völlig durch die Soldateska (wohl mit Wissen und Billigung Constantius' II.) ausgelöscht worden wäre. Allein, so ist zu fragen, sollte er es im Ernst nicht besser gewusst haben? S. u. Abschnitt 3.

<sup>25</sup> Iul. *In Sol.* 2, 131B–C. Vgl. dazu ROSEN 2004; DÖRRIE 1974, 290–292.

<sup>26</sup> Vgl. zu dieser These vom doppelten Abfall der „Galiläer“: sie seien nicht nur von der paganen Tradition abgefallen, sondern auch nicht bei der jüdischen Überlieferung verblieben, haben sich vielmehr, unter Aufnahme der schlimmsten Ingredienzien aus beiden, ihre eigene Religion zurechtgezimmert, Iul. *CGal. fr.* 47–89 MASARACCHIA; Cyr. *Clul.* VI 25–X 42.

<sup>27</sup> Zum hier erneuerten Vorwurf der „Neuerung“ (gegenüber jüdischen und „hellenischen“ Lehren) s. Kyrills bündige Antwort (Cyr. *Clul.* VIII 6,7–10).

<sup>28</sup> Λίαν αισχύνομαι, νῆ τοὺς θεοὺς, ἄνδρες Ἀλεξανδρεῖς, εἴ τις ὅλως Ἀλεξανδρέων ὁμολογεῖ Γαλιλαῖος εἶναι, τῶν ὡς ἀληθῶς Ἑβραίων οἱ πατέρες Αἰγυπτίους ἐδούλευον

### 3. Das Verhältnis des Christentums zur antiken Heliolatrie

Martin Wallraff hat dieses Verhältnis in seiner im WS 1999/2000 von der Bonner evangelisch-theologischen Fakultät angenommenen Habilitationsschrift *CHRISTUS VERUS SOL* (veröffentlicht Münster 2001) erstmals gründlich untersucht. Er hat gezeigt, dass sich die Christen keineswegs leicht damit getan haben, sich mit der antiken Heliolatrie einigermaßen zu arrangieren. Ich stimme seiner Analyse weitgehend zu, soweit es um diesen – ambivalenten – Umgang des antiken Christentums mit der paganen Sonnenverehrung in seiner geschichtlichen Entwicklung geht. Bedenklich bin ich dagegen, was die Frage der christlichen Beeinflussung von Julians Helios-Theologie betrifft; darüber mehr in Abschnitt 4.

Es ist m.E. vollkommen zutreffend, wenn Wallraff, in einem ersten Abschnitt zur Ausleuchtung des Hintergrundes seiner Fragestellung (19–26), zu dem Ergebnis kommt, auch „in den Schriften der neutestamentlichen Zeit“ spiele genau so wie im älteren Schrifttum Israels „die Sonne als religiöse Bezugsgröße eine marginale Rolle“ (26). Selbst Stellen wie Ps 84,12, wo es zu einer regelrechten Identifikation YHWHs mit solaren Eigenschaften kommt („Gott der Herr *ist* Sonne und Schild“), und Mal 3,20 („Sonne der Gerechtigkeit“), das im Christentum, namentlich dem neuzeitlichen, die größte Wirkung erzielen sollte, machen, wie gezeigt und belegt wird (20f.), keine Ausnahme. Ergebe sich eine Änderung und komme es „in der Folgezeit zu einer vertieften Auseinandersetzung mit dem Thema“, wie es tatsächlich auch geschieht, so könnten „die Wurzeln“ unmöglich „in der biblischen Tradition“ liegen. – Worin aber dann?

Die Antwort wird in einem zweiten Abschnitt (27–41 [„Die Sonne in der paganen Kultur des Mittelmeerraums“]) gesucht und gefunden. Besprochen wird die Rolle der Sonne in den archaischen Kulturen, der Naturphilosophie und Astrologie der Griechen, in den Mysterienreligionen, der Politik oder genauer: der politischen Theorie der Griechen und Römer, im Neuplatonismus, in der Magie, mündend in die Frage, ob es sich „bei all diesen unterschiedlichen Bereichen um ein einheitliches Phänomen“ han-

---

πάλαι, νυνὶ δὲ ὑμεῖς, ... Αἰγυπτίων κρατήσαντες (ἐκράτησε γὰρ ὁ κτίστης ὑμῶν τῆς Αἰγύπτου) τοῖς καταλιγωρηκόσι τῶν πατρῶων δογμάτων δουλείαν ἐθελούσιον ἄντικρυς τῶν παλαιῶν θεσμῶν ὑφίστασθε ... ἀλλ' οὖν οἱ νῦν εἰσαγαγόντες ὑμῖν τὸ καινὸν τοῦτο κήρυγμα τίνος αἰτίοι γεγονάσιν ἀγαθοῦ τῇ πόλει, φράσατέ μοι. ... τὰ ... κοινῇ καθ' ἡμέραν οὐκ ἀνθρώποις ὀλίγοις οὐδὲ ἐνὶ γένει οὐδὲ μᾶ πόλει, παντὶ δὲ ὁμοῦ τῷ κόσμῳ παρὰ τῶν ἐπιφανῶν θεῶν διδόμενα πῶς ὑμεῖς οὐκ ἴστε; Μόνοι τῆς ἐξ Ἡλίου κατιούσης αὐγῆς ἀναισθήτως ἔχετε; ... Καὶ τούτων μὲν τῶν θεῶν οὐδένα προσκυνεῖν τολμάτε, ὃν δὲ οὔτε ὑμεῖς οὔτε οἱ πατέρες ὑμῶν ἐωράκασιν Ἰησοῦν, οἴεσθε χρῆναι θεὸν λόγον ὑπάρχειν; ὅνδε ἐξ αἰῶνος ἅπαν ὄρα τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ βλέπει καὶ σέβεται καὶ σεβόμενον εὖ πρᾶττει, τὸν μέγαν Ἥλιον λέγω, τὸ ζῶν ἄγαλμα καὶ ἔμψυχον καὶ ἔννονον καὶ ἀγαθοεργὸν τοῦ νοητοῦ πατρὸς <οὐ νομίζετε θεὸν εἶναι>; (Iul. Ep. 111, 434B–D Bidez).

dele (37). Klar sei daher in jedem Fall, dass es sich lohne, „genauer zu untersuchen, wie und an welchen Stellen es zur Auseinandersetzung zwischen Sonnenverehrung und Christentum kam“ (39).

Dem ist der Hauptteil der Arbeit (41–195), gegliedert in sieben Arbeitsschritte oder Kapitel, gewidmet: 1. „Die Sonne und die theologische Rede von Christus“ (41–59), 2. „Die Sonne als Grund der christlichen Gebetsosung“ (60–88); 3. „Die Sonne und der christliche Sonn-Tag“ (89–109); 4. „Die Sonne als Interpretament des Osterfestes“ (110–125); 5. „Die Sonne und das christliche Staatsdenken“ (126–143); 6. „Die Sonne in der christlichen Kunst“ (144–173); 7. „Die Sonne und das Weihnachtsfest“ (174–195).

Für unser Thema ist als wichtigstes Ergebnis festzuhalten,<sup>29</sup> dass die „Sonne“ als Gegenstand des Nachdenkens erst gegen Ende des 2. Jahrhunderts „dem Christentum gewissermaßen in den Schoß“ fiel. Das vermag der Autor besonders an zwei Beispielen zu zeigen: Einmal stellten nun die Christen mit Erstaunen fest, dass ihr „Herrentag“ (Apg 1,10; *Did.* 14,1; *Ign. Magn.* 9,10) oder „achter Tag“, zum Gedenken der Auferstehung Jesu (*Barn.* 15,9; vgl. *Plinius, Ep.* X 96), in der sich ausbildenden Planetenwoche auf den Tag der Sonne fiel und darum „Sonntag“ genannt zu werden begann (*Justin, 1. Apol.* 67,3–7). Zum anderen bemerkten sie, dass sie „für Sonnenanbeter gehalten wurden, nur weil sie sich seit alters“ – als Übernahme einer Konvention aus dem Judentum – „zum Gebet nach Osten wandten“. „Es galt nun, eine angemessene Deutung zu finden. Bei dieser Aufgabe erwies es sich als hilfreich, dass im Zuge der Vermittlung christlichen Gedankenguts mit der paganen Umwelt schon bald nach Abschluss des neutestamentlichen Kanons ein steigendes Interesse an solarer Metaphorik vor allem in ‚trinitätstheologisch-christologischen‘ Zusammenhängen festzustellen ist – eher tastend und sporadisch bei Ignatios von Antiochia und den Apologeten, etwas mutiger und regelmäßiger bei Klemens von Alexandria. Origenes kommt das Verdienst zu, diese Elemente zu einer regelrechten Sol-Christologie verdichtet und ihr auch im innerchristlichen Diskurs einen eigenen Stand verschafft zu haben. Die ‚Sonne der Gerechtigkeit‘ nach Mal 3,20 wurde dabei regelrecht zum christologischen Titel.“<sup>30</sup>

Der Umgang mit dem „Sonn-Tag“ blieb für antike Christen deshalb schwierig, weil der Name nicht von den Planetennamen der übrigen Wochentage zu lösen war; damit aber drohte in der Konsequenz dem Polytheismus und der Astrologie Einlass gewährt zu sein. Auf der anderen Seite war eine grundsätzliche Ablehnung schon deshalb kaum möglich, weil der „Sonntag“ bis zum Beginn des 4. Jahrhunderts nachweislich auch unter Christen weit verbreitet war. Zudem war er nun durch den Sonntagserlass Konstantins (3. März 321) auch öffentlich-rechtlich sanktioniert. In diesem

<sup>29</sup> Vgl. WALLRAFF 2001, 198–202.

<sup>30</sup> Ebd., 198.

Gesetz (*Cod. Iust.* III 12,2) wurde „allen Richtern, Stadtleuten und Handwerkern, welches Gewerbe sie auch immer ausüben mögen“, untersagt, „am verehrungswürdigen Tag der Sonne“ (*venerabilis dies solis*) ihrer Arbeit nachzugehen, während sich „die Landleute frei und ungehindert der Bestellung ihrer Felder“ widmen dürften, „damit nicht die ihnen durch Vorsorge des Himmels gebotene Gelegenheit mit dem (für Ernte und Weinlese) günstigsten Augenblick (ungenutzt)“ verstreiche. Genau vier Monate später wurde per Gesetz (*Cod. Theod.* II 8,1 [3.7.321]) die Sonntagsruhe auch bei Gericht insoweit eingeschränkt, als „an jenem Tage“ durchaus geschehen dürfe, „was (Gott) besonders erwünscht“ sei (*quae sunt maxime votiva*). Darum solle „allen erlaubt sein, an diesem Festtag (ihre Sklaven) freizulassen und loszugeben (oder: ihre Söhne für mündig zu erklären und ihre Sklaven freizulassen [*ideo emancipandi et manumittendi ... cuncti licentiam habeant*]); auch“ solle „es unverwehrt sein, darüber ein Protokoll aufzusetzen“.<sup>31</sup>

Diese gesetzgeberischen Maßnahmen sind, so weiterhin Martin Wallraff, „als Teil des Versuchs zu verstehen, durch Aufnahme wichtiger Strömungen einen neuen religiösen Konsens in der Gesellschaft“ herzustellen, ein Anliegen, welches bereits unter Konstantins Vorgängern, namentlich Aurelian dazu geführt hatte, dass der Sonnenkult ins Blickfeld römischer Religionspolitik rückte. Es kam unter Konstantin sogar zu verstärkter „Aufnahme solarer Elemente in der imperialen Propaganda“. Aus Sicht des Kaisers bot der Sonnenkult den „Vorteil einer hohen Integrationsfähigkeit sowohl verschiedener religiöser Traditionen als auch eines breiten Spektrums sozialer Schichten. Vor allem war damit die Chance zu einem ‚weichen‘ Übergang vom Polytheismus zum Monotheismus verbunden, also die Möglichkeit, eine neue oberste Gottheit zu etablieren, in die sich eine Vielzahl von älteren Vorstellungen integrieren ließen“. Neu war, dass jetzt, anders als unter Aurelian, auch daran gedacht war, „das Christentum in diesen neuen Konsens einzubeziehen“.<sup>32</sup>

Noch ein Letztes ist für uns im Blick auf Julian wichtig, dessen Helios-Rede bekanntlich (von Martin Persson Nilsson,<sup>33</sup> gebilligt von Martin Wall-

<sup>31</sup> Die Schwierigkeit für die kirchliche Verkündigung spiegelt sich bis heute darin wider, dass „die meisten westeuropäischen Sprachen die Planetennamen beibehalten haben. Lediglich für den Sonntag gelang es der kirchlichen Predigt, die christliche Benennung ‚Herrentag‘ durchzusetzen – zumindest in den Nachfolgesprachen des Lateinischen“ (WALLRAFF 2001, 199).

<sup>32</sup> WALLRAFF 2001, 199. Diese Sicht vertritt der Verfasser auch in seiner späteren Veröffentlichung: WALLRAFF 2013 (vgl. dazu meine Rezension in: *Theologische Literaturzeitung* 139 [2014] 213–215 sowie den Beitrag: A. M. RITTER, „Konstantin – Theodosius – Justinian. Anmerkungen zum Bild dreier spätantiker Kaiser in der Darstellung Herrmann Doerries“, in: U. HEIL / J. ULRICH [Hg.], *Kirche und Kaiser in Antike und Spätantike. Festschrift für Hanns Christof Brennecke zum 70. Geburtstag*. AKG 136 [Berlin 2017] 204–224).

<sup>33</sup> NILSSON 1974, 455.



raff<sup>34</sup>) als eine „Weihnachtspredigt“ bezeichnet wurde. Zu „Weihnachten“ kommt Wallraff zu dem Schluss, das Fest sei „vergleichsweise jung“ und „von Anfang an von der Konkurrenz zu paganer Sonnenverehrung geprägt“. Wörtlich heißt es: „Der 25. Dezember ist als Geburtstag sowohl Christi als auch des Sol Invictus gefeiert worden, doch ist dabei zu beachten, dass das Fest auch im paganen Bereich jung ist. Zwar knüpft der Termin an die Wintersonnenwende nach römischer Kalendertradition an, doch ist ein Sonnenfest an diesem Tag nicht vor dem vierten Jahrhundert sicher belegt, ja, die ältesten Belege für das christliche Weihnachtsfest gehen denen für den *natalis invicti* um mindestens zwei Jahrzehnte voraus. Ob das Fest unter Konstantin oder schon unter Aurelian entstanden ist bzw. offiziell eingeführt wurde, lässt sich nicht mehr mit Sicherheit klären. Entscheidend ist aber, dass die Abhängigkeitsverhältnisse keineswegs eindeutig vom Heidentum zum Christentum laufen. Vielmehr ist anzunehmen, dass es sich von Anfang an um Parallelerscheinungen handelte ...“<sup>35</sup>

#### 4. Julians Helios-Theologie in Auseinandersetzung mit dem Christentum (nach dem *Helios-Hymnos*)

In diesem Schlussabschnitt seien zunächst sämtliche in der Literatur bisher genannten Anhaltspunkte für ein „Christentum ohne Christus“ als Inhalt des *Helios-Hymnos*<sup>36</sup> besprochen, welche beweisen sollen, dass der „Apostat“ seine christliche Prägung doch nicht völlig hat verleugnen können.

##### 4.1. Asklepios vs. Christus

Am ehesten kommen ganz gewiss die – einem wichtigen Fragment aus der Christenpolemik *Contra Galilaeos* (Iul. *CGal.* fr. 46 Masaracchia; Cyr. *CIul.* VI 22 [442,15–25 Kinzig / Brüggemann]) inhaltlich nahekommenden – Aussagen über Asklepios (*In Sol.* 22, 144B; 23, 144C; 39, 153B) in Betracht. Ich zitiere zunächst dieses Fragment aus *CGal.*:

Um ein Haar hätte ich die größte Gabe des Helios und des Zeus vergessen; mit Recht aber habe ich sie aufgehoben für den Schluss. Denn sie gehört nicht allein uns (*sc.* den

<sup>34</sup> WALLRAFF 2001, 36.

<sup>35</sup> WALLRAFF 2001, 201. Ähnlich heißt es bei S. K. ROLL, „Weihnachten / Weihnachtsfest / Weihnachtspredigt I“, *TRE* 35 (2003) [453–468] 457: „Das zentrale Problem liegt darin, dass auch starke Übereinstimmungen nicht schon ursächliche Abhängigkeit beweisen und es bislang keine alten Quellen gibt, die unzweifelhaft eine bewusste Ersetzung des Geburtstages des Sonnengottes durch das Weihnachtsfest belegen können“; zur Ersterwähnung der Geburt Christi am 25. Dez. (336 bzw. 354) s. ebd., 453f.

<sup>36</sup> So mehrfach WALLRAFF 2001 (14. 140).

Römern), sondern ist, wie ich glaube, gemeinsamer Besitz mit den Griechen (Hellenen), unseren Verwandten.<sup>37</sup> Zeus nämlich hat, in der (nur) geistig erfassbaren Sphäre,<sup>38</sup> aus sich selbst heraus Asklepios gezeugt, während er ihn auf Erden in Erscheinung treten ließ durch Vermittlung des mit dem Leben identischen, Leben spendenden Helios.<sup>39</sup> Jener (Asklepios) trat hervor aus dem Himmel und offenbarte sich auf Erden in einer einzigen Erscheinungsweise,<sup>40</sup> in Menschengestalt, in der Nähe von Epidauros; indem er sich von dort aus vervielfältigte, reichte er auf seinen Wanderungen über die ganze Erde hin seine hilfreiche Hand. Er kam nach Pergamon, nach Ionien, darauf nach Tarent; später ging er nach Rom. Er fuhr nach Kos und von dort aus nach Aigai. So ist er denn an allen Orten des Landes wie des Meeres anzutreffen.<sup>41</sup> Er sucht nicht jeden Einzelnen von uns auf und stellt dennoch Seelen, die sich in üblem Zustand befinden, sowie die von Krankheit gezeichneten Körper wieder her.<sup>42, 43</sup>

Zu diesem Fragment hier nur so viel: Es bildet den Abschluss einer größeren Gruppe von Fragmenten (*fr.* 4–46 = *Cyr. Clul.* II 11–VI 22), in denen es, wie in *fr.* 3 vom Autor angekündigt, allesamt darum geht, „die Äußerungen der Hellenen und der Hebräer über das Göttliche zu vergleichen“, d.h. kontrastierend einander gegenüberzustellen.<sup>44</sup> So erklärt sich der An-

<sup>37</sup> Eine Anspielung wohl auf die durch Livius und Vergil propagierte Abstammung der Römer von Aeneas (wie *In Sol.* 39, 152D–153A; 40, 154A2–5).

<sup>38</sup> Julian will an *dieser* Stelle, mit dem Verweis auf den intelligiblen Bereich im Unterschied zu dem des Sicht- und Sagbaren, wohl zum Ausdruck bringen, dass ihm natürlich bekannt ist, der Mythos nenne Apollon und Koronis als Eltern des Asklepios. Doch in einer vertiefenden, geistigen Sicht ist für ihn der Göttervater Zeus selbst wie Urheber des Apollon, so auch des Asklepios. Für dessen irdisches Erscheinen und Wirken bediene sich dagegen Zeus der Vermittlung durch den Sonnengott Helios, ohne den es (mittels seines Abbildes, der sichtbaren Sonne) kein Wachstum auf Erden gibt; vgl. u.a. zu Julians Weltbild TANASEANU-DÖBLER 2008, 128–135.

<sup>39</sup> Wörtlich: „des Lebens des lebenspendenden (zeugungsfähigen) Helios“. Damit ist zugleich die Anschauung abgewehrt, die Sonne sei nichts anderes als eine glühende Steinmasse (vgl. *Cyr. Clul.* VI 9,5f.).

<sup>40</sup> Nämlich, unerachtet seiner himmlischen Herkunft, einzig „in Menschengestalt“ (vgl. *Phil* 2,7!).

<sup>41</sup> *Sc.* auf dem Festland wie den Inseln.

<sup>42</sup> Will heißen: Asklepios betätigt sich nicht als ein persönlicher Schutzgott von Einzelnen, sondern als universeller Heilsbringer, dank seiner Herkunft von Zeus mittels des Helios.

<sup>43</sup> Ἐλαθέ με μικροῦ τὸ μέγιστον τῶν Ἡλίου καὶ Διὸς δώρων. Εἰκότως δὲ αὐτὸ ἐφύλαξα ἐν τῷ τέλει. Καὶ γὰρ οὐκ ἰδίον ἐστὶν ἡμῶν μόνον, ἀλλ', οἶμαι, κοινὸν πρὸς Ἕλληνας, τοὺς ἡμετέρους συγγενεῖς. Ὁ γὰρ <του> Ζεὺς ἐν μὲν τοῖς νοητοῖς ἐξ ἑαυτοῦ τὸν Ἀσκληπιὸν ἐγέννησεν, εἰς δὲ τὴν γῆν διὰ τῆς Ἡλίου γονίμου ζωῆς ἐξέφηνεν. Οὗτος ἐπὶ γῆς ἐξ οὐρανοῦ ποιησάμενος <τὴν> προόδον ἐνοειδῶς μὲν ἐν ἀνθρώπου μορφῇ περὶ τὴν Ἐπίδαυρον <ἀν>εφάνη, πληθυνόμενος δὲ ἐντεῦθεν ταῖς περιόδοις ἐπὶ πᾶσαν ὥρεξε τὴν γῆν τὴν σωτήριον ἑαυτοῦ δεξιάν. Ἦλθεν εἰς Πέργαμον, εἰς Ἰωνίαν, εἰς Τάραντα μετὰ ταῦθ', ὕστερον ἦλθεν εἰς τὴν Ῥώμην. Ὦχετο εἰς Κῶ, ἐνθένδε εἰς Αἰγίαν. Εἶτα πανταχοῦ γῆς ἐστὶ καὶ θαλάσσης. Οὐ καθ' ἕκαστον ἡμῶν ἐπιφοιτᾷ καὶ ὁμῶς ἐπανορθοῦται ψυχὰς πλημμελῶς διακειμένας καὶ τὰ σώματα ἀσθενῶς ἔχοντα.

<sup>44</sup> *Iul. CGal. fr.* 3 MASARACCHIA (= *Cyr. Clul.* II 9,1–7); s. dazu Christoph Riedwegs Übersicht über den Aufbau von *Iul. CGal.* innerhalb der „Allgemeine(n) Einleitung“ in die kritische Edition von Kyrills Auseinandersetzung mit diesem Werk (GCS NF 20 [Berlin / Boston 2016], [XI–CLXXXVI] XCIV).

fang des Fragments. Dass der folgende Abriss der Geschichte vom Erdenwirken des dem Himmel entstammenden Asklepios deutlich „christliche“ Züge trägt (und von Ferne an den Christushymnus von Phil 2,5–11 erinnert), dass m.a.W. Asklepios bei Julian „als Gegenfigur zu Christus konzipiert“ ist,<sup>45</sup> hat bereits Kyrill bemerkt. Deshalb ist er in seiner Erwiderung auf dieses Julianfragment, nach dem Erstzitat in Buch 6, noch einmal in den beiden Schlusskapiteln von Buch 8 zurückgekommen. Er führt es hier erneut, fast vollständig, im Wortlaut an. Denn, so seine nachgelieferte Begründung: „darf es Julian erlaubt sein, Märchen zu erzählen, wie er will, und zwar ohne Tadel dafür einzustecken, ... ? Zum Vorwand für seine Geschwätzigkeit dient ihm das außerordentliche, wahrhaft heilige Geheimnis, das geweissagt wurde durch das Gesetz und die heiligen Propheten und zur Erfüllung gelangte, *als der Eingeborene Mensch wurde.*“<sup>46</sup>

Ich kann Michael Schramm nur zustimmen, wenn er in seinem Begleitessay zu diesem Band, im Blick auf dieses Julianfragment, die antichristliche Zuspitzung der Asklepios-Rühmung durch Julian an dessen Aussage festmacht, Asklepios sei „in einziger Weise in Menschengestalt“ auf Erden erschienen.<sup>47</sup> Ich füge hinzu: auch darin ist wahrscheinlich eine antichristliche Spitze zu sehen, dass der Polemiker sich gar nicht genug tun kann hervorzuheben, Asklepios habe „auf seinen Wanderungen über die ganze Erde hin seine hilfreiche Hand“ gereicht und sei so „an allen Orten des Landes wie des Meeres anzutreffen“, auf dem Festland wie auf den Inseln. Als intimer Kenner der Bibel wird ihm bewusst gewesen sein, dass dieses Bild in starker Spannung zu dem stehe, welches die Evangelien vom Erdenwirken des Nazareners zeichnen, wonach sich dessen Predigen und „Heilen“ (im umfassenden Sinne) auf den Umkreis des galiläischen Meeres (oder Sees Genezareth) konzentrierte und sogar noch die (hellenisierten) Städte der Dekapolis aussparte; wusste sich der matthäische Jesus doch „nur gesandt zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (Mt 15,24; vgl. 10,6).<sup>48</sup> Allerdings war der Kult des griechischen Heilgottes Asklepios zwar schon seit Jahrhunderten in der ganzen griechischen Welt zu großer Bedeutung gelangt und hatte seit 293 v. Chr. auch in Rom Eingang gefunden – Epidau-

<sup>45</sup> TANASEANU-DÖBLER 2008, 133.

<sup>46</sup> Cyr. *Clul.* VIII 51: Ἄρ' οὖν ἐξέσται μὲν Ἰουλιανῶ μυθοπλαστεῖν ἃ βούλεται ..., ἀθροστομίας δὲ ποιεῖσθαι πρόφασιν τὸ οὕτως ἐξαίρετον καὶ σεπτὸν ἀληθῶς μυστήριον, ὃ προεῖρηται μὲν διὰ τε τοῦ νόμου καὶ προφητῶν ἀγίων, ἤχθη γε μὴν εἰς πέρας ἐνανθρωπήσαντος τοῦ μονογενοῦς;

<sup>47</sup> S. 164 in diesem Band.

<sup>48</sup> Dass daraus jedoch keine falschen Schlüsse zu ziehen sind, hat jüngst die Untersuchung von C. ZIETHE, *Auf seinen Namen werden die Völker hoffen: die matthäische Rezeption der Schriften Israels zur Begründung des universalen Heils*. BZNW 233 (Berlin / Boston 2018) gezeigt.

ros war das alle anderen Kultstätten überragende Zentrum.<sup>49</sup> Seit der Mitte des 3. nachchristlichen Jahrhunderts aber hatte er „einen Niedergang erfahren“: „der Tempel in Pergamon“ – ausgerechnet der Stadt, in der Julian ja studiert hatte und die er bestens kannte! – „wurde nach einem Erdbeben nicht wieder errichtet, derjenige in Aigai unter Konstantin niedergehauen“. <sup>50</sup> Kein Wunder deshalb, dass sich Kyrill in seiner Erwiderung nicht sonderlich beeindruckt zeigte von der Wucht des Julianischen Arguments. Spöttisch erwiderte er: „Julian lügt, wenn er sagt, Asklepios sei dem Himmel entstiegen und strecke seine heilbringende Hand über die ganze Erde aus; (das) werden, auch wenn keiner von uns (Christen) das sagen würde, die Tatsachen selbst vernehmlich kundtun. Denn wo sind seine Taten? Welcher Erinnerung wird er für würdig erachtet? Er wird von den Zöglingen der Ärzte(schulen) als ihr Stammvater bezeichnet, weil er sich in der Tat in dieser Kunst (τέχνη) hervorgetan hat ...“; er zeichnete sich also als tüchtiger Arzt aus, einer unter vielen.<sup>51</sup>

Nun zu den Asklepioszeugnissen des *Helios-Hymnos* selbst. Sie bleiben nicht hinter der Rühmung des *Contra Galilaeos*-Fragmentes zurück, sondern steigern sie sogar noch, indem sie Asklepios nicht nur für die Heilung von seelischen und leiblichen Gebrechen der Menschen verantwortlich sein lassen, sondern ihn sogar als σωτήρ τῶν ὅλων, als „Retter“ oder „Heiland des Alls“ prädicieren;<sup>52</sup> was das bedeutet, wird allerdings nicht näher expliziert, weder hier noch an anderer Stelle. Denn was unmittelbar auf das Zitat folgt, betrifft eher Helios selbst als sein „Erzeugnis“ Asklepios. Gleichwohl gebe ich Michael Schramm recht, wenn er zur Aussage Julians, dieser sei von Helios als σωτήρ τῶν ὅλων erzeugt worden, bemerkt, das kennzeichne „ihn klar als paganes Gegenmodell zu Christus“.<sup>53</sup> In seinem Begleitessay schließt er sich ferner der Beobachtung Bouffartigues u.a. an, Julian greife mit der in Rede stehenden Prädikation eine ältere Tradition auf,<sup>54</sup> in der Asklepios, Dionysos und Herakles als die drei großen Erlöserfiguren der paganen Tradition, parallel zu Christus, erscheinen, wobei „Julian großen Wert darauf“ lege, „dass diese im Gegensatz zu Christus keine ‚Passion‘ erleiden (im Fall des Asklepios z.B. dadurch, dass er ihn immer schon mit seinem Vater koexistieren“ lasse).<sup>55</sup> Das ist sicher richtig, ich ergänze lediglich: auch die christliche Tradition schon der Zeit Julians,

<sup>49</sup> Dazu sind noch immer mit Nutzen zu lesen K. KERÉNYI, *Der göttliche Arzt: Studien über Asklepios und seine Kultstätten* (Darmstadt 1956) und J. W. RIETHMÜLLER, *Asklepios: Heiligtümer und Kulte*, 2 Bde. (Heidelberg 2005).

<sup>50</sup> STÖCKLIN-KALDEWEY 2014, 251, Anm. 323, mit weiteren Literaturhinweisen.

<sup>51</sup> Cyr. *Clul.* VIII 51,1–5 (601 KINZIG / BRÜGGEMANN).

<sup>52</sup> *In Sol.* 39, 153B.

<sup>53</sup> So in Anm. 171 zu seiner Übersetzung von *In Sol.*

<sup>54</sup> Nachweisbar u.a. bei Iust. 1. *Apol.* 21,2; Orig. *CCels.* III 22–33; vgl. BOUFFARTIGUE 1992, 649; DE VITA 2011, 197f.

<sup>55</sup> S.o. S. 164; vgl. BOUFFARTIGUE, ebd.

jedenfalls die durch die ihm verhassten Theologen Diodor von Tarsos und Athanasios repräsentierte,<sup>56</sup> ließ den Σωτήρ „immer schon mit seinem Vater koexistieren;“ allerdings erst Jahrzehnte nach Julians Tod fand sie in der (voll) ausgearbeiteten „Zwei-Naturen“-Lehre eine Möglichkeit, das Skandalon des schmachvollen Kreuzestodes Jesu zu überwinden, einer Lehre, mit der sich auch Kyrill am Ende zu arrangieren verstand, ohne sie sich allerdings zueigen zu machen.<sup>57</sup>

Eine letzte, keineswegs unwichtige Bemerkung in diesem Zusammenhang: Michael Schramm hat schließlich, auch darin ist ihm wohl recht zu geben, darauf hingewiesen, dass der „philosophische Grundgedanke der kosmologischen Verbindung von Asklepios und Helios“ bereits „bei Jamblich“ zu finden sei, „wonach Asklepios ‚in Helios‘ (ἐν Ἡλίῳ)“ in reiner Daseinsform bestehe (altertümlicher ausgedrückt: in ihm „wese“), „von ihm aus in den Bereich des Werdens ‚hervorgegangen‘ (προϊέναι) ...“, damit wie am Himmel, so auch das Werden vermittelt einer sekundären Teilhabe durch diese Gottheit zusammengehalten werde (συνέχηται)“, indem sie sich „von ihr mit Gleichmaß und guter Mischung (συμμετρίας καὶ εὐκράσιος)“ anfüllen lasse.<sup>58</sup> Die „antichristliche Zuspitzung“ des Gedankens allerdings sei Julians Werk!<sup>59</sup>

#### 4.2. Die Lichtvision des jugendlichen Julian – ein zweites „Damaskus“?

Der schon erwähnte französische Gräzist und Julianspezialist Jean Bouffartigue fand – außer etwa der Darstellung des Heraklesmythos in *CHer.*, zumal der γένεσις des Heros,<sup>60</sup> worauf ich aber nicht einzugehen gedenke – den Anfang der Rede auf den König Helios (*In Sol.* 1, 130D–131B) angefüllt mit biblischen Reminiszenzen. Julian spreche dort von seiner eigenen Konversion in einer Weise, die stark an den Bericht der Apostelgeschichte über das „Damaskuserlebnis“ des Apostels Paulus (Apg 9,3; 22,6) erinnere.<sup>61</sup> Wohl alle, die sich seit 1992, dem Erscheinungsjahr von Bouffartigues unentbehrlicher Monographie, zu Julian literarisch äußerten, haben die betreffende Passage darin mit Sicherheit gelesen. Doch es scheint niemanden zu geben, den der große Gelehrte in diesem Punkt, was die Deutung von Julians Lichtvision zu Beginn seines bewussten Lebens anlangt, überzeugt hätte. Denn ganz allgemein wird der Hinweis mit Schweigen übergangen.

<sup>56</sup> Vgl. RITTER 2020, 26–29. 32–34.

<sup>57</sup> Vgl. zu seiner eindrucksvollen Kreuzestheologie die Dissertation von S. SCHURIG, *Die Theologie des Kreuzes beim frühen Cyrill von Alexandria. Dargestellt an seiner Schrift „De adoratione et cultu in spiritu et veritate“*. STAC 29 (Tübingen 2005).

<sup>58</sup> Iambl. *In Tim. fr.* 19,5–9 DILLON.

<sup>59</sup> Michael Schramm, Anm. 171 zur Übersetzung und S. 164.

<sup>60</sup> *CHer.* 14, 219C–220A.

<sup>61</sup> Vgl. dazu BOUFFARTIGUE 1992, 166–170.

Auch ich kann nicht finden, was das von Julian aus seiner frühesten Jugend Erinnernte mit Paulus und dessen Bekehrung in der ihm sicherlich bekannten Darstellung der Apostelgeschichte zu tun hätte. Es gibt weder sprachlich auffällige Übereinstimmungen, noch passen die Inhalte zueinander. – Ganz anders steht es anscheinend mit dem Gedanken der

### 4.3. „Mittlerschaft“ (μεσότης)

Der Gedanke der „Vermittlung“ (zwischen „oben“ und „unten“, der Welt des „Einen“ und des „Vielen“, dem Bereich des „Intelligiblen“ und des „Sensiblen“, Gott und Mensch) spielt nämlich bei Julian, gerade auch in unserer Rede, ähnlich wie im christlichen Denken schon seit neutestamentlicher Zeit<sup>62</sup> eine so gewichtige Rolle, dass mit dieser christlichen Tradition vertraute Leserinnen und Leser geneigt sind, darin sofort auf eine „christliche Beeinflussung“<sup>63</sup> zu schließen, sobald sie erstmals dem entsprechenden Begriffsfeld im Vokabular Julians begegnen. So geschah es auch, als wir vor wenigen Semestern im Heidelberger „Kirchenväterkolloquium“ die *Rede auf König Helios* lasen und besprachen, bis ich, kräftig unterstützt durch einen kundigen Schüler der Gräzistin Irmgard Männlein-Robert (Tübingen) und des Philosophen Jens Halfwassen (Heidelberg), Dr. Gheorghe Pașcalău,<sup>64</sup> zur Vorsicht mahnte. Man muss sich nur klar machen, wie tief der Gedanke der „Vermittlung“ (μεσιτεία), der „Positionierung inmitten von“ (μεσότης) usw. im griechisch-philosophischen Denken gleichsam von Urzeiten her verankert ist und welche wesentliche Rolle er gerade in der neuplatonischen Philosophie, zumal der jamblich-eischen Prägung<sup>65</sup> spielt, ganz davon abgesehen, dass sich das christliche und das pagan-philosophische „Mittler“-Bild inhaltlich kaum zur Deckung bringen lassen dürften. Ich finde es daher völlig richtig, dass Micha-

<sup>62</sup> Vgl. nur Gal 3,19; 1Tim 2,5; Hebr 8,6; 9,15; 12,12.24. Am tiefgründigsten hat im Jahrhundert nach Julian, freilich ältere Traditionen (besonders Tertullian) aufgreifend, Leo d. Gr. in seinem *Lehrschreiben an Flavian* (ACO II 2,1,24–32 SCHWARTZ; in Auszügen übersetzt in: A. M. RITTER, *Alte Kirche. Ausgewählt, übersetzt und kommentiert von A. M. Ritter*. Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen. Ein Arbeitsbuch hg. v. H. A. OBERMAN † / A. M. RITTER / H.-W. KRUMWIEDE † / V. LEPPIN. Bd. I: Alte Kirche [Göttingen 122019] 250) über das Thema „Christus Mediator“ gehandelt; vgl. dazu D. WYRWA, „Drei Etappen der Rezeptionsgeschichte des Konzils von Chalkedon im Westen“, in: J. VAN OORT / J. ROLDANUS (Hg.), *Chalkedon – Geschichte und Aktualität* (Leuven 1997) 147–189.

<sup>63</sup> Vgl. auch WALLRAFF 2001, 35 („... vielleicht christlich beeinflusst spricht er [sc. Julian] von ihrer [sc. der Sonne, des Helios] μεσότης“).

<sup>64</sup> Vgl. dessen vorzügliche Dissertation *Die »unartikulierbaren Begriffe« des Neuplatonikers Damaskios. Transzendenz und All-Einheit in den »Aporien und Lösungen bezüglich der Ersten Prinzipien«*. BzA 372 (Berlin 2018).

<sup>65</sup> Schon deshalb, weil im Weltbild Jamblichs noch eine Zwischenebene, die noërische, zwischen intelligiblem (noëtischem) und sensiblem Bereich, vorgesehen ist, dessen „Mittelposition“ (μεσότης) wiederum Helios einnimmt.

el Schramm sowohl in seinem Begleitessay als auch in seiner kommentierten Übersetzung, falls ich nichts übersehen habe, von biblischen oder patristischen Parallelen ganz abgesehen hat. Demnach hat auch er von einer christlichen Beeinflussung des Julianschen Sprachgebrauchs in diesem Falle nichts wahrgenommen, sondern ist überzeugt, dass sich dieser Sprachgebrauch restlos von Julians neuplatonischer, speziell jamblicheischer Prägung her erklären lässt.

Es wäre nun im Gegensatz dazu reizvoll, sich mit Julians „Staats“denken, seiner Kaiserideologie und deren „solarer Komponente“ näher zu beschäftigen, einer Tendenz zum Monotheismus, die „auch unter Julian ungebrochen“ blieb.<sup>66</sup> Allein, obwohl die Verbindung zur Kaiserideologie bereits im Titel des *Helios-Hymnos* deutlich wird, kommt der Alleinherrscher im Verlauf der Rede nur noch ein einziges Mal auf den politischen Aspekt seiner Sonnenverehrung kurz zu sprechen, indem er (in Kap. 2) sich glücklich schätzt oder, richtiger, es als Geschenk „seines“ Gottes Helios bezeichnet, einem Geschlecht anzugehören, dem bereits seit mehr als drei Generationen die Königsherrschaft über die (bewohnte) Erde (= das Römerreich) zufiel.<sup>67</sup> Wie die Parallelen in *Caes.* 12, 313D und *CHer.* 22, 234A–C lehren, sind damit ausschließlich die direkten Vorfahren Julians gemeint: Claudius II. Gothicus, Constantius I. Chlorus und Iulius Constantius, der Halbbruder Konstantins d. Gr. und Vater Julians; nur sie sind für ihn das legitime „Geschlecht des Klaudios“, und er weiß sich berufen, im Auftrag der Götter die (durch das Wirken Konstantins) beschmutzte Ehre der flavischen Dynastie wiederherzustellen und das Herrscherhaus vom Christentum zu „reinigen“.<sup>68</sup> Gleichwohl dürfte es auf einer Selbsttäuschung beruhen, wäre er ernsthaft des Glaubens gewesen, seine philosophisch begründete Kaiserideologie mit ihrer solaren Komponente stelle eine radikale Alternative zum Christentum dar.<sup>69</sup> Doch das zu zeigen, bleibe dem Beitrag von Stefan Rebenich überlassen; die Bindung des meinen an den *Helios-Hymnos* schließt es m.E. aus. – Stattdessen will ich kurz noch einmal auf die Frage zurückkommen:

#### 4.4. Der *Helios-Hymnos* – eine „Weihnachtspredigt“?

Wenn der schwedische Gelehrte Martin Persson Nilsson (1874–1967), auf dem Hintergrund einer in seiner Heimat wohl noch weitgehend ungebrochenen Tradition, das Weihnachtsfest (nicht zuletzt mit einem gemeinsa-

<sup>66</sup> WALLRAFF 2001, 140.

<sup>67</sup> *In Sol.* 2, 131B. Entsprechend einer langen Tradition wird auch von Julian der Herrschaftsbereich eines römischen Kaisers ganz selbstverständlich mit der „Erde“ (γῆ) bzw. der „bewohnten (Erde)“ (οἰκουμένη) gleichgesetzt (vgl. *In Sol.* 39, 152D).

<sup>68</sup> Vgl. Michael Schramms Übersetzung von Kap. 2 mit Anm. 16.

<sup>69</sup> Konstantin und seine unmittelbaren Nachfolger bis hin zu Theodosius sind das beste Gegenbeispiel; vgl. WALLRAFF 2001, 140–145.

men Kirchengang) zu begehen, auf den Gedanken kam, in seinem vor fast genau 100 Jahren erstmals in Stockholm (auf Schwedisch) erschienenen, bis heute bekanntesten Werk, der *Geschichte der griechischen Religion*,<sup>70</sup> von Julians anlässlich des am 25. Dezember in Rom gefeierten Sol-Invictus-Festes verfassten „Rede“ (λόγος) ohne weiteres als einer Weihnachtspredigt (ohne Anführungszeichen!) zu sprechen,<sup>71</sup> dann war das nicht unverständlich oder gar abwegig; ob es ganz ernstgemeint war, stehe dahin. Inzwischen aber dürfte es klar sein, dass diese Bezeichnung in mehrfacher Hinsicht hochproblematisch ist. Einiges an Gründen war bereits dem Referat von Martin Wallraffs Monographie zu entnehmen, obwohl dieser Nilssons Wortwahl billigte.<sup>72</sup> Denn es gab offensichtlich noch nirgends, am wenigsten in Konstantinopel und auch wohl nicht in Antiochia, den etablierten Brauch einer christlichen Weihnachtsfeier am 25. Dezember, gegen die ein „Revolutionär“ wie Julian ein pagan-philosophisches Kontrastprogramm hätte starten können, wenn nicht müssen. Nicht von ungefähr schlug die Stunde der großen Weihnachtspredigt, zur Feier der Geburt Christi als der „Gnadensonne“, erst viele Jahrzehnte nach Julians Tod. Es ist auch auffällig, dass der Bezug auf den Geburtstag des zu feiernden Gottes in Julians Rede, in einem einzigen Satz in Kap. 3 hergestellt, rasch wieder völlig in den Hintergrund tritt und erst in Kap. 42, 156B–C ein „neuerlicher“, freilich äußerst knapper „Verweis auf das Fest“ erfolgt, ohne dass auch nur angedeutet wäre, man hätte sich die Rede als bei dieser Gelegenheit vorgetragen zu denken.<sup>73</sup> Hinzukommt, dass der Text der Rede weder formal noch inhaltlich mit einer Predigt von der Art, wie sie uns aus Geschichte und Gegenwart bekannt ist, sonderlich viel gemein hat, bis allenfalls auf die beiden Schlusskapitel. Man hat auch Mühe sich vorzustellen, die Rede sei so, wie sie uns überliefert ist, jemals vor einem mehr oder weniger großen Auditorium gehalten worden, schon wegen ihrer für eine Rede, erst recht für eine Predigt, ungewöhnlichen Länge. Schließlich wird in deren Verlauf auch niemand direkt angesprochen oder gar zu irgendetwas aufgefordert, obwohl der Verfasser – mit Homer – davon ausgeht, was er zu sagen habe, gehe „alles an, was auf Erden atmet und sich bewegt“ ..., nicht zuletzt aber vor allem“ ihn selbst, den „Gefolgsmann des Königs Helios“.<sup>74</sup> Nur im Schlussteil wird „– ohne Vorbereitung – ein ‚Du‘ apostrophiert“,<sup>75</sup> „das der Epilog als den vertrauten Salustios auflöst“.<sup>76</sup>

<sup>70</sup> Das Werk erschien zuerst auf Schwedisch in Stockholm 1921, auf Deutsch in der Reihe HAW, 5. Abt., 2. Teil, in 2 Bänden (München 1941–1950), in 3. durchges. u. erg. Aufl. 1967–1974.

<sup>71</sup> S.o. S. 243 Anm. 33.

<sup>72</sup> S.o. S. 243 Anm. 34.

<sup>73</sup> Vgl. den Beitrag von Martin Hose zu diesem Band, S. 263.

<sup>74</sup> Iul. *In Sol.* 1, 130B.

<sup>75</sup> Vgl. Iul. *In Sol.* 39–41, 153B; 154C; 155A.

<sup>76</sup> HOSE 2008, 158; vgl. Iul. *In Sol.* 44, 157B–C.



Dieser Freund, Saturninus Secundus Salutius, dem die Rede auch gewidmet ist, ist ihr Adressat und erster Leser. An ihn und weitere Leser seines Schlanges, seiner Bildung, seiner Gesinnung wird Julian bei ihrer Abfassung gedacht haben. Es ist, „zusammengefasst“, die „Funktionselite der griechischen Reichshälfte“, unter der der Text wird haben kursieren sollen, wie es damals der Brauch war:<sup>77</sup> unter alle diejenigen, die „an Sein (εἶναι), rationaler Seele (λογικὴ ψυχὴ) und Geist (νοῦς)“ teilhaben,<sup>78</sup> allen, die sich vom Autor „belehren“ (διδάξαι) lassen, allen, die „zu lernen würdig“ sind (τοὺς μανθάνειν ἀξιούς).<sup>79</sup> – Was bezweckt die Rede?

#### 4.5. *Ep.* 111 als Orientierung

Statt dem *Helios-Hymnos* ein „Christentum ohne Christus“ zu attestieren, was missverstanden werden könnte, als fehle der Rede nichts an christlicher Substanz, nur der Name Christus, oder ihr gar missionarische Absichten unter den zeitgenössischen Christen zu unterstellen, schlage ich, in Übereinstimmung mit Michael Schramm und Martin Hose,<sup>80</sup> vor, von der darin formulierten Helios-Theologie als einem klaren *Gegenmodell* zum *Christentum* zu sprechen. Wie Letzterer nehme ich – nochmals – meinen Ausgang bei *Ep.* 111 und ziehe ein paar Linien aus, die sich dort abzeichneten. Es ist schon häufig aufgefallen,<sup>81</sup> dass Julian, was sein Weltbild anlangt, durchaus flexibel ist, je nachdem, was und wen er im Auge hat. Nicht nur kann er beispielsweise, obwohl ὀπαδὸς Ἡλίου, in der *Rede auf die Göttermutter* diese ins Zentrum stellen und Helios zu ihrem πάρεδρος verblasen lassen; die von ihm – auch in unserer Rede mehrfach befürwortete – „Theokratie“<sup>82</sup> macht’s möglich. Vielmehr ist sein Weltbild auch deutlich vereinfacht, wenn er etwa Christen im Blick hat wie in *Ep.* 111 und vor allem in *Contra Galilaeos*. Während in der *Rede auf König Helios*, entsprechend der im Epilog derselben ausdrücklich zugestandenen regelrechten Abhängigkeit von Jamblich, dem „Gottesfreund“ (τῶ θεῶ φίλος),<sup>83</sup> die von diesem entlehnte Unterscheidung zwischen „noetischem“ und „noerischem“ Bereich eine tragende „Mittler“-Rolle spielt, ist davon in *Ep.* 111 und *Contra Galilaeos*, aber auch in den Panegyriken auf die christlichen Verwandten, den Vetter Constantius und dessen sehr um Julian bemühten und verdienten Gattin Eusebia (*Or.* 1–3 Bidez = 1. *Laus Const.*, *Laus Eus.* und 2. *Laus*

<sup>77</sup> Hose 2008, 160.

<sup>78</sup> Iul. *In Sol.* 1, 130B.

<sup>79</sup> Ebd. 44, 157D.

<sup>80</sup> Vgl. Michael Schramm in seiner Übersetzung und seinem Beitrag zu diesem Band und Hose 2008.

<sup>81</sup> S. etwa die Diskussion bei TANASEANU-DÖBLER 2008, 128–135.

<sup>82</sup> Vgl. nur *In Sol.* 10f., 136A–137C; 22f., 143D–144C.

<sup>83</sup> Vgl. TANASEANU-DÖBLER 2008, 130, unter Verweis auf *In Sol.* 44, 157C–D.

Const.), nicht die Rede. Schon das spricht dafür, dass es im *Helios-Hymnos* allenfalls indirekt um die Christen geht!

In *Ep.* 111 dagegen ist, wie in *Contra Galilaeos*, alles auf die Opposition von Intelligiblem und Sensiblem zurückgeführt, das Sensible, sinnlich Wahrnehmbare, „Sichtbare“ hier allerdings in seiner Transparenz auf das nur geistig Fassbare hin genommen. So kann denn, um die Christen Alexandrias zum Umdenken zu bewegen, so argumentiert werden, wie wir es oben zitiert haben: „Sehen“ versus (grund- und haltloses) „Glauben“.

Den die starrsinnigen Christen Alexandrias nicht für einen Gott halten, den „großen“ – sichtbaren – „Helios“ als „das lebendige, beseelte, vernunftbegabte, Gutes wirkende Abbild des nur geistig erfassbaren Vaters“, um stattdessen einem „Jesus“ als „Gott“ dem „Wort“ (θεὸς λόγος [Joh 1,1c]) anzuhängen, den weder sie noch ihre Vorfahren je „gesehen“ haben, *ihn*, Helios, als Gott zu preisen und sein göttliches Wesen (οὐσία) nach „Abkunft“ (ὄθεν ἦλθεν), „Fähigkeiten“ (δυνάμεις) und „Kräften“ (ἐνέργεια) zu *erweisen*, um nichts anderes geht es, der Ankündigung in Kap. 4 zufolge, in der gesamten Rede.

Was ist damit bezweckt? Wie in *Ep.* 111 *in nuce* entwickelt, geht es um eine Religion, „die neuplatonisch hergeleitet ist und die ihre Beweiskraft aus Evidenzen der sinnlich wahrnehmbaren Welt zieht“.<sup>84</sup> Sie soll den Adressaten und über ihn „die Funktionselite der“ alles entscheidenden, weil bevölkerungsreichsten und auch am ehesten christianisierten „griechischen Reichshälfte“ mit den nötigen intellektuellen Mitteln versehen und sie ermutigen, an der Seite Julians den geistigen Kampf um die Marginalisierung des Christentums siegreich zu Ende zu führen.

## 5. Fazit

Es bleibt dabei: Eine Auseinandersetzung mit dem Christentum findet im *Helios-Hymnos* nicht statt, wohl aber eine Reaktion auf dieses, genau so übrigens wie bei Jamblich, Julians wichtigster philosophischer Quelle.<sup>85</sup> Dabei sind freilich christliche Einflüsse nicht zu übersehen, besonders was Asklepios betrifft, der beiden – wenn auch aus, wie es scheint, unterschiedlichen Gründen – gleichermaßen wichtig ist.

<sup>84</sup> So m.E. mit vollem Recht HOSE 2008, 163; auf diese Weise ist auch, heißt es später, ein „Bild der οὐσία des Helios“ gewonnen, welches „nicht idiosynkratisch, das heißt aus neuplatonischen Axiomen, sondern auch für ‚Nicht-Neuplatoniker‘ nachvollziehbaren Argumenten hergeleitet erscheint“ (167). „Erst der so für eine neuplatonische Theologie Gewonnene wird“ am Ende „auf Jamblich und dessen ‚tieferer‘ Einsicht verwiesen“ (171).

<sup>85</sup> Eben so sieht es auch Jan Opsomer, der Verfasser des Jamblich-Paragrafen im „Neuen Ueberweg“ (RIEDWEG / HORN / WYRWA 2018, 1375 u.ö.).



# Der *Helios-Hymnos* im Kontext der kaiserzeitlichen Hymnenliteratur

Martin Hose

Dieser Beitrag soll den Platz bestimmen, den der *Helios-Hymnos* (die Bezeichnung „Hymnos“ wird im Folgenden problematisiert werden) im Kontext der Literatur der Kaiserzeit einnimmt. Diese Bestimmung bedarf freilich zuerst einer Klärung, wie die literarische Form des Textes anzusprechen ist. Die Forschung hat hierauf recht verschiedene Antworten angeboten, die hier nur in Auswahl referiert seien: Georg Mau stufte unseren Text 1907 als „Rede“ ein,<sup>1</sup> Johannes Geffcken 1914 als „Götterrede“,<sup>2</sup> Martin Nilsson als „Weihnachtspredigt“.<sup>3</sup> Diesen augenscheinlich an der im Text angelegten Sprechsituation orientierten Einstufungen stehen Kategorisierungsversuche gegenüber, die am Inhalt, an der Rede über einen Gott, gewonnen sind. Sie erkennen einen Hymnos<sup>4</sup> im Text; und um die Differenz gegenüber den traditionellen griechischen Hymnen, für die die poetische Form charakteristisch ist, kenntlich zu machen, pflegt man in Anlehnung an Eduard Norden<sup>5</sup> von einem „Prosa-Hymnos“ zu sprechen.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> MAU 1907; ebenso z.B. LACOMBRADÉ 1964: „discours“, oder MARCONE in: PRATO / MARCONE 1987, 97: „discorso“.

<sup>2</sup> GEFFCKEN 1914, 99.

<sup>3</sup> NILSSON 1974, 455, so auch WALLRAFF 2001, 36.

<sup>4</sup> Siehe etwa NESSELRATH 2015, XXVIII.

<sup>5</sup> NORDEN 1958, 845, im Rahmen eines großen Anhangs „Predigt und Hymnus. Das Eindringen des rhetorischen Reims in die Hymnenpoesie“ (ebd. 841–867): Norden sieht den Ausgangspunkt für die Entstehung des Prosa-Hymnus im schwindenden Bewusstsein von Quantitäten in der griechischen Sprache, macht aber zugleich Platon (mit den Reden auf Eros im *Phaidros* bzw. im *Symposion*) zum „Erfinder“ der Form. Dies wird kurz wiederholt in E. NORDEN, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Form religiöser Rede* (Darmstadt <sup>4</sup>1956; <sup>1</sup>1913) 167 mit Anm. 2, aufgenommen von GEFFCKEN 1914, 159. Zur weiteren Rezeption des Terminus in der Forschung s. G. JÖHRENS, *Der Athenahymnus des Ailios Aristides mit einem Anhang zum Höhenkult der Athena und Testimonien zur allegorischen Deutung der Athena*, 2 Bde. (Bonn 1981) Bd. 1, 193, Anm. 1 u. 2. Zur Form speziell bei Aelius Aristides siehe ferner RUSSELL 1990, J. WISSMANN, „Enkomion, Hymnos und Prooimion. Zu den Prosahymnen des Ailios Aristides und Dion Chrysostomos, or. 53“, in: B.-J. und J.-P. SCHRÖDER (Hg.), *Studium declamatorium. Untersuchungen zu Schulübungen und Prunkreden von der Antike bis zur Neuzeit*. BZA 176 (München / Leipzig 2003) 193–212 sowie zuletzt GOEKEN 2012.

<sup>6</sup> Siehe HOSE 2008, 163–165.

Dieser Terminus lässt sich, *cum grano salis*, aus der spätantiken Literatur herleiten: Libanios gibt in seiner *Rede auf Artemis* (die auch als Prosa-Hymnos angesprochen zu werden pflegt) einen Katalog der Gaben, die die Göttin von ihren Verehrern erhalten kann, einen Katalog, der mit den drei Typen Hirt, Dichter und Redner schließt: „Es ehrt der eine, indem er Mischkrüge darbringt [...], ein Hirt, indem er [...] und ein Dichter mit einem Hymnos in metrischer Form, ein Redner mit einem Hymnos ohne metrische Form“ (τιμᾶι δὲ ὁ μὲν κρατῆρας ἀνατιθείς [...] ποιμὴν δὲ [...] καὶ ποιητῆς ὕμνον ἐν μέτρῳ καὶ ῥητορικὸς ὕμνον ἄνευ μέτρου.)<sup>7</sup> Hiermit könnte man sich zunächst zufrieden geben<sup>8</sup> und für die griechische Literatur der Kaiserzeit die Entstehung und Existenz einer „Untergattung“ der Gattung Hymnos konstatieren, die sich als nicht-metrischer Hymnos, d.h. Prosa-Hymnos, in einigen Reden des Aelius Aristides, des Libanios und des Julian konkretisiert.<sup>9</sup>

Allerdings ist eine derartige Konstruktion nicht unbedenklich. Denn Libanios, der hier mit seiner Wortwahl ernst genommen werden soll, spricht ja nicht von Gattungen, sondern von Erzeugnissen bestimmter Produzenten: der Vers-Hymnos ist Werk des Dichters, der Prosa-Hymnos Werk des ῥητορικὸς. Mit einer – allerdings hier gebotenen – Zuspitzung kann man also feststellen, die eine Form falle *qua* Produzent in den Bereich der Poetik, die andere in den der Rhetorik. Dies hat wenigstens für die Verortung der Produkte in einem antiken Verstehenszusammenhang weiterreichende Konsequenzen, die freilich nicht sofort sichtbar werden. Doch sind sie bedeutsam, geht es doch um den Unterschied zwischen Gattung und Schreibweise. Hierzu ist etwas weiter auszuholen.

Literarische Gattungen<sup>10</sup> (oder technischer: Textsorten) entfalten ihre Bedeutung in zwei Dimensionen. Zum einen erfüllen sie eine klassifikatorische Funktion: sie ordnen ein literarisches Feld, indem sie Texte aufgrund von formalen und / oder inhaltlichen Merkmalen zu Gruppen zusammenstellen und ggf. auch dafür sorgen, dass die so gebildeten Gruppen als zueinander in Beziehung stehend gedacht werden können. Zum anderen sind sie implizite Verstehenshilfen bzw. -angebote an den Rezipienten, da sich aus ihnen, d.h. ihren formalen und inhaltlichen Merkmalen, wenn sie beim Rezipienten als bekannt oder gar vertraut vorausgesetzt werden können, eine Haltung gegenüber dem Text herstellt, die man als Gattungserwartung zu bezeichnen pflegt.

Gattungen sind keine *per se* in einer Literatur enthaltenen Erscheinungen, sie entstehen im Diskurs über Literatur. Diese Genese bedarf dazu

<sup>7</sup> Libanios, *Or.* 5,2 (305 FÖRSTER).

<sup>8</sup> Ich selbst habe dies in HOSE 2008, 163–165 gemacht, ohne die weiteren Konsequenzen und Implikationen zu bedenken.

<sup>9</sup> Aristides, *Or.* 37–47 KEIL, Libanios, *Or.* 5.

<sup>10</sup> Siehe hierzu grundsätzlich K. W. HEMPFER, *Gattungstheorie* (München 1973).

entweder spezifischer Praktiken (etwa der Literaturkritik oder der Literaturtheoretisierung) oder Institutionalisierungen der Literaturproduktion und / oder -rezeption (was zum sog. Sitz im Leben von Literatur führt). Es ist keineswegs selbstverständlich oder gar erforderlich, dass ein komplettes literarisches Feld durch Gattungen *in toto* eingeteilt werden kann, und es ist möglich, dass Gattungen sich nicht widerspruchsfrei zueinander verhalten, d.h. dass ein- und derselbe Text mehreren Gattungen, die infolge differenter Genese-Prinzipien entstanden sind, zugewiesen werden kann, dass Gattungsbegriffe auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelt sind und einander überschneiden.

Logischerweise – erst ein „zweiter Text“ lässt eine literarische Gattung entstehen – geht die Textproduktion der Gattungsbildung voraus, ja es ist möglich, dass die Konstituierung einer Gattung als eines einer Rezipientengruppe bewussten Ordnungsmodells zeitlich erst erfolgt, wenn die Produktion der Texte längst abgeschlossen ist (so etwa im Fall des antiken Romans).

Die Ansprache von Julians *Helios-Rede* als Helios-Hymnos und die Einstufung dieses Textes als Prosa-Hymnos ist daher der Versuch der *neuzeitlichen* Literaturkritik, im Feld der griechischen Literatur der Kaiserzeit, ausgehend von der in der griechischen Literaturkritik etablierten Gattung „Hymnos“ weitergehende Ordnung zu schaffen: Den Ausgangspunkt dieser Ordnungsarbeit bildet die formgeschichtliche Untersuchung *Agnostos Theos* von Eduard Norden, der zwar noch keine eigenen Termini prägt, aber neben den traditionellen Hymnen – in Anlehnung an Julian Ep. 89b, 301D,<sup>11</sup> der zwischen „alten“ und „neuen“ Dichtern unterscheidet – „neue“ Hymnen der Neuplatoniker und des Synesios konstatiert und hierzu (in nicht präziser Weise) auch Julian stellt. Als konkreteres Konzept für einen Teil der Nordenschen „neuen Hymnen“ bietet schließlich 2005 Lutz Käppel in der Einleitung zu einem aus dem Nachlass herausgegebenem Werk von Günther Zuntz den „philosophischen Hymnos“ an, wobei er entsprechende Textinterpretationen von Zuntz zusammenfasst, die sich von Empedokles bis Synesios erstrecken.<sup>12</sup> Formal besteht dabei das Zuntzsche Corpus aus metrischen (zumeist hexametrischen), also poetischen Texten. Für den Prosa-Hymnos bieten explizit 2001 Furley und Bremer eine formgeschichtliche, auf eine konkrete Gattung zielende Einordnung, indem sie einen Bogen von Aelius Aristides zu nicht-metrischen Isis- und Sarapis-Aretalogien spannen und diese wiederum lose mit Prosa-

<sup>11</sup> Wohl an Themistios, verfasst zu Beginn des Jahres 363 (s. I. BIDEZ / F. CUMONT [Hg.], *Imp. Caesaris Flavii Claudii Iuliani Epistulae, Leges, Poemata, Fragmenta, Varia* [Paris 1922] 127). Dort heißt es ἐκμανθάνειν χρῆ τοὺς ὕμνους τῶν θεῶν· εἰσὶ δὲ οὗτοι πολλοὶ μὲν καὶ καλοὶ πεποιημένοι παλαιοῖς καὶ νέοις. („Genau studieren muss man die Hymnen auf die Götter. Diese sind zahlreich und schön, gedichtet von alten und neuen [sc. Dichtern].“)

<sup>12</sup> KÄPPEL in ZUNTZ 2005, X–XXII.

Hymnen in der Avesta verbinden.<sup>13</sup> Damit wäre der Prosa-Hymnos eine aus anderen antiken Kulturen in die griechische Literatur aufgenommene Gattung. Allerdings schrecken sie selbst vor einer so weitreichenden These zurück, indem sie ihre *conclusio* erheblich abschwächen: „Although in the history of Greek literature the prose hymn represents a late form, comparison with other ancient cultures show that it need not necessarily be considered so.“<sup>14</sup> Und in der Tat hat es – ungeachtet des literarischen oder kulturhistorisch-religiösen Wissens, das man einem Aelius Aristides zubilligen mag – wenig Plausibilität, eine „historische“ Traditionslinie von der Avesta bis zur Zweiten Sophistik zu ziehen.

Zudem bleiben bei einer derartigen Konstruktion erhebliche weitere Probleme: Wäre unter dem Oberbegriff einer Gattung Hymnos der Prosa-Hymnos systematisch auf einer Ebene mit metrischen Hymnen und als deren Komplement anzusiedeln, oder mit einer Trias religiöser Hymnen, philosophischer Hymnen und Prosa-Hymnen (die dann besser als „rhetorische Hymnen“ zu bezeichnen wären) zu operieren? Nähere Betrachtung würde erhebliche Überschneidungen zwischen diesen Einheiten erweisen, die deren taxonomischen Wert erheblich in Frage stellen. Es erweist sich daher bei diesen Ordnungsversuchen die Berechtigung eines Satzes von Zuntz: „Was ein Hymnos ist, oder gar eine Hymne, das ist schwer zu definieren.“<sup>15</sup>

Diesen Schwierigkeiten gegenüber bietet eine Betrachtung des Julian-Textes und des „Prosa-Hymnos“ aus der Perspektive der antiken Rhetorik stabilere Ergebnisse. Insbesondere zwei Texte rhetorischer Provenienz sind hier besonders aufschlussreich:<sup>16</sup> Die Einleitung der *Sarapis-Rede* des Aelius Aristides (*Or.* 45,1–14) und der Traktat *διαίρησις τῶν ἐπιδεικτικῶν* (also etwa „Systematik der epideiktischen Redeformen“) des sog. Menander Rhetor. Der Aristides-Text repräsentiert eine Art von Experimentier-Stadium einer wenn nicht neuen, so doch ungebräuchlichen literarischen Schreibweise<sup>17</sup> um die Mitte des 2. Jh. n. Chr.,<sup>18</sup> der rhetorische Traktat des Menander die Systematisierung und Theoretisierung dieser Schreibweise<sup>19</sup> im späten 3. Jh. n. Chr.<sup>20</sup>

<sup>13</sup> Auf NORDENS (1958) Herleitung aus Platon (s.o. Anm. 5) gehen sie überhaupt nicht ein.

<sup>14</sup> W. D. FURLEY / J. M. BREMER, *Greek Hymns*, 2 Bde. (Tübingen 2001) Bd. 1, 49.

<sup>15</sup> ZUNTZ 2005, 27.

<sup>16</sup> Siehe zum Folgenden GOEKEN 2012, 113–188 und TRAPP 2016, 22–27.

<sup>17</sup> Zur „Originalität“ des Aristides siehe z.B. O. WEINREICH, „Typisches und Individuelles in der Religiosität des Aelius Aristides“, in: *Ausgewählte Schriften*, Bd. 1 (Amsterdam 1969) 298–310 (zuerst erschienen 1914) und RUSSELL 1990, 208f.

<sup>18</sup> Zur Datierung siehe RUSSELL 1990, 200 mit Anm. 9.

<sup>19</sup> Menander, 344,2 SPENGLER bezieht sich ausdrücklich auf Aristides.

<sup>20</sup> Zu Menander siehe M. HEATH, *Menander. A rhetor in context* (Oxford 2004) bzw. P. JANISZEWSKI, „Menandros Rhetor“, in: Ders. / K. STEBNICKA / E. SZABAT, *Prosopography of Greek Rhetors and Sophists of the Roman Empire* (Oxford 2015) 242f.

Aristides eröffnet die *Sarapis-Rede*<sup>21</sup> mit einem Exordium, das einer Art von Paragone, Wettstreit, zwischen Dichter und Redner gewidmet ist: Der Dichter wird glücklich gepriesen,<sup>22</sup> weil er seine Sujets nach Belieben wählen kann, weder an Wahrheit noch an Plausibilität gebunden ist, selektiv erzählen darf, mit seinen erzählerischen Freiheiten gleichsam über die Götter gebietet und diese in ihren Dichtungen nach Gutdünken auftreten lässt. Diese und andere Möglichkeiten der Dichter fasst Aristides mit der homerischen, dort den Göttern vorbehaltenen Formel „leicht lebend“, ῥεῖα ζῶοντες zusammen (*Or.* 45,3).<sup>23</sup> So können sie auch leicht Hymnen und Paiane auf diese Götter schreiben, in denen sie mit einigen poetischen Floskeln und in selektiver Darstellung ein solches Werk schnell fertigstellen. Als Höhepunkt des unbegründeten Ansehens der Dichter, so stellt Aristides fest, muss ihre gleichsam hohepriesterliche Stellung in den Augen der Menschen betrachtet werden, woraus sich ergibt, dass ihnen allein die Hymnendichtung und damit die Kommunikation mit den Göttern zugebilligt wird (*Or.* 45,1–4). Dem stellt Aristides die Kompetenz der Rhetorik und der Prosarede gegenüber, die von den Defiziten der Dichtung frei sind: ὧι δὲ καὶ τὸ προσῆκον ὀρθῶς ὑποθέσθαι καὶ διαχειρίσασθαι τοῖς πᾶσιν ἐξητασμένως ἔστι καὶ διὰ πάσης ἐλθεῖν ἀκριβείας εἰς ὅσον ἀνθρώπῳ δυνατόν οὐδὲν ἡγούμεθα δεῖν πρός γε τοὺς θεοὺς χρῆσθαι – „Womit es erwiesenermaßen für alle Gegenstände insgesamt möglich ist, sowohl das Geziemende in korrekter Weise zugrunde zu legen (d.h. die εὐρεσις im Sinn der Rhetorik) als auch durchzuarbeiten (d.h. τάξις) wie auch mit aller Genauigkeit durchzugehen (d.h. λέξις),<sup>24</sup> soweit es überhaupt für einen Menschen möglich ist, das, so glauben wir, dürfe man nicht gegenüber den Göttern verwenden.“<sup>25</sup>

Diese besondere Leistungsfähigkeit der Rhetorik in Auffindung, Anordnung und Ausarbeitung bei der Komposition einer Rede wird hier als bislang ungenutztes Potential für ein Götterlob präsentiert, und hierin liegt für Aristides die entscheidende Differenz zur und Überlegenheit über die Poesie. Aus dieser Überlegenheit rechtfertigt sich für ihn, wie er im Folgenden ausführt, auch die Lizenz (und vielleicht sogar Verpflichtung) der Rhetorik, sich auch dem Götterlob zu widmen, ungeachtet aller vermeintlichen

<sup>21</sup> Griechischer Text nach KEIL 1898, eine deutsche Übersetzung dieser sprachlich nicht einfachen Rede gibt HÖFLER 1935, 11–20.

<sup>22</sup> Die rhetorische Strategie dieser Kontrastierung lässt sich mit dem bekannten Fragment aus der *Poiesis* des Antiphanes (F 189 PCG, aus Athenaios VI 222 a) vergleichen.

<sup>23</sup> So etwa *Ilias* VI 138 u.ö.

<sup>24</sup> Die Gleichsetzung der drei Satzteile mit den *officia oratoris* nimmt KEIL 1898, 353 *ad loc.* nach U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, „Der Rhetor Aristoteles“, in: Ders., *Kleine Schriften*, Bd. 3 (Berlin 1969) 426–453 (zuerst erschienen 1925) vor.

<sup>25</sup> Zur Konstruktion dieses Satzes siehe HÖFLER 1935, 27f.



Gründe, die dies der Poesie zu reservieren scheinen.<sup>26</sup> Aristides schließt diese programmatische Vorrede mit einer gebetsartigen Bitte an Sarapis (*Or.* 45,14): δὸς λέξαι τὸν λόγον εὐμενῶς – „Gib gnädig, die Rede zu reden.“ Aristides bezeichnet also seinen eigenen Text nicht als „Hymnos in Prosa“, sondern als Rede.<sup>27</sup>

Zentrale Begründung der Usurpation einer zuvor genuin poetischen Form durch die Prosa ist hier offenkundig die behauptete Überlegenheit der rhetorisch geformten Rede in εὐρεσις, τάξις und λέξις, mithin in Vollständigkeit und Klarheit.

Wenn das Götterlob, das Aristides in *Or.* 45 als Aufgabe darstellt, die der Redner besser als der Dichter erfüllen kann, bei Menander als genuiner Bestandteil der rhetorischen Epideiktik erscheint, so ist dies nicht allein die Theoretisierung dessen, was Aristides *in praxi* mit *Or.* 45 vollzieht, sondern arbeitet zugleich auch Ansätze aus, die die Rhetorik früh entwickelt hat.<sup>28</sup> So gibt bereits Quintilian im 3. Buch seiner *Institutio oratoria* im Kontext von *de laude et vituperatione* („Über Lob und Tadel“) einen kurzen Abriss, wie *laudes deorum virorumque* („Lob[reden] auf Götter und Menschen“) anzulegen seien. Bei Göttern seien deren *maiestas*, *vis* und *inventa* (also „Erhabenheit“, „Macht“ und „Errungenschaften/Erfindungen“) zu preisen (III 7,7). Wesentlich differenzierter handelt Menander in dem διαίρεσις τῶν ἐπιδεικτικῶν überschriebenen Traktat. Er gibt dort folgende Bestimmung: „Eine Lobrede richtet sich bisweilen auf Götter, bisweilen auf Menschen; und wenn auf Götter, nennen wir sie Hymnen und teilen sie auf entsprechend dem jeweiligen Gott“ (ἔπαινος δὲ τις γίνεται, ὅτε μὲν εἰς <θεοῦς, ὅτε δὲ εἰς τὰ θνητά· καὶ ὅτε μὲν εἰς> θεοῦς, ὕμνους καλοῦμεν, καὶ τούτους αὖ διαίροῦμεν κατὰ θεὸν ἕκαστον).<sup>29</sup> Hier deutet sich eine Definition und Bestimmung des Begriffs Hymnos an, die sich allein aus dem Gegenstand, dem εἰς θεοῦς („an die Götter“), ergibt, jedoch keiner-

<sup>26</sup> In 45,7–13 setzt er sich u.a. mit dem vermeintlichen Altersargument, das für die höhere Würdigkeit der Poesie zu sprechen scheint, und der metrischen Form als scheinbar würdigerer Form auseinander und hebt jeweils den Vorrang von Prosarede hervor.

<sup>27</sup> Insofern die Übersetzung von HÖFLER 1935, 15, höchst irreführend: „verleihe uns gnädig diesen Hymnus zu sprechen“, missverständlich auch TRAPP 2016, 22 Anm. 88: „Aristides directly or indirectly labels his speeches hymnoi and characterises his activity in delivering as hymnein, at [...] Sarapis (45,1–14)“. Bezeichnend scheint mir, dass Aristides in *Or.* 46 (auf Poseidon) seinen Text als ἔρανος ἀπὸ τῶν λόγων („Liebesgabe, bestehend aus Worten/Reden“) charakterisiert.

<sup>28</sup> Siehe hierzu insgesamt die instruktive Zusammenfassung der Entwicklungsgeschichte der Epideiktik bei RUSSELL / WILSON 1981, xi–xxxiv.

<sup>29</sup> Ich gebe hier den Text von RUSSELL / WILSON 1981 (die Zitierung erfolgt nach Seite und Zeile der Ausgabe von L. SPENGLER, *Rhetores Graeci*, vol. III [Leipzig 1856]331,19–21; verglichen sind zudem C. BURSIAAN, *Der Rhetor Menandros und seine Schriften*. Abh. königl. bayer. Akad. d. Wiss. 16.3 [München 1882] und die neue Ausgabe von W. H. RACE, *Menander Rhetor [Dionysius of Halicarnassus]*. *Ars Rhetorica* [Cambridge / London 2019]), die die Ergänzungen von Heeren aufnehmen.

lei formale Kriterien benutzt.<sup>30</sup> Dies hält Menander im Folgenden durch, wenn er die von ihm ermittelten acht Hymnen-Typen (333,2–8 Spengel) bestimmt. Zwar konstatiert er, dass einige dieser Typen, etwa der Hymnos kletikos, häufiger durch Dichter benutzt werden, doch ist auch hier der Hymnos nicht an das Kriterium „Poesie“ gebunden. Diese inhaltliche Bestimmung des Hymnos als eines Typs epideiktischer Redeweise ermöglicht es Menander, auch Platon als Hymnen-Verfasser im *Phaidros* und *Symposion* in seine Typologie einzubeziehen, ja sich sogar auf eine vermeintlich explizite Selbstaussage zu stützen: Platon habe im *Kritias* den *Timaios* als ὕμνος τοῦ Παντός („Hymnos auf das All“) bezeichnet (337,23 Spengel).<sup>31</sup> Diese formale Bestimmung findet sich auch in anderen rhetorischen Traktaten der späteren Kaiserzeit,<sup>32</sup> so dass die alte Beobachtung Hans Färbers weiterhin gelten kann: „Es ist wohl so, dass man sich nun daran gewöhnt hatte, πάντα τὰ εἰς θεοῦς Hymnen zu nennen.“<sup>33</sup>

Fasst man diesen Befund zusammen, so kann festgestellt werden, dass der „Prosa-Hymnos“ der späteren Kaiserzeit nicht als Untertypus einer Gattung Hymnos betrachtet wurde, sondern als spezifische Form epideiktischer Rede. Das impliziert, dass die Regeln der Rhetorik, nicht die Traditionen der Dichtung, für die Verfertigung (auf Seiten des Produzenten) wie für das Verständnis (auf Seiten der Rezipienten) relevant waren.

Julians *Auf den König Helios* stellt dementsprechend auch den Rede-Charakter des Textes deutlich heraus. Dies beginnt unmittelbar in der Eröffnung des Textes, der als τοῦ λόγου τοῦδε („dieser Rede“) vorgestellt wird. Damit nimmt Julian hier einen „Beobachterstandpunkt“ zu sich selbst und seinem Tun ein, eine Position, die auch formal dadurch unterstrichen wird, dass der gesamte Einleitungspassus (§ 1–3 – erst § 4 leitet mit der Frage τίς οὖν ὁ τρόπος ἔσται τῶν ἐπαίνων [„Welches wird der Charakter des Lobes sein?“] zur eigentlichen Lobrede auf Helios über) als „Pro-lalia“ angesprochen werden kann, also – so wiederum Menander Rhetor – als eine flexible Form, die einen Kontakt zwischen Rhetor und Publikum

<sup>30</sup> Eine solche Bestimmung kann für sich in Anspruch nehmen, auf Platon zurückführbar zu sein: siehe *Politeia* X 607a: ὕμνους θεοῖς καὶ ἐγκώμια τοῖς ἀγαθοῖς („Hymnen für Götter, Enkomien für die Guten“). Siehe dazu Ammonios, *Diff. verb.* 482 NICKAU.

<sup>31</sup> Siehe jedoch dazu RUSSELL / WILSON 1981, 236: „No passage of Critias refers to Timaeus in precisely these terms.“

<sup>32</sup> Belege bei FÄRBER 1936. Bd. 2, 26–29.

<sup>33</sup> FÄRBER 1936, Bd. 1, 29. Allerdings übersieht Färber dabei, dass diese Bestimmung nur für die rhetorische Literatur gilt, während Texte, die der spätantiken Grammatik zuzurechnen sind, in der Regel weiterhin den Hymnos als Poesie betrachten, s. etwa *Schol. Lond. (AE) in Dion. Thrac. Art. Gramm.* 451,6 HILGARD: ὕμνος ἐστὶ ποίημα περιέχον θεῶν ἐγκώμια κτλ. („Hymnos ist ein Gedicht, das Götter-Enkomien enthält“), Isidor, *Etym.* VI 19,17: *Hymnus est canticum laudantium* ... („ein Hymnus ist ein Lied von Lobenden...“).

im Konversationston<sup>34</sup> herstellt<sup>35</sup> und zur eigentlichen Rede überleitet.<sup>36</sup> Kennzeichen von Julians Prolalia ist dabei, zunächst im Unklaren zu belassen, wovon die Rede konkret handeln und welchen Charakter sie haben soll. Zugleich aber weist sie ihre eigene Bedeutung aus, da sie „relevant“ zu sein (προοσήκειν – der Terminus eröffnet gleichsam programmatisch den Text) beansprucht für alles „was auf Erden atmet und sich bewegt“ (1. Bestimmung), an Sein, rationaler Seele und Geist teilhat (2. Bestimmung), sowie schließlich insbesondere für Julian selbst (3. Bestimmung), weil er Diener des Königs Helios sei. Diese drei Bestimmungen sind, das wird im Folgenden deutlich, nicht als immer stärkere Eingrenzung des Kreises zu verstehen, für den die Rede relevant ist, sondern rechtfertigen mit der ersten Bestimmung die Rede überhaupt, mit der dritten Bestimmung Julian als deren Sprecher und konstruieren mit der zweiten Bestimmung den Adressatenkreis der Rede, die an jeden gerichtet sei, der über einen Intellekt verfügt.

Dieser Adressatenkreis entspricht der neuplatonischen Definition des Menschen, die ihn grundsätzlich zur „Erkenntnis Gottes“, γνῶσις τοῦ θεοῦ, befähigt<sup>37</sup> und damit geeignet sein lässt, die folgende Rede zu verstehen. Damit wird an dieser Stelle ein außerordentlich breites Publikum konstruiert, das durch keinen konkreten „Sitz im Leben“ (also etwa das Fest des Sol Invictus, das § 3 nennt) geschaffen wird. Man kann daher behaupten, das Publikum werde von Julian nur abstrakt gedacht, mithin imaginiert. Mit einem imaginierten Publikum arbeiten die Rhetoren der Zweiten Sophistik häufig.<sup>38</sup> Es entspricht einer allgemeinen Leserschaft, die mit den schriftlich verbreiteten, also publizierten Reden erreicht wird. Angesichts der mit der Rede verbundenen Absicht des Kaisers, sein theologisches Konzept zu entwerfen und präsentieren, ist es durchaus passend, dass in der Rede kein konkreter Rezipientenbereich – also etwa „die Römer“ – aufgebaut wird. Denn mochte auch diese Rede als Festrede für die römische Feier des Sol besonders geeignet gewesen sein, so hätte doch eine Fokussierung auf diese Festgemeinde ihre mögliche Wirkung auf ein Publikum im gesamten Reich verringert.

<sup>34</sup> Den Konversationston machen hier etwa der durch ὑπολαμβάνω für ein Exordium urban zurückhaltende Eröffnungssatz oder die Selbstzurechtweisung ἀλλὰ τί ταῦτα ἐγώ φημι (*In Sol.* 1, 131A) aus.

<sup>35</sup> Dazu P. L. SCHMIDT, *Politik und Dichtung in der Panegyrik Claudians* (Konstanz 1976) 63.

<sup>36</sup> Menander 391,19.28 SPENGLER, siehe dazu A. BILLAULT, „Very Short Stories: Lucian's Close Encounters With Some Paintings“, in: S. N. BYRNE / E. P. CUEVA / J. ALVARES (Hg.), *Authors, Authority, and Interpreters in the Ancient World: Essays in Honor of Gareth L. Schmeling*. ANS 5 (Groningen 2006) [47–59] 48.

<sup>37</sup> Siehe dazu HOSE 2008, 165.

<sup>38</sup> Vgl. z.B. Libanios, *Or.* 1: Dieser Text, *de facto* eine (apologetische) Autobiographie, gibt sich als Rede, die an einen unbestimmten Adressatenkreis (gelegentlich durch die 2. Pers. Pl. im Text angesprochen, s. z.B. § 284: ἴστε) wendet.

Die dritte Bestimmung, die Julian als Diener des Helios einführt und ihn damit als Sprecher legitimieren soll, wird am breitesten ausgeführt. Allerdings ist diese Ausführung nur insofern konkret, als sie ein vages Ahnen Julians beschreibt, das dieser von der Macht des Helios schon als Kind und Jugendlicher gewann, ohne ausdrücklich hierin „wissenschaftlich“ ausgebildet worden zu sein; stattdessen (§ 2) verweist er auf eine mit ihm bereits in der dritten Generation verankerte Helios-Verehrung in seiner Familie.

Erst nach dieser Darlegung seiner „Kompetenz“ entwickelt Julian den literarischen Plan, den er im Folgenden ausführen will: ὑμνήσομεν αὐτοῦ τὴν ἑορτήν, ἣν ἡ βασιλεύουσα πόλις ἐπετησίους ἀγάλλει θυσίαις (§ 3, 131D). Dies ist mit Blick auf das Folgende zunächst merkwürdig, da Julian dort auf das Fest nicht weiter eingehen wird,<sup>39</sup> sondern stattdessen von Helios handelt. Doch lässt sich dies durchaus mit dem Vorgehen des Isokrates im *Panathenaikos* vergleichen, einer epideiktischen Rede zum Panathenäen-Fest in Athen, die eine Lob- (und Tadel-)Rede auf Athen selbst darstellt,<sup>40</sup> allerdings auf das Fest selbst gar nicht eingeht, ein Umstand, den bereits die antike Literaturkritik hervorgehoben hat.<sup>41</sup> Es ist eine Strategie, die Aristides in seinem *Panathenaikos* (Or. 1) übernimmt.<sup>42</sup>

So ist es dann nicht verwunderlich, wenn Julian im nächsten Satz nicht mehr vom Fest, sondern vom Gott handelt, „den zu erkennen“ (τὸ ξυνεῖναι περὶ αὐτοῦ) und diese Erkenntnis adäquat zu „formulieren“ (φράσαι) schwierig sei.<sup>43</sup> Es gehört zu den Topoi, mit denen der Redner sein Publikum geneigt macht, die Größe bzw. Schwierigkeit des Gegenstandes einerseits und das demgegenüber geringe eigene Vermögen andererseits hervorzuheben. Zur Abhilfe bittet hier Julian um Hilfe: Hermes mit den Musen und Apollon<sup>44</sup> mögen ihm beistehen. In der poetischen Hymnendichtung finden sich für eine derartige Konstellation (Hymnos an Gott A, Bitte um Hilfe hierfür bei Gott B) keinerlei Parallelen, wohl aber in der panegyrischen Redetradition. So kann etwa Plinius d. J. in seinem *Panegyricus* auf Kaiser Trajan zu Juppiter beten: „dass mir eine dem Kon-

<sup>39</sup> Erst in § 42, 156B–C folgt ein neuerlicher Verweis auf das Fest, der jedoch keinen Hinweis enthält, dass die Rede an diesem Fest vorgetragen zu denken ist.

<sup>40</sup> Siehe zu dieser Rede ROTH 2003.

<sup>41</sup> Siehe Sopatros, *Proleg. in Aristid.* 742,2 LENZ: καίτοι δοκοῦσιν ἀμφοτέρω (sc. Isokrates und Aristides in ihren *Panathenaikoi*) οὐ πρὸς τὸ τῆς ἑορτῆς σημαίνόμενον ἀφορῶντες [...]. („Jedoch scheinen beide nicht auf das Bedeutsame des Festes abzu zielen [...].“)

<sup>42</sup> Siehe hierzu P. ΠΑΠΑΕΒΑΝΓΕΛΟΥ-VARVAROUSSI, *Isokrates und Ailios Aristides im Spiegel der Rhetorik und der Politik*, Diss. (München 2003) 211–238.

<sup>43</sup> Nur am Rande sei bemerkt, dass Julian damit die zweite und dritte Aporie aus Gorgias' *Schrift Vom Nicht-Seienden* anspricht.

<sup>44</sup> Zur Bedeutung dieser Götter in Julians Theologie siehe den Beitrag von Michael Schramm in diesem Band, S. 152–155.

sul, dem Senat, dem Princeps würdige Rede gelinge“ (*ut mihi digna consule digna senatu digna principe contingat oratio*).<sup>45</sup>

Sodann leitet Julian die eigentliche Rede mit der Frage nach dem τρόπος τῶν ἐπαινῶν ein, den die Rede haben soll. Es ist naheliegend, hinter dieser Frage ein Raster von τρόποι zu sehen, wie es Menander Rhetor mit den vom ihm aufgestellten acht τρόποι gibt, und wenn Julian diese Frage mit den Bereichen οὐσία und δύναμις / ἐνέργεια als Stichworten selbst beantwortet, verweist er nicht nur auf den Inhalt dessen, was folgen wird, vor, sondern impliziert damit den Menandrischen Typ des φυσικὸς ὕμνος.<sup>46</sup> Am Ende des Textes wird Julian dann seine Rede als „Hymnos“ χαριστήριος (§ 44, 158A) bezeichnen, wobei das Adjektiv einen Begriff darstellt, der eigentlich einem Opfer für eine Gottheit<sup>47</sup> vorbehalten ist, aber etwa auch in Libanios, *Or.* 5 impliziert wird, der eine Rede als Dankopfer für Artemis darbringt.

Bezeichnenderweise vermeidet Julian in der Einleitung den Begriff Hymnos und kündigt stattdessen an, mit der Darstellung des Wesens, der Herkunft, der Vermögen und der Tätigkeiten des Helios für den Gott τὰ ἐγκώμια οὐ παντάπασιν ἀπαίδοντα zu verfassen (§ 4, 132B).

Das Lob beginnt mit einem deiktischen Gestus: ὁ θεῖος οὗτος καὶ πάγκαλος κόσμος (§ 5, 132B). Doch ähnlich wie bei dem allgemein gedachten Publikum, an das sich die Rede richtet, ist auch hiermit ein denkbar weites „Zeigfeld“ geschaffen: die gesamte Welt, in der jedes einzelne Mitglied der breiten, allgemeinen Hörergemeinde lebt, wird zum Demonstrationsobjekt. Die Deixis, in der Poesie prinzipielle Verbindung zur Auführungssituation (sei sie real, sei sie imaginär), ist hier Instrument der Argumentation.

Die poetischen philosophischen Hymnen pflegen nicht zu argumentieren, sie beschreiben (bisweilen selektiv – dies greift Aristides in *Or.* 45 heraus und zugleich an) den Gegenstand oder Gott, dem sie gewidmet sind.<sup>48</sup> Invocatio, Aretalogie und Gebet sind auf diesen Modus abgestellt.

Julians Text unterscheidet sich davon. Er kann seinen Gegenstand – den König Helios – nicht als selbstverständlich akzeptiert voraussetzen, son-

<sup>45</sup> Plinius, *Panegy.* § 6. Bezeichnend scheint mir, dass im sog. „Prosa-Hymnos“ häufig andere Götter bemüht werden, um eine Gottheit zu preisen, siehe etwa Aristides *Or.* 45,16 oder Libanios, *Or.* 5,3, der auf die Hilfe Apollons bei seiner Lobrede auf Artemis zählen will.

<sup>46</sup> Menander, 333,12–14 SPENGLER: φυσικοὶ ... τίς ἢ τοῦ Ἀπόλλωνος φύσις ... παρατιθέμενοι („Philosophische [sc. Hymnen] ... erklären, welches die Natur Apollons ist.“).

<sup>47</sup> Siehe die Belege im *LSJ*, s.v.

<sup>48</sup> Siehe z.B. zum *Zeus-Hymnos* des Kleantes, V. 7–31, J. C. THOM, *Cleanthes' Hymn to Zeus* (Tübingen 2005) 69: „The body of the hymn contains a *description* (Hervorhebung von M.H.) of the tension between Zeus' rule and the unwillingness of human beings to subject themselves to this rule.“

dern muss ihn in seinem Lob zugleich als göttlich (und dies in einer eigenständigen neuplatonischen Deutung<sup>49</sup>) erweisen. Dies ist eine Aufgabenstellung, derer sich prinzipiell das „paradoxe Enkomion“ annimmt, also auf der einen Seite die enkomiastischen Reden<sup>50</sup> auf Eros, die in Platons *Symposion* gehalten werden und die auf den paradoxalen Umstand reagieren, dass auf Eros keine Lobreden existieren, auf der anderen Seite rhetorische Bravourtexte wie Lukians *Lob der Fliege* (*lib.* 7)<sup>51</sup> oder Synesios' *Lob der Kahlheit*,<sup>52</sup> die gegen die jedenfalls im jeweiligen Text so konstruierte *communis opinio* im Enkomion selbst die Lobwürdigkeit ihres Gegenstandes plausibel machen müssen.

Das paradoxe Enkomion bedient sich, um eine derartige Plausibilität zu erreichen, zweier Darlegungsstrategien: zum einen der Analogie (der die alte griechische naturphilosophische Methode des Schlusses vom Sichtbaren auf das Unsichtbare zugrunde liegt),<sup>53</sup> zum anderen des Zitierens von Autoritäten. So stellt etwa Synesios eine Analogie her zwischen Pflanzen, die ihre Blüten verlieren, wenn sie Frucht tragen, und dem Kopf, der die Haare verliert, wenn er intellektuelle Früchte hervorbringt (*Calv. enc.* 7); und er zitiert ausführlich Homer (auch in polemischer Tendenz, die gegen Dions Zitation von Homer als Autorität gerichtet ist).

Die Analogie bzw. der ihr zugrunde liegende Vergleich gehört zu den grundlegenden Strategien der Panegyrik; instruktiv sind dazu Ausführungen Lukians (*Pro imaginibus* [*lib.* 50] § 19), der darauf abhebt, dass das zu Lobende durch den Vergleich mit Größerem, nicht aber Kleinerem wirkungsvoll gepriesen wird. Bei den paradoxen Enkomien generiert in der Regel die Spannung, die zwischen dem „Großen“ und dem zu Lobenden (das nach der *communis opinio* nicht dem Großen kommensurabel ist, wie das Beispiel aus Synesios zeigt) besteht, eine komische Wirkung.<sup>54</sup>

Auch Julian gebraucht beide Strategien im Lob auf Helios.<sup>55</sup> Mit der Verwendung der Analogie steht er dabei vor dem Problem, dass die gebräuchlichen Muster nicht applizierbar sind. Es ist von der Sache her (jedenfalls im Sinne des Julianischen Darstellungszieles) nicht möglich, He-

<sup>49</sup> Siehe hierzu insgesamt den Beitrag von Michael Schramm in diesem Band, S. 133–166.

<sup>50</sup> Mit ἐγκώμιον oder ἐγκωμιάζειν wird in *Symp.* 177a bzw. 177e die Rede ausdrücklich bezeichnet.

<sup>51</sup> Hierzu M. BILLERBECK / C. ZUBLER, *Das Lob der Fliege von Lukian bis L. B. Alberti* (Bern 2000).

<sup>52</sup> Für Dion v. Prusa bezeugt Synesios nicht nur im *Lob der Kahlheit* (§ 1) ein *Lob des Haupthaares*, sondern im *Dion* (§ 1, 6) auch eine *Lobrede auf den Papagei*.

<sup>53</sup> Siehe O. REGENBOGEN, „Eine Forschungsmethode antiker Naturwissenschaft“, in: Ders., *Kleine Schriften*, hg. v. F. DIRLMEIER (München 1961) 141–194 (zuerst erschienen 1930); H. DILLER, „ΟΨΙΣ ΑΔΗΛΩΝ ΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ“, in: Ders., *Kleine Schriften zur antiken Literatur*, hg. v. H.-J. NEWIGER / H. SEYFFERT (München 1971) 119–143 (zuerst erschienen 1932).

<sup>54</sup> Diese Wirkung illustriert implizit auch Lukian am Beispiel des merkwürdigen Vergleichs in Simonides' Epinikion auf den jungen Boxer Glaukos (*PMG* 509).

<sup>55</sup> Ausführlicher hierzu HOSE 2008, 166–170.

lios mit Größerem zu vergleichen oder in eine Analogie zu stellen. Julian gelingt es jedoch, hiermit geschickt und für seinen panegyrischen Zweck nicht nachteilig umzugehen. Denn er bemüht in der Regel strukturelle Analogien und Vergleiche, bei denen das Herangezogene durch seinen Abstraktionsgrad oder den Bereich, aus dem es stammt, eine eigene Dignität besitzt. Ersteres zeigt sich etwa in § 5, 133A, wo – ausdrücklich als Analogie bezeichnet – das Verhältnis von τὸ φῶς zu τὸ ὄρατόν mit dem Verhältnis von ἀλήθεια zu τὸ νοητόν parallelisiert wird. Letzteres findet sich z.B. in § 8, 134C–D, wo das, was das Licht sichtbar macht, mit dem Gold verglichen wird, das ein Goldschmied zu einer Statue oder einem Bild verarbeitet.

Als Autoritäten nutzt Julian naheliegenderweise insbesondere Homer und Platon, doch auch Hesiod, Aristoteles und Empedokles. Dass es ihm nicht immer gelingen will, für seine eigenen Konstruktionen kanonische Autoren aufzubieten, zeigt der Beleg, den er anführt, um das Hervorgehen der Athene aus Helios zu „beweisen“ (§ 31, 149B): ἴκετο δ' ἐς Πυθῶνα καὶ ἐς Γλαυκῶπα Προνοίην. Dieser Hexameter ist erst 1843 von August Meineke mit einem *fortasse* einem für Euphorion bezeugten Vers als Fortsetzung angefügt worden;<sup>56</sup> ob Euphorion oder nicht – es handelt sich hierbei um einen Vers eines nicht-kanonischen Autors, also um einen „Verlegenheitsbeleg“, der kaum die Autorität eines Homer-Verses oder eines Platon-Zitates haben kann. Julian verschleierte das jedoch dadurch, dass er den Autornamen nicht mitteilt.

Ein Autoritätszitat wird im Übrigen auch verwendet, um die Arbeit mit Analogien zu rechtfertigen: In § 5, 133A, zitiert Julian Platons *Politeia* VI 508b–c: die Autorität Platon / Sokrates erklärt dort, dass das Gute die Sonne „als sein Ebenbild erzeugte“ (ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῶι) – was nichts weniger bedeutet, als dass bereits Platon das Analogie-Prinzip im Verhältnis von noetischer zu sinnlich wahrnehmbarer Welt konstatiert habe und sogar die Analogie als Bauprinzip des Kosmos benannt hat. Der Erklärungsmodus, d.h. die Arbeit mit der Analogie, und das zu Erklärende, der Kosmos, werden damit von Julian als kongruent erwiesen.

Auf diese Weise verschränkt Julian im Hauptteil der Rede Argumentation und Panegyrik. Dieser verläuft in den Bahnen, die Kapitel 4 vorgezeichnet hat, und endet in einer gebetsartigen Struktur (§ 43, 156C–157B), in der Julian Helios und die anderen Götter darum bittet, sie noch oft preisen zu dürfen – die Bitte ist dabei relativ schlicht, doch die „Epiklese“, die

<sup>56</sup> F 2,2 POWELL (ich hatte dies in HOSE 2008, 169, übersehen, bin aber von Dr. Wilhelm Blum *per litteras* darauf hingewiesen worden). A. MEINEKE, *Analecta Alexandrina* (Berlin 1843) 401, gibt außer dem *fortasse* übrigens keinerlei Begründung, und die Zuweisung an Euphorion kann sich nur auf die Verbindung mit F 2,1 gründen. Insofern ist es problematisch, wenn J. LIGHTFOOT (Hg. & Übers.), *Hellenistic Collection* (Cambridge / London 2009) diese Verbindung aufgibt, den Vers aber weiterhin als F 190 Euphorion zuweist.

Helios hierbei erhält, ist so angelegt, dass sie als eine Zusammenfassung der Darlegung im Hauptteil erscheint.

Damit hätte die Rede eigentlich einen würdigen Abschluss gefunden, doch Julian fügt einen weiteren Passus an (§ 44, 157B–158C), der mit einer Apostrophe an den Widmungsträger Salustios beginnt und eine Art persönlichen Epilogs darstellt. Gewiss wäre es denkbar, hierin eine Reminiscenz an die Sphragis in poetischen Texten zu erkennen.<sup>57</sup> Freilich geht Julian inhaltlich deutlich über die Reklamierung seines geistigen Eigentums, also die Grundfunktion der poetischen Sphragis, hinaus, auch über die Schlussfloskeln, wie sie sich in panegyrischen Reden des Aristides finden.<sup>58</sup> Julian dagegen teilt in diesem Epilog Salustios mit, wie lange er an der Rede gearbeitet hat (drei Nächte – wohl nicht nur ein Hinweis auf die Geschwindigkeit der Abfassung, sondern auch auf das kaiserliche Amtsverständnis, das bei Tage eine Befassung mit dem Gegenstand nicht zuließ),<sup>59</sup> er verweist erneut auf Jamblich, der gleichsam weiterführende Literatur zum Thema bieten kann und für Julian intellektuelle Orientierung darstellt, und er rechtfertigt seinen Text gerade im Verhältnis zu den eigentlich vollendeten Schriften des Jamblichs als persönlichen Dank – hier metaphorisch als ὕμνος χαριστήριος τοῦ θεοῦ (§ 44, 158A) bezeichnet – an den Gott, verbunden mit der Bitte um dessen Gnade. Dass eine panegyrische Rede mit einem derartig persönlichen Bekenntnis schließt, ist jedoch nicht ganz neu: bereits Isokrates' *Panathenaikos* (§§ 266–271) endet insofern ähnlich, als auch der Athener Rechenschaft über die Dauer der Komposition der Rede und seine Motive, sie zu verfassen, ablegt.<sup>60</sup> Man hat die Isokrates-Partie mit dem Stichwort „Selbststilisierung“ zu charakterisieren versucht<sup>61</sup> – eben dies lässt sich auch für Julians Epilog reklamieren. Es tritt in ihm der Verfasser als Kaiser, Philosoph und Rhetor mit einem persönlichen Bekenntnis zu Helios vor den Leser.

Dieser Beitrag hat versucht, den literarhistorischen Ort des *Helios-Hymnos* zu bestimmen. Gezeigt werden sollte, dass der Text selbst sich nicht als prosaisches Mitglied der Gattung Hymnos versteht und den Rezipienten auffordert, ihn als neues Element dieser Gattung zu lesen und zu verstehen, sondern als panegyrische Rede (in der Tradition des Aristides

<sup>57</sup> Siehe zur Sphragis M. Hose, „Sphragis“, *RAC* 30 (2021) 969–985.

<sup>58</sup> Vgl. etwa Aristides, *Romrede* (*Or.* 26,109): ἐκτετέλεσταί μοι τὸ τόλμημα· εἴτε δὲ χειρὸν εἴτε βέλτιον ἔξεστιν ἤδη φέρειν ψῆφον („Fertiggestellt ist von mir mein kühnes Unterfangen. Ob es schlechter, ob es besser gelungen ist, darüber kann man jetzt sein Votum abgeben.“).

<sup>59</sup> Zur Nachtarbeit des Kaisers siehe auch Libanios, *Or.* 1,130 und Ammianus Marcellinus XVI 5,4; vgl. ferner die *Rede auf die Göttermutter* 178A–179A. Ob hier zudem die Nacht als die Zeit des Tages, in der die Sonne / Helios nicht sichtbar ist, bedeutsam gemacht werden soll, ist nicht klar.

<sup>60</sup> Siehe hierzu Roth 2003, 261–269.

<sup>61</sup> Roth 2003, 261.



und der Reden in Platons *Symposion*). Hiermit stellt sich der *Helios-Hymnos* in das Regelsystem der Rhetorik und will vor dem Hintergrund dieses Regelsystems (das den Rezipienten aufgrund ihrer Bildung bestens vertraut war) in seinem Aufbau und in seiner Argumentationskunst verstanden werden.

## *D. Anhang*



# Literaturverzeichnis

## 1. Abkürzungen

ACO	<i>Acta Conciliorum Oecumenicorum</i>
AE	<i>L'Année Epigraphique</i>
ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt</i>
CQ	<i>The Classical Quarterly</i>
DK	Diels / Kranz (Hg.), <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i>
IG	<i>Inscriptiones Graecae</i>
ILS	<i>Inscriptiones Latinae Selectae</i>
<i>Inscr. Ital.</i>	<i>Inscriptiones Italiae</i>
JNG	<i>Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte</i>
LSJ	Liddell / Scott / Jones (Hg.), <i>A Greek English Lexicon</i>
PLRE	<i>Prosopography of the Later Roman Empire</i>
PCG	<i>Poetae Comici Graeci</i>
PMG	<i>Poetae Melici Graeci</i>
RAC	<i>Reallexikon für Antike und Christentum</i>
RE	<i>Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft</i>
RIC	<i>The Roman Imperial Coinage</i>
SVF	<i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i>
TRE	<i>Theologische Realenzyklopädie</i>
TrGF	<i>Tragicorum Graecorum Fragmenta</i>
ZAC	<i>Zeitschrift für Antikes Christentum</i>

## 2. Ausgaben, Kommentare und Übersetzungen

Julian, *Hymnos auf den König Helios*

HERTLEIN (1875)	<i>Iuliani Imperatoris quae supersunt praeter reliquias apud Cyrillum omnia. Recensuit Fridericus Carolus Hertlein. Vol. 1 (Lipsiae 1875)</i>
LACOMBRADÉ 1964	Ch. LACOMBRADÉ, <i>L'empereur Julien. Oeuvres complètes, II/2 : Discours de Julien empereur (X–XII: Les Césars. Sur Hélios-Roi. Le Mispogon)</i> (Paris 1964)
MASTROCINQUE 2011	A. MASTROCINQUE, <i>Giuliano l'Apostata. Discorso su Helios re. Testo, traduzione e commento. Studia Classica et Mediaevalia 5</i> (Nordhausen 2011)
NESSLRATH 2015	H.-G. NESSLRATH, <i>Iulianus Augustus. Opera</i> (Berlin / Boston 2015)
PRATO / MARCONE 1987	C. PRATO / A. MARCONE, <i>Giuliano Imperatore. Alla Madre degli Dei e altri discorsi. Introduzione di J. Fontaine, testo critico a cura di C. Prato, traduzione e commento di A. Marcone</i> (Mailand 1987)
SPANHEIM (1696)	<i>Iuliani Imperatoris opera quae supersunt omnia et S. Cyrilli Alexandriae Archiepiscopi contra impium Iulianum libri decem ... Ezechiel Spanhemius Graecum Iuliani contextum recensuit, cum Manuscriptis codicibus contulit, plures inde lacunas supplevit, et Observationes tam ad Iulianum, quam ad Cyrillum, addidit. Cum indicibus necessariis</i> (Lipsiae 1696)

- WRIGHT 1913 W. C. WRIGHT, *The works of the Emperor Julian, with an English translation*, Bd 2. LCL 29 (London / Cambridge/MA 1913)

### 3. Sekundärliteratur (und Ausgaben anderer Autoren)

- AGOSTI 2015 G. AGOSTI, „Paideia greca e religione in iscrizioni dell'età di Giuliano“, in: MARCONE 2015, 223–239
- ARCE 1984 J. ARCE, *Estudios sobre el Emperador Fl. Cl. Juliano* (Madrid 1984)
- ASMUS 1895 R. ASMUS, *Julian und Dio Chrysostomus*. Beilage zum Jahresbericht des Großherzoglichen Gymnasiums zu Tauberbischofsheim (Tauberbischofsheim 1895)
- ASMUS 1904 R. ASMUS, *Julians Galiläerschrift im Zusammenhang mit seinen übrigen Werken. Ein Beitrag zur Erklärung und Kritik der Julianischen Schriften* (Freiburg/Br. 1904)
- ATHANASSIADI 1977 P. ATHANASSIADI, „A contribution to Mithraic theology. The emperor Julian's Hymn to King Helios“, *Journal of Theological Studies* 28 (1977) 360–371
- ATHANASSIADI 1992 P. ATHANASSIADI, *Julian. An intellectual biography* (Oxford <sup>2</sup>1992)
- BAKER-BRIAN / TOUGHER 2012 N. BAKER-BRIAN / S. F. TOUGHER (Hg.), *Emperor and Author: The Writings of Julian 'the Apostate'* (Swansea 2012)
- BALTES 1996 M. BALTES, *Der Platonismus in der Antike, Bd. 4: Die philosophische Lehre des Platonismus. Einige grundlegende Axiome / Platonische Physik (im antiken Verständnis) I* (Stuttgart-Bad Cannstatt 1996)
- BALTES 1999 M. BALTES, „Is the Idea of the Good in Plato's Republic Beyond Being?“, in: Ders., *ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, hg. v. M.-L. LAKMANN / A. HÜFFMEIER / M. VORWERK. BzA 123 (Stuttgart / Leipzig 1999) 351–371
- BEIERWALTES 1957 W. BEIERWALTES, *Lux Intelligibilis. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen*, Diss. (München 1957)
- BERRENS 2004 S. BERRENS, *Sonnenkult und Kaisertum von den Severern bis zu Constantine I. (193 – 337 n.Chr.)* (Stuttgart 2004)
- BIDEZ 1929 J. BIDEZ, *La tradition manuscrite et les éditions des discours de l'empereur Julien*. Recueil de travaux 61 (Gand / Paris 1929)
- BLUMENTHAL / CLARK 1993 H. J. BLUMENTHAL / E. G. CLARK (Hg.), *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods* (Bristol 1993)
- BOGNER 1924 H. BOGNER, „Kaiser Julians 5. Rede“, *Philologus* 79 (1924) 258–297
- BOUFFARTIGUE 1992 J. BOUFFARTIGUE, *L'Empereur Julien et la culture de son temps*. Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 133 (Paris 1992)
- BOWERSOCK 1978 G. W. BOWERSOCK, *Julian the Apostate* (London 1978)
- BOWERSOCK 2006 G. W. BOWERSOCK, „The Epigraphy of the Emperor Julian“, *Journal of Roman Archaeology* 19 (2006) 703–705
- BRAUN / RICHER 1978 R. BRAUN / J. RICHER (Hg.), *L'Empereur Julien. De l'histoire à la légende (331–1715)* (Paris 1978) 303–319
- BRINGMANN 2004 K. BRINGMANN, *Kaiser Julian* (Darmstadt 2004)
- BULTMANN 1948 R. BULTMANN, „Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum“, *Philologus* 97 (1948) 1–36
- BUZÁSI 2008 G. BUZÁSI, *Solar Theology in Neoplatonism: A Commentary on the Emperor Julian's Hymn to the Sun King*, Diss. (Leuven 2008)
- CLAUSS 2012 M. CLAUSS, *Mithras. Kult und Mysterium* (Darmstadt <sup>2</sup>2012)
- CONTI 2004 S. CONTI, *Die Inschriften Kaiser Julians* (Stuttgart 2004)

- DEMANDT 1989 / 2007 A. DEMANDT, *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284–565 n. Chr.* Handbuch der Altertumswissenschaft, Abt. 3, Teil 6 (München 1989; <sup>2</sup>2007)
- DEUSE 1977 W. DEUSE, „Der Demiurg bei Porphyrios und Iamblichos“, in: C. ZINTZEN (Hg.), *Die Philosophie des Neuplatonismus*. Wege der Forschung 436 (Darmstadt 1977) 238–278
- DE VITA 2011 M. C. DE VITA, *Giuliano Imperatore filosofo neoplatonico*. Collana Temi metafisici e problemi del pensiero antico 121 (Mailand 2011)
- DE VITA 2013 M. C. DE VITA, „Il Bene/Sole nell’esegesi neoplatonica: Giamblico, Giuliano e l’inno A Helios Re“, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 105 (2013) 275–295
- DE VITA 2015 M. C. DE VITA, „Giuliano e l’arte della ‚nobile menzogna‘ (Or. 7, Contro il cinico Eraclio)“, in: MARCONE 2015, 119–148
- DE VITA 2017/18 M. C. DE VITA, „‚Figlio del Bene‘ e Re dell’universo: il dio Helios di Giuliano Imperatore“, *χώρα* 15/16 (2017/18) 457–484
- DE VITA 2020 M. C. DE VITA, „*Callidior ceteris persecutor* (Rufin. *hist.* 10,33): Giuliano e la questione ariana“, in: G. HUBER-REBENICH / REBENICH 2020, 39–63
- DILLON 1973 J. DILLON, *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*. *Philosophia antiqua* 23 (Leiden 1973)
- DILLON 1987 J. DILLON, „Iamblichus of Chalcis (c. 240–325 A.D.)“, in: ANRW II,36,2 (1987) 862–909
- DILLON 1993 J. DILLON, *Alcinous. The Handbook of Platonism* (Oxford 1993)
- DILLON 1998 / 1999 J. DILLON, „The Theology of Julian’s Hymn to King Helios“, *Itaca: Quaderns Catalans de Cultura Clàssica* 14–15 (1998 / 1999) 103–115
- DODDS 1963 E. R. DODDS, *Proclus. The Elements of Theology* (Oxford <sup>2</sup>1963)
- DÖRRIE 1974 H. DÖRRIE, „Die Solar-Theologie in der kaiserzeitlichen Antike“, in: H. FROHNES / U. W. KNORR (Hg.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, Bd. 1, Die Alte Kirche* (München 1974) 283–292
- DÖRRIE / BALTES 1998 H. DÖRRIE / M. BALTES (Hg.), *Der Platonismus in der Antike, Bd. 5: Die philosophische Lehre des Platonismus: Platonische Physik (im antiken Verständnis) II* (Stuttgart-Bad Cannstatt 1998)
- DÖRRIE / BALTES / PIETSCH 2008 H. DÖRRIE / M. BALTES / C. PIETSCH, *Der Platonismus in der Antike, Bd. 7.1: Die philosophische Lehre des Platonismus. Theologia Platonica* (Stuttgart-Bad Cannstatt 2008)
- DRIJVERS 1980 H. J. W. DRIJVERS, *Cults and Beliefs at Edessa* (Leiden 1980)
- ELM 2012 S. ELM, *Sons of Hellenism, Fathers of the Church. Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the Vision of Rome*. The transformation of the classical heritage 49 (Berkeley 2012)
- FÄRBER 1936 H. FÄRBER, *Die Lyrik in der Kunsttheorie der Antike*, 2 Bde. (München 1936)
- FAUTH 1995 W. FAUTH, *Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*. RGRW 125 (Leiden u.a. 1995)
- FESTUGIÈRE 1967 A.-J. FESTUGIÈRE, *Proclus. Commentaire sur le Timée, livre II* (Paris 1967)
- FLAMANT 1977 J. FLAMANT, *Macrobe et le néo-platonisme latin, à la fin du IVe siècle* (Leiden 1977)
- GEFFCKEN 1914 J. GEFFCKEN, *Kaiser Julianus* (Leipzig 1914)
- GIRARDET 2010 K. M. GIRARDET, *Der Kaiser und sein Gott. Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Großen* (Berlin 2010)
- GOEKEN 2012 J. GOEKEN, *Aelius Aristide et la rhétorique de l’hymne en prose* (Turnhout 2012)

- GREENWOOD 2013 D. N. GREENWOOD, „A Cautionary Note on Julian’s Pagan Trinity“, *Ancient Philosophy* 33 (2013) 391–402
- GREENWOOD 2014a D. N. GREENWOOD, „Crafting Divine Personae in Julian’s Oration 7“, *Classical Philology* 119 (2014) 140–149
- GREENWOOD 2014b D. N. GREENWOOD, „Five Latin Inscriptions from Julian’s Pagan Restoration“, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 57 (2014) 101–119
- HÖFLER 1935 A. HÖFLER, *Der Sarapishymnus des Ailios Aristeides* (Stuttgart / Berlin 1935)
- HOSE 2008 M. HOSE, „Konstruktion von Autorität: Julians Hymnen“, in: SCHÄFER 2008, 157–176
- HUBER-REBENICH / REBENICH 2020 G. HUBER-REBENICH / S. REBENICH (Hg.), *Interreligiöse Konflikte im 4. und 5. Jahrhundert: Julian „Contra Galilaeos“ – Kyrill „Contra Iulianum“*. TU 181 (Berlin / Boston 2020)
- KEIL 1898 B. KEIL (Hg.), *Aelii Aristidis Smyrnaei quae supersunt omnia*, vol. II (Berlin 1898)
- LAUSBERG 2008 H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft* (Stuttgart <sup>4</sup>2008)
- LECERF 2012 A. LECERF, „Iamblichus and Julian’s ‚Third Demiurge‘: A Proposition“, in: E. AFONASIU / J. M. DILLON / J. F. FINAMORE (Hg.), *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism* (Leiden / Boston 2012) 177–201
- LECERF 2014 A. LECERF, „L’empereur Julien entre culte d’Attis, Oracles et théologie solaire“, in: A. LECERF / L. SAUDELLI / H. SENG (Hg.), *Oracles Chaldaïques: fragments et philosophie*. Bibliotheca Chaldaica 4 (Heidelberg 2014) 61–99
- LEWY 1978 H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy* (Paris <sup>2</sup>1978; Troisième édition par M. Tardieu „avec un supplément «Les Oracles chaldaïques 1891 – 2011»“, Paris 2011)
- LIEBESCHUETZ 2012 J. H. W. G. LIEBESCHUETZ, „Julian’s Hymn to the Mother of the Gods. The revival and justification of traditional religion“, in: BAKER-BRIAN / TOUGHER 2012, 213–227
- LUTHER 1965 W. LUTHER, „Wahrheit, Licht, Sehen und Erkennen im Sonnenzeichen von Platons Politeia. Ein Ausschnitt aus der Lichtmetaphysik der Griechen“, *Studium Generale* 18 (1965) 479–496
- MAJERCIK 1989 R. MAJERCIK, *The Chaldean Oracles. Text, Translation and Commentary* (Leiden 1989)
- MARCONI 2015 A. MARCONI (Hg.), *L’imperatore Giuliano: realtà storica e rappresentazione*. STUSMA 3 (Florenz 2015)
- MARCONI 2015a A. MARCONI, „Ierone, Giuliano e la fine della storia nel dibattito tra Alexandre Kojève e Leo Strauss“, in: Ders. 2015, 325–335
- MARCONI 2020 A. MARCONI, „Pagan Reactions to Julian“, in: REBENICH / WIEMER 2020, 326–359
- MASARACCHIA 1990 E. MASARACCHIA, *Giuliano Imperatore. Contra Galilaeos*. Testi e traduzioni 9 (Rom 1990)
- MAU 1907 G. MAU, *Die Religionsphilosophie Kaiser Julians in seinen Reden auf König Helios und die Göttermutter. Mit einer Übersetzung der beiden Reden* (Leipzig / Berlin 1907)
- MAZZA 1986 M. MAZZA, *Le maschere del potere. Cultura e politica nella tarda antichità* (Neapel 1986)

- MORESCHINI 2000 C. MORESCHINI, „Alcuni aspetti della teologia di Giuliano l'apostata“, in: A. FILIPPO (Hg.), *Giuliano imperatore: le sue idee, i suoi amici, i suoi avversari (Atti del Convegno internazionale di studi, Lecce, 10–12 dicembre 1998)*. *Rudiae* 10 (Galatina 2000) 145–159
- NESSELRATH 2008 H.-G. NESSELRATH, „Mit ‚Waffen‘ Platons gegen ein christliches Imperium: Der Mythos in Julians Schrift ‚Gegen den Kyniker Herakleios‘“, in: SCHÄFER 2008, 207–219
- NESSELRATH 2020 H.-G. NESSELRATH, „Julian's Philosophical Writings“, in: REBENICH / WIEMER 2020, 38–63
- NESSELRATH 2021 H.-G. NESSELRATH (Hg.), *Von „falschen Hunden“ und wahren Mythen. Kaiser Julian, An die Adresse des Kynikers Herakleios*. SAPERE XXXIX (Tübingen 2021)
- NESSELRATH 2021a H.-G. NESSELRATH, „Einführung in die Schrift“, in: Ders. 2021, 3–59
- NILSSON 1974 M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. 2 (München<sup>3</sup> 1974)
- NOCK 1926 A. D. NOCK, *Sallustius Concerning the Gods and the Universe. Edited with Prolegomena and Translation* (Cambridge 1926)
- NORDEN 1958 E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, 2 Bde. (Darmstadt<sup>5</sup> 1958;<sup>1</sup> 1898)
- O'MEARA 1989 D. J. O'MEARA, *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity* (Oxford 1989)
- OPSOMER 2008 J. OPSOMER, „Weshalb nach Julian die mosaisch-christliche Schöpfungslehre der platonischen Demiurgie unterlegen ist“, in: SCHÄFER 2008, 127–156
- OPSOMER 2018 J. OPSOMER, „Iamblichos“, in: RIEDWEG / HORN / WYRWA 2018, 1349–1383, 1434–1452
- PAGLIARA 2010 A. PAGLIARA, *Per la storia della fortuna dell'imperatore Giuliano tra Umanesimo ed età barocca* (Rom 2010)
- PENATI BERNARDINI 1983 A. PENATI BERNARDINI, „L'influenza del sistema caldaico sul pensiero teologico dell'imperatore Giuliano“, *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 75 (1983) 543–562
- PERKAMS 2008 M. PERKAMS, „Eine neuplatonische politische Philosophie – gibt es sie bei Kaiser Julian?“, in: SCHÄFER 2008, 105–125
- REBENICH 2020 S. REBENICH, „Julian's Afterlife: The Reception of a Roman Emperor“, in: REBENICH / WIEMER 2020, 398–420
- REBENICH / WIEMER 2020 S. REBENICH / H.-U. WIEMER (Hg.), *A Companion to Julian the Apostate*. Brill's companions to the Byzantine world 5 (Leiden / Boston 2020)
- RENUCCI 2000 P. RENUCCI, *Les idées politiques et le gouvernement de l'empereur Julien* (Brüssel 2000)
- RIEDWEG 2018 C. RIEDWEG, „Kaiser Julian“, in: C. RIEDWEG / C. HORN / D. WYRWA (Hg.), *Die Philosophie der Kaiserzeit und der Antike*, Bd. 2 = *Die Philosophie der Antike*, Bd. 5/2 (Basel 2018) 1396–1408
- RIEDWEG 2020 C. RIEDWEG, „Anti-Christian Polemics and Pagan Onto-Theology: Julian's Against the Galilaeans“, in: REBENICH / WIEMER 2020, 245–266
- RIEDWEG / HORN / WYRWA 2018 C. RIEDWEG / C. HORN / D. WYRWA (Hg.), *Die Philosophie der Antike*, Bd. 5/2: *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike* (Basel 2018)
- RITTER 2020 A. M. RITTER, „Theologische Kontroversen innerhalb der römischen Reichskirche und ihre Widerspiegelung in der Christenpolemik Kaiser Julians“ in: HUBER-REBENICH / REBENICH 2020, 15–28
- ROCHFORT 1960 G. ROCHFORT, *Salustios. Des dieux et du monde. Texte établi et traduit* (Paris 1960)



- ROCHEFORT 1963 G. ROCHEFORT, *L'empereur Julien. Oeuvres complètes, II/1 : Discours de Julien empereur (VI-IX)* (Paris 1963)
- ROSEN 1997 K. ROSEN, „Kaiser Julian auf dem Weg vom Christentum zum Heidentum“, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 40 (1997) 126–146
- ROSEN 2004 K. ROSEN, „Zum Sonnenkult in der constantinischen Dynastie“, in: H. HEFTNER / K. TOMASCHITZ (Hg.), *Ad fontes! Festschrift für G. Dobesch zum fünfundsechzigsten Geburtstag am 15. September 2004* (Wien 2004) 809f.
- ROSEN 2006 K. ROSEN, *Julian: Kaiser, Gott und Christenhasser* (Stuttgart 2006)
- ROTH 2003 P. ROTH, *Der Panathenaios des Isokrates. Übersetzung und Kommentar* (München / Leipzig 2003)
- RUSSELL 1990 D. A. RUSSELL, „Aristides and the prose hymn“, in: Ders. (Hg.), *Antonine Literature* (Oxford 1990) 198–219
- RUSSELL / WILSON 1981 D. A. RUSSELL / N. G. WILSON (Hg.), *Menander Rhetor* (Oxford 1981)
- SAFFREY / SEGONDS 2013 H.-D. SAFFREY / A.-P. SEGONDS, *Iamblique. Réponse à Porphyre (De Mysteriis). Texte établi, traduit et annoté, avec la collaboration de A. Lecerf* (Paris 2013)
- SAFFREY / WESTERINK 1968–1997 H.-D. SAFFREY / L. G. WESTERINK, *Proclus. Théologie platonicienne, Bde. I–VI* (Paris 1968–1997)
- SALWAY 2012 B. SALWAY, „Words and Deeds: Julian in the Epigraphic Record“, in: BAKER-BRIAN / TOUGHER 2012, 137–158
- SCHÄFER 2008 Chr. SCHÄFER (Hg.), Kaiser Julian ‘Apostata’ und die philosophische Reaktion gegen das Christentum. *Milennium-Studien* 21 (Berlin / New York 2008)
- SCHRAMM 2013 M. SCHRAMM, *Freundschaft im Neuplatonismus. Politisches Denken und Sozialphilosophie von Plotin bis Kaiser Julian*. BzA 319 (Berlin / Boston 2013)
- SCHRAMM 2019 M. SCHRAMM, „Politische Theologie und Religionspolitik bei Kaiser Julian“, in: C. RIEDWEG (Hg.), *Philosophie für die Polis. Akten des 5. Kongresses der Gesellschaft für antike Philosophie 2016*. Beiträge zur Altertumskunde 380 (Berlin / Boston 2019) 437–458
- SCHRAMM 2021 M. SCHRAMM, „Julian als Mythen erzähler: (Neu)platonische Mythentheorie und -praxis in Contra Heraclium und den Caesares“, in: NESSELRATH 2021, 277–298
- SMITH 2012 A. SMITH, „Julian’s Hymn to King Helios: The Economical Use of Complex Neoplatonic Concepts“, in: BAKER-BRIAN / TOUGHER 2012, 229–237
- SMITH 1995 R. SMITH, *Julian’s Gods. Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate* (London / New York 1995)
- STÖCKLIN-KALDEWEY 2014 S. STÖCKLIN-KALDEWEY, *Kaiser Julians Gottesverehrung im Kontext der Spätantike*. STAC 86 (Tübingen 2014)
- SYSKA 1993 E. SYSKA, *Studien zur Theologie im ersten Buch der Saturnalien des Ambrosius Theodosius Macrobius*. BzA 44 (Stuttgart 1993)
- TANASEANU-DÖBLER 2008 I. TANASEANU-DÖBLER, *Konversion zur Philosophie in der Spätantike. Kaiser Julian und Synesios von Kyrene*. PawB 23 (Stuttgart 2008)
- TANASEANU-DÖBLER 2013 I. TANASEANU-DÖBLER, *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition*. BERG 1 (Göttingen 2013)
- TANASEANU-DÖBLER 2020 I. TANASEANU-DÖBLER, „Patron Goddess of Athens – Patron Goddess of Philosophy? Athena in Proclus and the Neoplatonic Tradition“, in: Dies. / L. VON ALVENSLEBEN (Hg.), *Athens II: Athens in Late Antiquity*. COMES 20 (Tübingen 2020) 311–378

- TAORMINA / PICCIONE 2010 D. P. TAORMINA / R. M. PICCIONE (Hg.), *Giamblico. I frammenti dalle epistole. Introduzione, testo, traduzione e commento* (Neapel 2010)
- TEITLER 217 H. C. TEITLER, *The Last Pagan Emperor. Julian the Apostate and the War Against Christianity* (Oxford 2017)
- TRAPP 2016 M. TRAPP, „Introduction“, in: D. A. RUSSELL / H.-G. NESSELRATH / M. TRAPP (Hg.), *In Praise of Asclepius. Selected Prose Hymns*. SAPE-RE XXIX (Tübingen 2016) 3–29
- TURCAN 1975 R. TURCAN, *Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra. Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain* 47 (Leiden 1975)
- UGENTI 1992 V. UGENTI, *Giuliano Imperatore. Alla Madre degli dei. Edizione critica, traduzione e commento* (Galatina 1992)
- VAN DEN BERG 2001 R. M. VAN DEN BERG, *Proclus' Hymns. Essays, Translations, Commentary*. *Philosophia Antiqua* 90 (Leiden u.a. 2001)
- VAN NUFFELEN 2020 P. VAN NUFFELEN, „The Christian Reception of Julian“, in: REBENICH / WIEMER 2020, 360–397
- VEGETTI 2003 M. VEGETTI (Hg.), *Platone. La Repubblica, traduzione e commento, vol. 5, libri VI-VII* (Neapel 2003)
- VÖSSING 2020 K. VÖSSING, „The Value of a Good Education: The School Law in Context“, in: REBENICH / WIEMER 2020, 172–206
- WALLRAFF 2001 M. WALLRAFF, *Christus Verus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike* (Münster 2001)
- WALLRAFF 2013 M. WALLRAFF, *Sonnenkönig der Spätantike. Die Religionspolitik Konstantins des Großen* (Freiburg i.Br. 2013)
- WEIS 1973 B. K. WEIS, *Julian. Briefe. Griechisch-deutsch* (München 1973)
- WEISS 1978 J.-P. WEISS, „Julien, Rome et les Romains“, in: R. BRAUN / RICHER 1978, 125–140
- WIEMER 2017 H. U. WIEMER, „Neue Priester braucht das Land, oder: Wollte Kaiser Julian eine ‚heidnische Kirche‘ schaffen?“, *ZAC* 21 (2017) 550–558
- WIEMER 2020 H. U. WIEMER, „Revival and Reform: The Religious Policy of Julian“, in: REBENICH / WIEMER 2020, 207–244
- WITT 1975 R. E. WITT, „Iamblichus as a Forerunner of Julian“, *Entretiens sur l'Antiquité Classique* 21: *De Jamblique à Proclus* (Vandoeuvres / Genève 1975) 35–64
- ZUNTZ 2005 G. ZUNTZ, *Griechische philosophische Hymnen*, hg. v. H. CANKIK / L. KÄPPEL. *STAC* 35 (Tübingen 2005)

## 4. Abbildungsnachweis

Der *Helios-Hymnos* als Beitrag zu Julians Religionspolitik

S. 230

Doppelmaiorina: Leu Numismatik AG Auktion 5, 27. Oktober 2019, 543.



## Stellenregister (in Auswahl)

- Aelius Aristides  
*Or.*  
 26,109: 267  
 45,1–4: 259  
 45,1–14: 258  
 45,3: 259  
 45,7–13: 260  
 45,14: 260  
 46: 260
- Alkinoos  
*Didasc.*  
 164,18–27: 116  
 164,24–26: 116  
 165,20–26: 117
- Ammianus Marcellinus  
 XVI 5,4: 267  
 XXII 5,4: 217  
 XXII 11,11: 237  
 XXII 12,6f.: 218  
 XXIII 3,3: 97  
 XXV 3,23: 211
- Anaxagoras  
 59 B 1 DK: 82
- Antiphanes  
 F 189 PCG: 259
- Apuleius  
*Apol.* 53–56: 193
- Aristoteles  
*Anal. pr.*  
 I 2, 25a6–13: 85  
*An.* II 7, 418b3–17: 77  
*Cael.*  
 I 3, 270b1–31: 75  
 II 12,  
 291b35–292a3:  
 81  
*Cat.* 10, 12a17f.: 81  
*Eth. Nic.*  
 VII 15,  
 1154b20–23: 85  
 IX 4, 1166a27–29:  
 85  
*fr.* (Rose)  
 49: 75  
*Met.*  
 VII 7, 1032a25: 73
- XII 5, 1071a13–17:  
 73  
*Meteor.*  
 II 3, 357b24–26: 95  
*Phys.*  
 II 2, 194b9–15: 73  
 II 2, 194b13: 159  
 II 6, 198a26f.: 73  
 V 5, 229b17–19: 81
- Pol.*  
 III 16,  
 1287a28–32: 96  
*Top.*  
 I 15, 106b4–6: 81  
 VIII 14,  
 163a29–b16: 85
- Ps.-Aristoteles  
*Mund.* 392a: 198
- Augustinus  
*Civ. Dei* XXII 4: 200
- Barnabae epistula*  
 15,9: 242
- Biblici libri*  
*Vetus Testamentum*  
 Ps  
 84,12: 241  
 Mal  
 3,20: 241f.  
*Novum Testamentum*  
 Mt  
 11,28–30: 237  
 15,24: 246  
 Joh  
 1,1c: 253  
 Apg  
 1,10: 242  
 9,3: 248  
 22,6: 248  
 Kol  
 1,15: 8  
 Phil  
 2,7: 245
- Chrysipp  
 SVF 2,346: 82
- SVF 2,1021: 148  
 SVF 2,1096: 148
- Cicero  
*Rep.* VI 17,17: 94  
*Codex Iustinianus*  
 III 12,2: 243  
*Codex Theodosianus*  
 II 8,1: 243
- Cornutus  
*Comp.* 20: 148
- Damaskios  
*Dub. et sol.* (Ruelle)  
 2,214,6f.: 160  
*In Parm.* (Westerink /  
 Combès)  
 3,147,3–5: 143  
*In Phaed.* (Westerink)  
 540: 192  
*Didache*  
 14,1: 242
- Dion von Prusa  
*Or.* 1,46: 169
- Dionysios von  
 Halikarnassos  
*Ant. Rom.*  
 I 5: 197  
 I 9–44: 96  
 I 77,1f.: 98  
 VII 70: 197
- Empedokles  
 31 B 38 DK: 82
- Ephraem der Syrer  
*Hym. c. Iul.*  
 1,16–19: 229  
 2,1–9: 211  
 3,14–17: 211  
 4,9f.: 211
- Eunapios  
*Vit. Soph.*  
 VII 3,1: 186  
 VII 3,6: 186
- Euphorion  
*fr.* (Powell)  
 F 2,2: 266

- Eusebios  
*Dem. ev.*  
 III 7,33: 214  
 VIII 3,13–15: 214  
*Laud. Const.*  
 3,6: 215  
 7,13: 220  
*Mart. Palaest.*  
 1,1: 214  
*Praep. ev.*  
 I 4,4: 214  
*Vit. Const.*  
 I 12,20: 215  
 I 12,38: 215  
 I 27,1–3: 213  
 II 1: 212  
 II 11f.: 215  
 II 19,1f.: 214  
 II 29,3: 213  
 II 65,1: 213  
 III 5f.: 214  
 III 12,5: 213  
 IV 61–63: 213
- Herakleides Pontikos  
*fr.* (Schütrumpf)  
 50,7f.: 161  
 52: 161
- Hermeias  
*In Phaedr.* (Couvreur)  
 II 90: 172
- Hesiod  
*Op.* 336: 101  
*Theog.*  
 901–903: 90  
 901–911: 89
- Hieronymus  
*Chron.* (*ad ann.* 275):  
 100
- Homer  
*Il.*  
 I 544: 73  
 IV 68: 73  
 VIII 24: 80  
 XIV 201: 90  
 XIV 302: 90  
 XXIV 103: 73  
*Od.*  
 I 28: 73  
 VIII 364–366: 91  
 XI 303–304: 89  
 XII 353–365: 80  
 XII 445: 73
- Ignatius von Antiochia  
*Magn.* 9,10: 242  
*Inscriptiones*  
 CONTI 2004  
 3: 227  
 5: 227  
 7–8: 227  
 17–18: 216  
 26–28: 227  
 30: 227  
 34: 227  
 34–35: 227  
 45: 227  
 132: 228  
 164: 228  
 167: 216  
 176: 216  
 IG XII 6,1  
 427: 228  
 ILS  
 8940: 223  
*Inscr. Ital.* 13,2  
 235: 101  
 261: 100
- Isidor von Sevilla  
*Etym.* VI 19,17: 261
- Isokrates  
*Or.* 12,266–271: 267
- Jamblich  
*An. fr.* (Finamore / Dillon)  
 28: 87  
 28–30: 191  
 29: 192  
*In Parm. fr.* (Dillon)  
 2,3–12: 87  
 12: 87  
 13: 87  
*In Phileb. fr.* (Dillon)  
 4: 144  
*In Soph. fr.* (Dillon)  
 1,1f.: 143, 160  
 1,6f.: 143  
 1,13–16: 143, 160  
 1,18f.: 160  
*In Tim. fr.* (Dillon)  
 18: 93  
 19,5–9: 87, 164,  
 248  
 21: 92  
 21,1–6: 92  
 32: 88
- 37: 88  
 50,19–27: 135  
 64,3f.: 88  
 70,13–16: 93  
 70,13–17: 160  
 70,18: 93  
 70,18–21: 154  
 70,18f.: 93  
 70,26–29: 155  
 70,27–29: 93  
 70,29–32: 93  
 70,31f.: 155  
 81: 96  
 84: 96
- Resp.*  
 I 4: 84, 87  
 II 1,3: 87  
 II 3: 84, 87, 94  
 II 5: 88  
 II 6: 95  
 III 14: 96  
 V 20: 81  
 V 21: 192  
 VIII 2: 137  
 VIII 3: 151, 160  
 VIII 4: 163  
 VIII 8: 82  
*Vit. Pyth.*  
 8: 191  
 37: 87
- Johannes Lydos  
*Mens.* IV 149: 80  
*Ost.* 58: 100
- Johannes Philoponos  
*Aetern. mund.* 13: 148
- Julian  
*Caes.*  
 1, 306A–307A:  
 101  
 1, 306C: 153  
 2, 307B: 98  
 2, 307C–308A: 145  
 2, 308B: 145  
 7, 310D: 79  
 12, 314A: 72, 222  
 16, 316A: 153  
 17, 317B: 153  
 18, 318A: 153  
 19, 318D–319D:  
 153  
 31, 330A–B: 153  
 32, 331C–D: 153  
 33, 332C: 153

- 34, 333A: 153  
 34, 333B: 153  
 36, 335A: 153  
 37, 335C–D: 153  
 38, 336A–C: 237  
 38, 336C: 7, 74, 99,  
 153, 182, 193  
*CCyn.*  
 8, 188B: 88  
 20, 203C: 101  
*CGal. fr.*  
 (Masaracchia)  
 1: 237  
 3: 245  
 4,8f.: 162  
 4,9f.: 86  
 10: 82  
 10,4–15: 141  
 10,13: 141  
 10,28–34: 151  
 21,7–12: 158  
 21,7–15: 73  
 21,12: 146, 157  
 21,12–15: 158  
 21,13f.: 152  
 42: 99  
 46: 244  
 46,5–7: 86, 164  
 46,7–15: 86, 164  
 57,2: 165  
 57,2f.: 86, 152  
 57,3f.: 157  
 57,4f.: 156  
 57,5f.: 148  
 63,1: 80  
 107,4f.: 80  
*CHer.*  
 1, 204C–205A: 170  
 4, 208A–B: 169  
 8, 212B: 171  
 10, 216A: 170  
 11, 216C–D: 173  
 11, 217A–B: 169  
 12, 217B: 170  
 12, 217B–C: 171  
 12, 217D–218A:  
 172  
 14, 219B–220A:  
 175  
 14, 219C–220A:  
 248  
 14, 219C–D: 99,  
 173  
 14, 219D: 99  
 14, 220A: 92, 99,  
 149, 176  
 15, 220B–16,221A:  
 173  
 15, 220C: 163  
 16, 221A–C: 173  
 16, 221C: 163  
 16, 221C–222C:  
 174  
 16, 222A: 86, 163  
 16, 222B: 88, 170  
 18, 223A–225A:  
 169  
 18, 223A–B: 168  
 19, 225C: 170  
 21, 226D–227A:  
 169  
 22, 227B–234C:  
 234  
 22, 227C–234C:  
 221, 239  
 22, 228B–C: 238  
 22, 228D: 222  
 22, 228D–229A:  
 146  
 22, 229C: 220, 223  
 22, 229C–230A:  
 95, 146  
 22, 229C–D: 73,  
 177, 196  
 22, 229D: 178  
 22, 230A: 238  
 22, 230B: 146  
 22, 230C: 153  
 22, 230C–231A: 74  
 22, 230D: 145  
 22, 231A: 146  
 22, 231D: 179  
 22, 232D: 74, 153,  
 220, 223  
 22, 233C: 180  
 22, 233D: 225  
 22, 233D–234A:  
 146  
 22, 234A: 146  
 22, 234B: 153  
 22, 234B–C: 180,  
 219, 239  
 22, 234C: 74, 146,  
 188  
 23, 234C: 239  
 23, 234C–D: 169  
 23, 235A–D: 170  
 23, 235B–C: 73  
 23, 235D: 170  
 24, 237C: 152  
*Ep. Ath.*  
 3, 270C–D: 238  
 3, 271B–C: 238  
 5, 275B: 84  
 6, 275C–276D: 180  
*Ep. (Bidez)*  
 12: 88  
 60, 378C–380D:  
 237  
 60, 380A: 237  
 61: 152  
 61, 423A4: 86  
 83: 217  
 88: 189  
 89a, 453B–C: 89  
 89b: 91  
 89b, 301D: 257  
 89b, 302A: 231  
 98, 401B: 88  
 106: 237  
 107: 237  
 111, 432D: 79  
 111, 434B–D: 240f.  
 111, 434C: 73  
 111, 434D: 8, 76,  
 136, 234  
*Ep. Them.*  
 1, 253C–254A: 176  
 5, 258C–D: 96  
 7, 261B–C: 96  
 7, 261D: 96  
 11, 266A–B: 73  
 13, 266D–267A:  
 73  
*In Matr.*  
 1, 158D: 183  
 1, 159B: 96, 146,  
 156  
 2, 161A–B: 184  
 3, 161B–C: 183  
 3, 161C: 83, 86  
 3, 161C–162A:  
 163f.  
 3, 161D: 83, 86  
 3, 161D–162A:  
 142  
 3, 162A: 83  
 3, 162C–D: 6  
 4, 162D: 75, 81, 83

- 4, 163A: 95  
 4, 163C–D: 161  
 4, 164B: 151  
 5, 165A: 143, 163  
 5, 165B: 143  
 5, 165B–C: 161  
 5, 165C: 161  
 5, 165C–D: 97, 184  
 5, 165D: 143, 161  
 6, 166A: 146–148  
 6, 166A–B: 184  
 6, 166B: 82f., 146, 148  
 6, 166B–C: 74, 78, 92, 161  
 6, 167A: 188  
 7, 167B: 94, 147  
 7, 167B–C: 161  
 7, 167C–D: 162  
 7, 167D–168A: 161  
 8, 168A: 142, 163  
 8, 168B: 87, 165  
 9, 169A: 184  
 9, 169B–D: 185  
 11, 170C: 161  
 11, 170D: 83, 146f.  
 12, 172A: 95  
 12, 172C: 95  
 12, 172D: 171, 185  
 13, 173A–B: 186  
 13, 173C: 225  
 13, 173D: 186  
 14, 174B–D: 187  
 15, 175A: 148  
 15, 175A–B: 162  
 16, 175D: 185  
 17, 176C–177A: 185  
 17, 177D: 185  
 17, 178C: 185  
 19, 178D: 5, 101, 183  
 19, 178D–179D: 187  
 19, 179A–B: 74, 78, 164  
 19, 179B: 86, 162  
 19, 179B–C: 153  
 19, 179D: 188  
 20, 179D: 146  
 20, 180A: 156  
 20, 180B: 5f., 188, 217  
 20, 180B–C: 5  
*In Sol.*  
 1, 130B: 101, 222, 251f.  
 1, 130B–2, 131D: 12  
 1, 130B–4, 132B: 12  
 1, 130B–131A: 3, 5  
 1, 130B–D: 238  
 1, 130C: 7, 167, 222f.  
 1, 130D–131B: 248  
 1, 131A: 262  
 2, 131B: 21, 250  
 2, 131B–3, 131D: 194  
 2, 131B–C: 240  
 2, 131C: 83, 97, 101, 156, 159, 178, 222  
 2, 131C–D: 105  
 3, 131D: 9, 206, 263  
 3, 131D–132A: 84  
 3, 131D–132B: 12  
 3, 132A: 86, 153, 165  
 3, 132A–B: 190  
 4, 132B: 9, 11f., 84, 130, 195, 264  
 5, 132B: 264  
 5, 132C: 80, 82, 120, 148, 197, 222  
 5, 132C–6, 133C: 12  
 5, 132C–18, 142B: 12  
 5, 132C–133A: 222  
 5, 132C–D: 111, 136  
 5, 132D: 76, 79, 85, 87, 120, 134, 136–138, 142  
 5, 133A: 108, 134, 195, 266  
 6, 133A: 134  
 6, 133B: 87, 120, 136, 139f., 142, 151, 196  
 6, 133B–C: 83  
 6, 133C: 21, 134, 139f., 147, 159, 196  
 6, 135B: 76  
 7, 133C: 85  
 7, 133C–8, 134D: 13  
 7, 133C–9, 135D: 13  
 7, 133D: 21, 129, 193  
 7, 134A: 85, 118  
 7, 134B: 78f., 88, 97, 135, 140  
 8, 134C: 78  
 8, 134C–D: 83, 163, 266  
 8, 134D: 78, 83  
 9, 134D–135D: 13  
 9, 135A1: 78  
 9, 135A–B: 79  
 9, 135B–C: 196  
 9, 135C: 79, 81, 83, 90, 140, 147  
 10, 135D: 85  
 10, 135D–136A: 86, 96, 152  
 10, 135D–136B: 13  
 10, 136A: 21, 145, 153, 196  
 10, 136A–11, 137C: 252  
 11, 136B–137C: 13  
 11, 136C: 136, 146  
 11, 136D: 75  
 11, 136D–137B: 196  
 11, 137B–C: 94, 157  
 12, 137C: 159  
 12, 137C–13, 138C: 13  
 12, 137C–D: 89  
 12, 137D: 83, 159  
 12, 138A: 159, 196  
 13, 138C: 196  
 13, 138C–14, 139B: 14  
 13, 138C–16, 141B: 79  
 13, 138C–17, 141C: 14  
 13, 138C–D: 155

- 13, 138D: 138,  
 155, 225  
 13, 138D–139A:  
 139  
 13, 139A: 84  
 15, 139B: 139, 151  
 15, 139B–140A: 14  
 15, 139B–C: 77,  
 84, 147  
 15, 139B–D: 76  
 15, 139C–140A: 77  
 15, 139C–D: 75,  
 81, 84  
 15, 139D: 21, 155  
 16, 140A: 140  
 16, 140A–141B: 14  
 16, 140A–B: 84,  
 92, 222  
 16, 140B–D: 84  
 16, 140C–D: 93  
 16, 140D–141B: 86  
 16, 141A: 78, 164  
 16, 141A–B: 83  
 17, 141B: 82, 165  
 17, 141B–C: 14, 86  
 18, 141C–142B: 14  
 18, 141D: 224  
 18, 141D–142A:  
 83, 225  
 18, 142A: 84, 155,  
 165  
 19, 142B: 83–85  
 19, 142B–20, 143B:  
 14  
 19, 142B–42,  
 156C: 14  
 20, 142C–D: 11,  
 81, 88  
 20, 143A–B: 11  
 21, 143B: 11, 82,  
 87, 92, 139, 147,  
 151  
 21, 143B–24,  
 145C: 14  
 21, 143B–C: 14  
 21, 143C: 85  
 22, 143C: 151  
 22, 143C–23,  
 144C: 14  
 22, 143D: 85,  
 145f., 152  
 22, 143D–23,  
 144C: 252  
 22, 144A: 21, 96,  
 152, 162, 164  
 22, 144A–B: 152  
 22, 144B: 164, 244  
 23, 144B–C: 152  
 23, 144C: 85f., 92,  
 96, 145, 152, 164,  
 244  
 24, 144D: 108, 136  
 24, 144D–145B: 77  
 24, 144D–145C:  
 15, 87  
 24, 145B: 21  
 24, 145B–C: 165  
 24, 145C: 84  
 25, 145C: 9  
 25, 145C–26,  
 146B: 15  
 25, 145C–36,  
 152A: 15  
 26, 146A: 6, 101,  
 105, 201  
 26, 146B–147C: 15  
 26, 146C: 90, 140  
 26, 146C–D: 91  
 26, 146D: 165  
 26, 147B: 21  
 27, 147D: 91, 165  
 27, 147D–28,  
 148B: 15  
 28, 148A: 89, 97,  
 135, 140  
 29, 148C–30,  
 149A: 15  
 29, 148C–D: 89,  
 165  
 29, 148D: 21, 85  
 31, 149A: 97  
 31, 149A–32,  
 150A: 16  
 31, 149A–C: 74  
 31, 149B: 78, 97,  
 146, 148, 196, 266  
 31, 149C: 152  
 31, 1349C–32,  
 149D: 225  
 32, 149C: 96  
 32, 149C–D: 152  
 32, 149D: 97, 140,  
 152, 159  
 32, 149D–150A:  
 93, 96  
 32, 150A: 87, 160  
 33, 150A: 96  
 33, 150B: 94, 97,  
 152, 154f., 159  
 33, 150B–C: 16,  
 199  
 34, 150C: 21  
 34, 150C–D: 16,  
 153, 199  
 34, 150D: 6, 98,  
 101, 105, 157  
 35, 150D–36,  
 152A: 16  
 36, 151C: 84, 87,  
 94, 101, 156  
 36, 151C–D: 73,  
 159  
 36, 151D: 178  
 36, 152A: 21  
 37, 152A: 9, 73,  
 159  
 37, 152A–39,  
 153D: 16  
 37, 152A–B: 80  
 37, 152B: 9, 129  
 38, 152B: 85  
 38, 152C: 21, 165  
 38, 152D: 9, 74, 86  
 39, 152D: 152, 250  
 39, 153A: 86, 164  
 39, 153B: 73, 93,  
 97, 159, 198, 244,  
 247  
 39, 153B–41,  
 155A: 251  
 40, 153D: 9, 97f.,  
 158, 198, 226  
 40, 153D–154A:  
 198  
 40, 153D–156C: 17  
 40, 154A: 93, 96,  
 155, 199  
 40, 154A–B: 98,  
 157  
 40, 154B: 94, 157  
 40, 154C: 21,  
 99–101, 156f.  
 40, 154C–D: 200  
 40, 154D: 21, 99,  
 151, 153, 160  
 41, 154D–155A:  
 100  
 41, 155A: 21  
 41, 155A–B: 200



- 41, 155B: 7, 201  
 42, 155B: 9  
 42, 155B–156C: 201  
 42, 156B: 21, 78  
 42, 156B–C: 7, 74, 251, 263  
 43, 156C: 3, 9, 202, 222  
 43, 156C–44, 158C: 17  
 43, 156C–147A: 202  
 43, 156C–157B: 266  
 43, 156D: 76  
 43, 157A: 81, 156, 159, 167, 202, 222  
 43, 157A–B: 3, 5, 224  
 43, 157B: 203  
 44, 157B–158C: 267  
 44, 157B–C: 5, 10, 251  
 44, 157C: 6, 10, 128  
 44, 157C–158A: 167  
 44, 157C–D: 203  
 44, 157D: 101, 252  
 44, 157D–158A: 105, 190  
 44, 158A: 9, 264, 267  
 44, 158B: 9, 190  
 44, 158B–C: 5, 203  
 2. *Laus Const.*  
 14, 68B: 220  
 14, 68B–C: 101  
 28, 86A: 79  
 30, 90A: 101, 220  
 30, 90B–C: 94, 165  
 31, 90C: 220  
 31, 90D–91A: 95  
*Laus Eus.*  
 3, 107C: 224  
 14, 123C: 79  
*Misop.*  
 27, 355D: 229  
 34, 362B: 189  
 Justin  
 1. *Apol.*  
 21,2: 164  
 67,3–7: 242  
 Kelsos  
*Aleth. Log. ap. Orig. CCels.*  
 VII 45: 80  
 Kleanthes  
*SVF* 1,499: 112  
 Konstantin  
*Or. ad sanct. coet.*  
 3: 213  
 Kyrill von Alexandria  
*CJul.*  
 Prosphon. 3f.: 231  
 II 2: 237  
 VIII 51: 246f.  
*Trin.* II 432,14: 75  
 Laktanz  
*Div. inst.* V 3,1: 236  
 Libanios  
*Or.*  
 1,130: 267  
 1,284: 262  
 5,2: 256  
 5,3: 264  
 12,28: 179  
 12,80: 220  
 12,82: 220  
 18,127: 72  
 18,157: 182  
 18,176: 220  
 18,178: 5  
 18,272: 211  
 Livius  
 I 16,1: 99  
 Lukian  
*Imagin.* 19: 265  
 Macrobius  
*Saturn.*  
 I 10,2f.: 101  
 I 12,5: 100  
 I 12,8f.: 100  
 I 13,3: 100  
 I 17,2: 128, 152  
 I 17,2–3: 128  
 I 17,16: 128  
 I 17,36: 98  
 I 17,38: 128  
 I 17,39: 98  
 I 17,40: 98  
 I 17–23: 127, 152  
 I 19,7: 74, 86  
 I 19,14: 128  
 I 21,13: 91  
 I 21,18–27: 128  
 Menander Rhetor  
 (Spengel)  
 331,18–20: 9  
 331,19–21: 260  
 333,2–8: 261  
 333,2–26: 9  
 333,12–14: 264  
 333,12–15: 9  
 337,5–9: 9  
 337,9f.: 9  
 337,14f.: 9  
 337,26–29: 10  
 344,2: 258  
 391,19: 262  
 391,28: 262  
*Oracula Chaldaica*  
*fr. (des Places)*  
 4: 120  
 5: 119f.  
 7: 119  
 8: 135  
 11: 120  
 27: 135  
 34: 77, 120  
 37: 120, 135  
 49: 119, 121  
 51: 135  
 56: 146  
 82: 77  
 111: 121  
 121: 121  
 122: 121  
 134: 121  
 146: 121  
 147: 121  
 169: 120  
 Origenes  
*CCels.*  
 II 1: 236  
 II 4: 236  
 III 22–33: 164  
 Parmenides  
 18 B 1,8–10 DK: 106  
 Philon von Alexandria  
*Migr.* 40: 117  
*Opif.* 30–31: 117f.

- Platon  
*Apol.* 22b8–c3: 80  
*Crat.*  
 396c: 144  
 403a5–7: 79  
 404b1–4: 79  
 405c: 86  
*Gorg.*  
 493a3–7: 236  
 493b4: 79  
*Leg.*  
 IV 713e3–714a8:  
 96  
 IV 721b7–d1: 97  
 XII 945e6f.: 79  
 XII 946c1f.: 79  
 XII 947a6: 79  
*Phaed.*  
 77e: 236  
 80d6: 79  
 81b1–82b9: 79  
 97c1f.: 75  
*Phaedr.*  
 246e–249d: 191  
 248a1–249d3: 79  
 248c: 191  
 248d: 194  
 248e5–249a1: 101  
 252c: 191, 195  
 252c3: 72  
 252c–253c: 191  
 253a1f.: 72  
*Prot.* 309c: 236  
*Rep.*  
 IV 437b–441b: 236  
 VI 506d8–509c10:  
 106  
 VI 507b2–509d5:  
 74  
 VI 508a1–2: 108  
 VI 508a4: 108  
 VI 508b: 177  
 VI 508b12–c2: 87,  
 107  
 VI 508b13–c2: 108  
 VI 508b–c: 9, 134  
 VI 508c9–d8: 109  
 VI 508c12–d2: 110  
 VI 508d3–5: 109  
 VI 508e5–509a5:  
 109  
 VI 509b1–9: 110  
 VI 509b9: 75
- VI 509c1f.: 111  
 VI 510b–511d: 91  
 VII 514a1–517a6:  
 111  
 VII 516b8–c2: 112  
 VII 517b3: 112  
 VII 517b7–c4: 112  
 VII 518a1–b5: 112  
 VII 518c8f.: 110  
 X 607a: 261  
 X 616c4f.: 89  
 X 617b4f.: 89
- Symp.*  
 177a: 265  
 177e: 265  
 180d5–e1: 93  
 207c9–208b6: 97
- Theaet.*  
 152e5–8: 90
- Tim.*  
 24c7–d3: 92  
 27c4–d1: 88  
 27d6: 142  
 28a1f.: 86  
 28b4–c2: 88  
 30c2–d1: 83  
 34b–35b: 75  
 38d1–4: 93  
 38d1f.: 90  
 38d2–6: 154  
 40c3–5: 78  
 41a7–d3: 82, 140  
 41a–d: 160  
 41d4–42e4: 73  
 47e4–48a5: 80  
 48e6: 86  
 58a4–7: 82  
 68b5f.: 81  
 68c3f.: 81  
 69c7f.: 236
- Ps.-Platon  
*Ep.*  
 2, 312d–313a: 72  
 2, 312e: 197, 209  
 2, 312e1: 134  
 2, 312e1–3: 80, 142
- Epin.*  
 978d2–4: 85  
 990B: 94
- Plinius der Jüngere  
*Panegy.* 6: 264
- Plotin  
 III 5,1,55–59: 97
- III 5,8: 198  
 IV 3,11: 172  
 IV 4,13,2–25: 95  
 IV 5,7,13–17: 123  
 V 1,6,28–34: 122  
 V 1,8,1–9: 75  
 V 1,8,1–14: 122  
 V 1,8,14–18: 75  
 V 1,8,26: 82, 139  
 V 3,5: 75  
 V 3,12,39–45: 125  
 V 3,15,11: 82, 139  
 V 4,2,26–38: 123  
 V 6,4,14–16: 124  
 VI 4,9,25–27: 126  
 VI 4,14,4–6: 82  
 VI 7,14,12: 82, 139  
 VI 7,16,22–31: 123  
 VI 7,36,20–21: 124  
 VI 7,36,23–24: 124  
 VI 9,5,25–29: 82
- Plutarch  
*Def. orac.* 42, 433D–E:  
 114  
*E ap. Delph.*  
 19–20, 393A–B:  
 113  
 20–21, 393C–D:  
 113  
*Fac. orb. lun.*  
 28, 943A–30,  
 945E: 114  
 944E: 115  
*Is. et Os.* 362A–B: 79  
*Pyth. orac.* 12, 400D:  
 114  
*Vit. Num.* 18,6: 100  
*Vit. Rom.* 27–28: 200
- Porphyrios  
*Antr.* 32: 92, 148  
*CChr. fr.* (Becker)  
 86D: 236  
*fr.* (Smith)  
 221F 2–4: 76  
 359F 46–48: 91  
 478F: 92, 148  
*In Parm.* (Hadot)  
 12,31–33: 138  
*Sent.* 32: 88, 97
- Proklos  
*Hymn.*  
 1,25: 143  
 1,25f.: 160

- 1,34: 95  
*In Crat.*  
 182: 162  
 185: 92  
*In Parm.* (Steel)  
 1,785,4–786,12: 81  
*In Remp.* (Kroll)  
 2,8,15–23: 143,  
 160, 163  
 2,207,20f.: 89  
 2,208,5: 89  
 3,245,4–10: 89  
*Inst. theol.*  
 26: 76  
 28–29: 76  
 41: 81  
 169: 84  
 207–209: 96  
*In Tim.* (Diehl)  
 1,10,16–21: 151  
 1,29,6–11: 163  
 1,30,25–30: 163  
 1,34,20f.: 95  
 1,164,22–25: 81  
 1,165,16f.: 92  
 1,166,2–17: 92, 149  
 1,166,18–20: 92  
 1,166,25–167,1: 93  
 1,291,8f.: 88  
 1,307,14–25: 141  
 1,307,25–308,6:  
 142  
 1,308,6–17: 142  
 1,308,19–23: 141  
 1,308,23–309,2:  
 143  
 1,393,2–6: 144  
 1,393,22: 77  
 1,446,1–8: 163
- 1,446,5–13: 143  
 2,54,21–23: 93  
 2,80,22–24: 162  
 2,104,17–105,3:  
 135  
 2,125,10–22: 84  
 2,134,13–15: 84  
 2,197f.: 172  
 2,208,10–12: 86  
 2,294,29–32: 86  
 3,62,17–22: 90  
 3,62,22: 90  
 3,63,19–24: 91  
 3,66,4–8: 93  
 3,190,26–191,5:  
 147  
 3,236,31–237,9: 96  
 3,262: 192  
*Theol. Plat.*  
 I 19: 84  
 III 4: 78  
 V 11: 149  
 V 20: 147  
 V 33: 166  
 V 33–35: 166  
 VI 1: 85, 151  
 VI 13: 166  
 VI 22: 155f.
- Psellos  
*Opusc.* 40: 145  
 Ptolemaios  
*Synt. Math.*  
 1,3: 100  
 3,1: 100  
 9,1: 90  
 12,7: 78
- Quintilian  
*Inst.* III 7,7: 11, 260
- Salustios  
 4,8: 143  
 6,1: 82  
 6,2f.: 155  
 6,3: 92, 148  
 6,4: 162  
 6,5: 148  
*Scholia in Homeri Iliadem*  
 XXI 6f.: 81  
*Scholia in Homeri*  
*Odysseam*  
 XIV 161: 98  
*Scholia Londinensia in*  
*Dionysii Thracis Artem*  
*Grammaticam*  
 (Hilgard)  
 451,6: 261  
 Ps.-Simplikios  
*In Arist. An.*  
 (Hayduck)  
 131,13–132,17: 77  
 Sokrates von Konst.  
 III 17,4f.: 229  
 V 19,2: 229  
 Sopatros  
*Proleg. in Aristid.*  
 (Lenz)  
 742,2: 263  
 Sozomenos  
 V 17,3: 153  
 VI 1,1: 94  
 Stobaios  
 I 5,18: 95, 151  
 II 8,43: 80  
 Synesios von Kyrene  
*Calv. enc.* 7: 265  
 Xenophanes  
 21 B 15 DK: 85

## Namens- und Sachregister

- Adonis: 143, 145, 160, 162f.  
Ägypten: 99, 240  
Ägypter: 78f., 200, 240  
Aelius Aristides: 9, 96, 255–260, 263f., 267  
Aeneas: 17, 96f., 157f., 198, 245  
Ätolien: 100  
Aigai: 245, 247  
Akademie: 112  
Alba Longa: 98  
Alexander der Große: 224, 240  
Alexandria: 79, 221, 234, 236f., 240, 253  
Alexandrin: 237  
Alkinoos: 116f.  
Alkmene: 176  
Allegorese: 81, 183  
Ammianus Marcellinus: 11, 18, 211, 217, 238  
Ammonios: 113  
Amulius: 98  
Amun: 152  
Ananke: *siehe* Notwendigkeit  
Anaxagoras: 82, 88  
Anthropologie: 217f.  
Antiochener: 229  
Antiochia: 5, 221, 234, 251  
Antiphanes: 259  
Aëtios: 235  
Aphrodite: 16f., 85, 91, 93, 96f., 100, 140, 150, 153–159, 187, 198f., 206, *siehe auch* Venus  
– als Dienerin des Helios: 93  
– als Mit-Demiurgin des Helios: 93, 96, 152  
– gewöhnliche Aphrodite: 93  
– himmlische Aphrodite: 93  
Aphrodite (Planet): 88  
Apollon: 14, 16, 74, 79, 85f., 91, 96f., 111–114, 116, 127, 152f., 155–158, 165, 190f., 197f., 205f., 225, 245, 263f., *siehe auch* Helios(-Apollon)  
– Apollon-Helios: 16  
– Apollon Lykeios: 98  
– Apollon Musagetes: 15, 74, 86, 152  
– Apollon-Orakel: 13, 79  
Apostasie: 18  
Apuleius: 193  
– als Myste: 193  
Aradi (Bou Aradi): 228  
Ares: 17, 85, 94, 98, 140, 148, 153, 155, 157f., 199, *siehe auch* Azizos, Mars  
Ares (Planet): 88  
Aristoteles: 73, 75, 77, 81, 85, 95f., 115, 159, 171, 266  
Aristotelismus: 105  
Artemis: 9, 155f., 264  
Asklepios: 6, 9, 15, 17, 85–87, 96, 164, 175, 244–248, 253  
Astrologie: 241f.  
Astronomie: 91, 94, 100  
– ptolemäische Astronomie: 140  
Athanasios von Alexandria: 234, 237, 248  
Atheismus: 217  
Athen: 96, 100, 263  
Athene: 9, 17, 74, 85, 92, 97, 99, 127, 145f., 148–150, 152f., 155–160, 163, 176, 178–182, 187f., 198, 200, 204, 220, 223, 225, 266, *siehe auch* Minerva  
– als Kraft der Sonne: 92, 148f.  
– als Mit-Demiurgin des Helios: 96  
– Athene Pronoia: 16, 78, 91, 148, 152, 156, 162, 176, 178, 200, 204, 206  
Athener: 184, 186  
Attis: 5, 133, 142f., 145, 148f., 156, 160–166, 184f., 205, 208  
– als noerischer Gott: 184  
– als sublunarer Demiurg: 156  
Augustus: 4, 100, 198, 214  
Aurelian: 7, 97, 99f., 223, 230, 243f.  
Avesta: 258  
Azizos: 94, 153, 157, 199  
– Azizos/Ares: 16, 199  
Baal: 94  
Basilina: 234  
Basilus von Caesarea: 73, 235  
Bibel: 8, 246  
– Bibelexegese: 5  
Bildung: 10, 170, 252  
– klassische Bildung: 217  
– philosophische Bildung: 10

- Bodin, Jean: 18  
 Böötien: 100  
  
 Caesarea (Kappadokien): 237  
 Cardano, Girolamo: 18  
 Cautes: 94, 153  
 Cautopates: 94, 153  
 Chaldäer: 78, 90, 185  
 Chariten: 16, 89–91, 165  
 Christen: 3f., 75, 85, 186, 213, 216f., 221, 231, 234, 236f., 241f., 247, 252f., *siehe auch* Galiläer  
 – Christenverfolgung: 214, 216  
 Christentum: 3–5, 8, 73f., 80, 94, 131, 178, 186, 189, 194, 207f., 214–218, 222, 227, 231, 233f., 236, 238, 240–244, 250, 252f.  
 – arianisches Christentum: 224  
 Christianisierung: 4, 212  
 Christus: 5f., 8, 75, 86, 98, 164, 175, 200, 226, 231, 242, 244, 246f., 251f., *siehe auch* Jesus  
 – als Wort Gottes: 8  
 Chrysipp: 73  
 Cicero: 200  
 Claudia Quinta: 5  
 Claudius Gothicus: 74, 222, 239, 250  
 Jul. Constantius: 74, 234, 250  
 Constantius Chlorus: 74, 238, 240, 250  
 Constantius II.: 4, 72, 179, 216, 234f., 238–240, 252  
 Crispus: 222  
  
 Damaskios: 82  
 Dekapolis: 246  
 Delos: 100  
 Delphi: 91, 100, 113  
 Demeter: 146, 155f., 186, 206  
 Demiurg: 73, 75, 82f., 86, 120, 135, 140–145, 147–151, 155f., 158, 160, 163, 172, 184  
 – kosmischer Demiurg: 93  
 – noerischer Demiurg: 149, 162  
 – noetischer Demiurg: 82  
 – sublunarer Demiurg: 143, 163  
 Demiurgie: 9, 12, 14, 83, 86, 88, 92, 101, 140, 142–145, 147–149, 151f., 155f., 159–163, 166, 187  
 – noerische Demiurgie: 85, 152  
 Deo: 146, 186  
 Didyma: 205  
 Dike: 90  
 Diodor von Tarsos: 248  
 Diogenes von Sinope: 170  
  
 Diokletian: 213  
 Dion von Prusa: 169f., 176, 179, 181, 265  
 Dionysios von Halikarnassos: 96, 197  
 Dionysos: 15f., 79, 85f., 91, 127, 145, 162–164, 172–175, 182f., 187f., 205, 207, 247  
 – als Sohn des Helios: 86  
 – Dionysos Zagreus: 86  
 Dioskuren: 15, 89f., 175  
  
 Edessa (Şanlıurfa): 93, 199  
 Eirene: 90  
 Ekstase: 172, 174, 185  
 Elagabal: 94  
 Eleusis: 179  
 Emesa (Homs): 94  
 Empedokles: 9, 14, 82, 155, 257, 266  
 Ephesos: 100  
 Ephraem der Syrer: 229  
 Epidauros: 86, 100, 164, 245–247  
 Epideiktik: 260  
 Epistemologie: 218, 223  
 Erkenntnis: 84, 107, 110, 117, 178, 181, 193, 203, 205, 263  
 – geistige Erkenntnis: 84  
 – Göttererkenntnis: 174, 179, 187–190  
 – Gotteserkenntnis: 74, 85, 117, 174, 179, 207, 262  
 – philosophisch-theologische Erkenntnis: 203  
 – religiöse Erkenntnis: 206  
 – Selbsterkenntnis: 195  
 Eros: 265  
 Erythrai: 100  
 Ethik: 217f.  
 Euböa: 100  
 Eunapios: 186  
 Eunomia: 90  
 Euphorion: 266  
 Eusebia: 224, 252  
 Eusebios von Caesarea: 212, 214f., 220, 226, 231  
 Eustathios von Thessalonike: 18  
  
 Fausta: 222  
 Februus: 100  
 flavische Dynastie, zweite: 178, 238f., 250  
 Frömmigkeit: 190, 211, 218, 227, 239  
 – Julians Frömmigkeit: 168  
 – Kultfrömmigkeit: 211, 231  
 – Sonnenfrömmigkeit: 223, 229

- Galiläer: 221, 235, 238, 240, *siehe auch*  
Christen
- Galiläisches Meer: 246
- Gallien: 72, 223
- Gallienus: 229
- Gallos (Fluss): 160f.
- Gallus: 72, 237f.
- Gebet: 9–11, 17, 167, 173, 179, 189,  
201–203, 206f., 218, 242, 264
- Geist: 3, 8, 13, 72, 75–77, 80, 82, 84, 87,  
90, 95f., 98, 108, 114–117, 119f.,  
122–126, 136–144, 149, 162, 165, 174,  
181, 252, 262
- demiurgischer Geist: 82f., 121, 152
  - göttlicher Geist: 11, 86, 203
  - menschlicher Geist: 84, 92, 148
  - Weltgeist: 163
- Georg von Kappadokien: 237
- Glaukon: 111
- Glaukos: 265
- Gnostiker: 75
- Götter: 3, 5, 7, 9, 11, 13, 16, 73–75, 80,  
83–91, 94, 96f., 99–101, 128, 134, 140,  
143, 145f., 149, 152f., 156–159, 161,  
164–168, 170–182, 184–193, 196f., 202,  
204–209, 211f., 214, 219–221, 224, 226,  
234f., 240, 250, 257, 259–261, 263f., 266
- astrale Götter: 83
  - demiurgische Götter: 140, 146, 161
  - ethnarchische Götter: 73
  - geistige Götter: 165
  - Gestirngötter: 82
  - Götterbilder: 85
  - Götterkritik: 85
  - Götterlehre: 10
  - Götterlob: 259f.
  - Götternamen: 15, 85, 198
  - Göttersystem: 6, 133f., 149, 159, 166
  - Götterverehrung: 190
  - innerweltliche Götter: 16, 81, 83, 85,  
91, 149, 152, 155, 157, 159, 166
  - noerische Götter: 9, 13, 15f., 79, 81, 83,  
85, 92, 94, 139–141, 145–147, 149–154,  
159, 166f., 184, 188, 195–197, 202
  - noetische Götter: 79, 81f., 138f., 141,  
146
  - personale Götter: 9
  - sichtbare Götter: 77, 79, 82f., 141, 146,  
149, 240
  - sublunare Götter: 84
  - überweltliche Götter: 81, 146, 149, 155,  
166
  - unsichtbare Götter: 74, 140
- Götttermutter: 5f., 74, 78, 92, 97, 133, 142,  
145–147, 149, 156f., 160–162, 165f., 182,  
184–189, 193, 204f., 209, *siehe auch*  
Kybele, Magna Mater, Rhea
- als Demiurgin: 145
  - als Demiurgin der Seelen: 156
  - als Mit-Demiurgin des Helios: 92, 147
  - Götttermutterstatue: 5
  - Götttermutterverehrung: 189
- Gorgias: 263
- Gott: 3, 5, 8f., 11f., 14, 72, 74, 84, 86, 88,  
95, 113f., 116–118, 134, 137, 139, 151,  
153, 157f., 163, 167f., 172–175, 177f.,  
180, 185f., 190–192, 194f., 199, 202f.,  
205, 208f., 211–216, 220–223, 225f., 233,  
239–241, 243, 249–251, 253, 255, 260,  
263f., 267
- christlicher Gott: 209, 212f., 221–223
  - demiurgischer Gott: 143
  - erster Gott: 77, 80, 116f., 134, 137f.
  - Gott der Götter: 137
  - Gottesbild: 168
  - Gottessohn: 188, 231
  - Gottesverehrung: 211, 229
  - Gottesvorstellung: 194
  - Gott Sohn: 224
  - Gott Vater: 224
  - höchster Gott: 73, 76, 134, 136, 146,  
195, 220
  - noerischer Gott: 143, 151, 153, 161
  - Schöpfergott: 159
  - Sonnengott: 178, 212, 221–228,  
230–232, 239, 244f.
- Gottlosigkeit: 188, 207
- Grazien: *siehe* Chariten
- Gregor von Nazianz: 11
- Griechen: 79, 89, 96, 98, 107, 184f., 219,  
238, 241, 245
- Hades: 79f., 85f., 96, 153
- Hades-Sarapis: 13
- Hebräer: 245
- Heidentum: 130, 235, 244
- Hekate: 143f., 205
- Helena: 239
- Helios: 3, 5–17, 72–74, 77–81, 83–89,  
91–94, 96, 98f., 101, 118f., 121, 127–130,  
133f., 136, 138–140, 143, 145–160,  
162–167, 169, 174, 177–182, 188, 190f.,  
193–206, 208f., 220–226, 229, 231, 238,  
240, 244f., 247–253, 261–267, *siehe auch*  
Apollon(-Helios), (Sonnens-)Gott,

- (Helios-)Kult, Sol Invictus,  
 (Helios-)Theologie, Zeus(-Helios)  
 – als Begründer Roms: 17, 98, 197  
 – als Demiurg: 73, 155  
 – als dynastischer Schutzgott: 175  
 – als Führer der Musen: 74, 86  
 – als Julians Schutzgott: 150, 209, 221f.,  
 233  
 – als Schutzgott der kaiserlichen  
 Familie: 167, 181, 195, 209  
 – als Schutzgott des Kaisers: 6  
 – Großer Helios: 12, 76, 161, 203, 221,  
 224, 240  
 – Heliolatrie: 233, 240f.  
 – Heliomanie: 212, 220  
 – Helios-Apollon: 155  
 – Heliosdarstellung: 202  
 – Heliosfest: 3f., 9, 17, 100  
 – Helios-Heiligtum: 72  
 – Helioslehre: 207  
 – Helios-Mithras: 7  
 – Heliosverehrung: 12, 74, 197, 202,  
 222f., 228, 230, 263  
 – Helios-Zeus: 13, 97, 156–158, 160,  
 162–164  
 – noerischer Helios: 9, 12, 15, 77–79, 82f.,  
 87f., 92, 135–137, 139f., 142, 145, 148,  
 151, 159, 161, 195f., 202  
 – noetischer Helios: 87, 136, 145  
 Helios (Planet): 88  
 Hellenen: *siehe* Griechen  
 Hellenismus: 181, 194, 197, 234  
 Hephaistos: 93, 155f.  
 Hera: 81, 94, 97, 145–147, 149, 155–157,  
 198, *siehe auch* Juno  
 Herakleides Pontikos: 161  
 Herakleios: 169, 171, 200, 207, 220  
 Herakles: 9, 99, 164, 169, 173, 175,  
 177–182, 188, 190, 192, 200, 204–207,  
 213, 247  
 Hermes: 74, 85, 91, 94, 99, 140, 152–158,  
 178–181, 187, 193, 205f., 263, *siehe auch*  
 Merkur, Monimos  
 – als Mit-Demiurg des Helios: 154  
 – Hermes Epaphroditos: 153, 187  
 – Hermes Logios: 190  
 – Hermes-Verehrung: 153  
 Hermes (Planet): 88  
 Hermogenes: 170  
 Herodot: 88  
 Hesiod: 13, 80, 89f., 266  
 Hesperos: 94  
 Hestia: 148, 155, 157  
 Hilarien: 5  
 Hipparchos aus Nikaia: 78, 100  
 Höhlengleichnis: 111f., 114  
 Homer: 13, 80, 90, 145, 147, 157, 251,  
 265f.  
 Horen: 91, 165  
 Horos: 85, 91  
 Hymnos: 3, 5, 9–11, 17, 20, 101, 105,  
 127–129, 134, 166–168, 184, 188, 194f.,  
 201–204, 206–209, 231, 255–261, 263f.,  
 267  
 – Dankhymnos: 9, 17, 190, 208, 264  
 – delphischer Hymnos: 98  
 – Götterhymnen: 149, 231, 261  
 – Hymnos kletikos: 261  
 – Hymnos physikos: 9f., 264  
 – philosophischer Hymnos: 257f.  
 – poetisch-philosophischer Hymnos:  
 264  
 – Prosa-Hymnos: 4, 9, 255–258, 260f., 264  
 – religiöser Hymnos: 258  
 – rhetorischer Hymnos: 258  
 – Vers-Hymnos: 9, 256  
 Hyperion: 80, 146  
 Ianus: 100  
 Iasos (Karien): 227  
 Ideen: 8, 86, 108f., 116, 120, 145  
 – Idee des Guten: 106–110, 112, 115, 130,  
 134, 138  
 – Idee des Schönen: 115  
 – Ideenlehre: 106f.  
 Ignatios von Antiochia: 242  
 Ilia (Rhea Silvia): 98  
 Imperium Romanum: *siehe* Römisches  
 Reich  
 Indien: 173  
 Initiation: 74, 170, 174, 179, 193  
 – Mithras-Initiation: 209  
 Intellekt: 73, 262  
 Ionien: 245  
 Isis: 257  
 Isokrates: 263, 267  
 Israel: 241, 246  
 Israeliten: 229  
 Italien: 96  
 Iynges: 77  
 Jamblich: 6, 8–10, 15, 17f., 72, 75–78,  
 82–84, 87, 91f., 94–96, 101, 105, 111,  
 118, 126–131, 133–135, 137–139,  
 141–144, 148f., 151, 153–155, 158–160,  
 163–167, 170–172, 174, 183, 188,

- 190–192, 195, 199, 201, 203, 208, 218, 220, 248f., 252f., 267
- Jesus: 163, 176, 221, 224, 234, 236f., 242, 246, 248, 253, *siehe auch* Christus
- Johannes der Täufer: 163
- Juden: 238, 240
- Judentum: 217, 242
- Julian: 3–12, 15, 18–20, 72–84, 86–90, 92–98, 100f., 105–108, 111, 116, 118–121, 126–131, 133–140, 142, 144–160, 162–209, 211f., 215–225, 227–241, 243, 245–253, 256–258, 261–267
- als Anhänger des Helios: 5, 12
  - als Diener des Helios: 12, 194, 262f.
  - als Feind des Christentums: 18
  - als Gott: 227
  - als Konvertit: 186, 190, 193, 205f., 208
  - als Myster: 173, 175, 182f., 185, 189f., 193, 206f.
  - als Philosoph: 189f., 195, 204, 206, 227
  - als philosophischer Theologe: 175, 190, 207
  - als Pontifex maximus: 4, 6, 101, 189, 218f.
  - als Priester des Helios: 101, 223
  - als Sprössling des Helios: 175
  - als Theologe: 189f., 195, 204, 206
  - als Theurg: 185f., 189, 206, 220
  - Julians Konversion: 177, 187, 189, 208, 248
- Julius Caesar: 89
- Juno: 97, 157, 198, *siehe auch* Hera
- Jupiter: 97, 157, 213, 223, 263, *siehe auch* Zeus
- Kapitol: 97, 157, 198
- Kappadokien: 237
- Kastor: 89
- Kelsos: 117, 236
- Keos: 100
- Kleanthes: 72, 98, 112, 264
- Klemens von Alexandria: 242
- König Helios: *siehe* Helios
- Konstantin der Große: 4, 74, 146, 177, 182, 212–217, 220–223, 226, 228, 234, 237–240, 242–244, 247, 250
- konstantinische Dynastie: 74, 222
- Konstantinopel: 7, 72, 220, 234f., 238f., 251
- Kore: 186, 206
- Koronis: 245
- Korybanten: 165f.
- Kos: 245
- Kosmologie: 90, 217f., 223
- neuplatonische Kosmologie: 10, 72, 81, 225
  - ptolemäische Kosmologie: 88, 91
  - Sonnenkosmologie: 106
- Kosmos: 14f., 117, 119–121, 166, 195, 197, 208, 224, 231, 266, *siehe auch* Welt
- materieller Kosmos: 197
  - noerischer Kosmos: 12f., 15f.
  - noetischer Kosmos: 12, 14f.
  - sichtbarer Kosmos: 13–15
  - sublunarer Kosmos: 13
- Kreta: 165
- Kronos: 100, 140, 144–147, 149f., 166
- Kronos (Planet): 88
- Kult: 13, 79, 134, 174, 177, 179, 182–184, 186f., 189, 193, 206f., 209, 217, 219, 223, 226
- Asklepios-Kult: 86, 246
  - Athene-Kult: 91
  - Attis-Kult: 153
  - Azizos-Kult: 94
  - Dionysos-Kult: 163, 172
  - Götterkult: 4f.
  - Göttermutterkult: 96, 187, 207
  - Helios-Kult: 93, 96, 224
  - kaiserlicher Kult: 6
  - Kultkalender: 201
  - Kybele-Kult: 6, 183, 188
  - Mithras-Kult: 7, 94
  - Mysterienkult: 201
  - öffentlicher Kult: 201, 205
  - paganer Kult: 4, 218
  - phrygischer Kult: 206
  - polytheistischer Kult: 218
  - Sol Invictus-Kult: 7, 99, 222, 230
  - Sonnenkult: 94, 126, 128, 229, 243
- Kultur: 112, 121, 131, 241
- griechische Kultur: 197
  - römische Kultur: 197
- Kureten: 165f.
- Kybele: 6, 78, 165, 205, *siehe auch* Göttermutter
- Kynismus: 205
- Kyrill von Alexandria: 11, 18, 73, 231, 246–248
- Laetus, Julius Pomponius: 18
- Lakonien: 100
- Lamprias: 114
- Leo der Große: 249
- Libanios: 9, 11, 169, 179, 256, 264



- Licht: 12f., 17, 77, 83, 88, 90, 95, 97, 105f., 108–112, 117, 120–126, 129, 131, 155, 161, 194, 208, 221, 266, *siehe auch*  
 Metaphysik  
 – demiurgisches Licht: 78  
 – göttliches Licht: 96  
 – intelligibles Licht: 109  
 – Licht Gottes: 117f.  
 – Lichttheorie: 77, 90  
 – noerisches Licht: 93  
 – sichtbares Licht: 78, 109  
 – Sonnenlicht: 12, 84, 165  
 Licinius: 213f., 223  
 Literatur: 168, 170, 256f.  
 – erotische Literatur: 218  
 – griechische Literatur: 4, 258  
 – kaiserzeitliche Literatur: 255–257  
 – rhetorische Literatur: 261  
 Livius: 96, 245  
 Logik  
 – aristotelische Logik: 85  
 Lukian: 265  
 Lykopolis: 98
- Macellum: 73, 237  
 Macrobius: 85, 98, 127f., 152, 196  
 Magna Mater: 4, 186–189, 205, *siehe auch*  
 Göttermutter  
 Magnesia am Mäander: 227  
 Makedonien: 100  
 Marcile, Théodore: 19  
 Maria (Gottesmutter): 6, 8, 209  
 Mark Aurel: 226  
 Mars: 98, 100, 199, *siehe auch* Ares  
 Materie: 13, 16, 78, 81, 83, 86, 95, 97, 116, 142–144, 151, 160–163, 188  
 Mauretania Caesariensis: 228  
 Mauretania Sitifensis: 228  
 Maximian: 213  
 Maximos von Ephesos: 129, 211, 234  
 Menander Rhetor: 9f., 167, 258, 260f., 264  
 Merkur: 153–155, *siehe auch* Hermes  
 Merkur (Planet): 94  
 Metapher: 107  
 Metaphysik: 106, 119, 126, 138, 225  
 – Lichtmetaphysik: 105f., 119, 126, 130  
 Michael Psellos: 18  
 Milet: 100  
 Minerva: 97, 157, *siehe auch* Athene  
 Mithraismus: 7f., 72, 89f., 99, 229  
 Mithras: 7, 94, 99, 153, 182, 193, 201, 205, 229  
 – als Julians Schutzgott: 7, 193  
 – Mithrasverehrung: 17, 99, 201  
 Moiren: 89, 177  
 Monimos: 94, 153, 199  
 – Monimos/Hermes: 16, 199  
 Monotheismus: 128, 215, 243, 250  
 – christlicher Monotheismus: 214  
 – philosophischer Monotheismus: 6  
 – Sonnenmonotheismus: 128  
 Montaigne, Michel de: 18  
 Moses: 215  
 Musen: 16, 74, 86, 152, 165, 190, 206, 263  
 Mystagogie: 171, 185  
 Mysterien: 171, 186  
 – Dionysosmysterien: 172  
 – eleusinische Mysterien: 186  
 – Mithrasmysterien: 153, 193  
 – Mysterienlehre: 15  
 – Mysterienterminologie: 172  
 – Mysterien von Deo und Kore: 186  
 Mythologie: 146, 149, 204, 206  
 Mythos: 16, 72, 74, 80, 88, 98, 101, 114–116, 145f., 148, 169–173, 175, 177, 179–184, 187, 191f., 195, 198f., 202, 204, 221, 236, 239, 245  
 – Attis-Mythos: 142, 160, 187  
 – Dionysos-Mythos: 173, 176  
 – Eros-Mythos: 9  
 – Göttermutter-Mythos: 142  
 – griechische Mythen: 96  
 – Herakles-Mythos: 169, 173, 176, 248  
 – Initiationsmythos: 74, 153  
 – Kunstmythos: 169  
 – Mustermythos: 95, 145, 169, 175–180, 187, 189, 192, 197, 204, 209, 221, 234, 238f.  
 – Mytheninterpretation: 184  
 – Mythenlehre: 170  
 – Mythentheorie: 79f., 172, 207  
 – Mythos von Penia und Poros: 198  
 – orphische Mythen: 171  
 – philosophischer Mythos: 114  
 – Prodikosmythos: 169, 179  
 – Schöpfungsmythos: 75  
 – telestische Mythen: 171f., 176, 207  
 – traditionelle Mythen: 79
- Naher Osten: 121  
 Naïssus (Niš): 235  
 Neuplatoniker: 6, 80, 82, 86, 111, 120, 133, 138, 163, 166, 185, 257  
 Neuplatonismus: 6, 76, 84, 96, 121, 126, 129f., 167, 178, 181, 191, 197, 239, 241  
 – theurgischer Neuplatonismus: 234

- Nordafrika: 216, 229  
 Nordmesopotamien: 93  
 Notwendigkeit: 80, 89  
 Nous: *siehe* Geist  
 Numa: 17, 99f., 200f.  
 Numenios: 138  
 Nymphen: 97, 161
- Odysseus: 80  
 Okeanos: 15, 90  
 Olymp: 145  
 Ontologie: 119f., 122, 218  
 Opfer: 101, 194, 216, 218, 223, 229, 264  
 – intellektuelles Opfer: 9  
 Orakel: 13, 16  
 Origenes: 242  
 Orpheus: 9, 171  
 Osiris: 152f.  
 – Osiris-Apis: 79
- Palästina: 214  
 Palatin: 17, 97, 157, 198  
 Palmyra: 223  
 Pan: 169  
 Panathenäen: 263  
 Panegyrik: 265–267  
 Parmenides: 9, 75, 106  
 Paros: 100  
 Paulus von Tarsos: 248f.  
 Penia: 198  
 Pentheus: 174  
 Pergamon: 234, 239, 245, 247  
 Perser: 4  
 Persien: 5, 93, 209, 236  
 Pétau, Denis: 19  
 Phaethon: 169  
 Philinos: 114  
 Philon von Alexandria: 90, 117f.  
 Philosophen: 10, 91, 130, 133, 181, 211, 237  
 Philosophie: 16, 88, 91, 133, 156, 170, 172f., 179, 193f., 201, 205, 234  
 – antike Philosophie: 106  
 – hedonistische Philosophie: 218  
 – Naturphilosophie: 241  
 – neuplatonische Philosophie: 129, 183, 227, 231, 249  
 – platonische Philosophie: 116  
 – Religionsphilosophie: 6, 133f.  
 Phosphoros: 94  
 Phryger: 184  
 Physik  
 – stoische Physik: 105
- Platon: 9, 13, 15, 73–75, 77, 79, 81–83, 86f., 89–91, 96f., 101, 105–110, 112, 114–117, 122, 124, 130, 133f., 154, 170f., 174, 191, 220, 222, 255, 258, 261, 265f., 268  
 Platoniker: 10, 18, 75, 82, 85, 115, 136  
 – Platonikerschule: 18  
 – Renaissanceplatoniker: 20  
 Platonismus: 88f., 105f., 116, 199  
 Plinius der Jüngere: 263  
 Plotin: 75, 82, 95, 105, 110f., 117, 122–126, 130f., 136, 141, 170, 174, 198  
 Plutarch: 112–116, 170, 200  
 Pneuma: 95  
 Poetik: 256  
 Politik: 131, 166, 217, 241  
 – antichristliche Politik: 236  
 – Religionspolitik: 4f., 166, 212, 215, 217–219, 223, 225, 227f., 231, 243  
 Polydeukes: 89  
 Polytheismus: 4, 214, 218f., 242f.  
 Polytheisten: 213  
 Poros: 198  
 Porphyrios: 18, 75f., 88, 91f., 126f., 130, 135, 137, 148f., 170, 174, 183, 208  
 Poseidon: 155f., 260  
 Poseidonios: 73, 112  
 Praetextatus: 127f., 196  
 – als Pontifex solis: 127  
 Priene: 100  
 Prinzip: 9, 74, 76, 80f., 83, 88, 95, 97, 106, 111, 113–117, 119–122, 124–126, 128, 130f., 137–139, 142f., 152, 208  
 – Dreiprinzipienlehre: 116, 145  
 – Erstes Prinzip: 8, 12, 75f., 80–82, 84, 111, 116, 136, 138–140, 142, 150f., 197, 208  
 – göttliches Prinzip: 116  
 – höchstes Prinzip: 75, 110, 115f., 120f., 131, 138, 208  
 – intelligibles Prinzip: 115, 118  
 – noetisches Prinzip: 147  
 – Prinzipienlehre: 108  
 Priskos: 211  
 Proklos: 6, 10, 18, 76, 78, 82, 85f., 88, 90, 92, 95f., 133, 139, 141–144, 147–149, 155f., 159f., 163, 165f.  
 Ptah: 152  
 Cl. Ptolemaios: 78, 90, 100  
 Pythagoras: 133, 191
- Quintilian: 11, 260

- Quirinus: 99, 153, 198–200, 202, 204–206, 208, *siehe auch* Romulus
- Rede
- Lobrede: 9, 11, 74, 260f., 263, 265
- Religion: 4, 121, 131, 216, 220, 235, 240, 253
- christliche Religion: 216
  - griechische Religion: 17
  - griechisch-römische Religion: 3
  - Mysterienreligionen: 241
  - römische Religion: 197
  - Sonnenreligion: 213
- Renaissance: 18
- Rhea: 78, 144–147, 149f., 165f., 186, 205, *siehe auch* Göttermutter
- Rhea Silvia: 199
- Rhetorenedikt: 4
- Rhetorik: 9, 11, 205, 256, 258–261, 268
- epideiktische Rhetorik: 9
- Römer: 96, 174, 184f., 197, 200f., 214, 241, 245, 262
- Römisches Reich: 17, 121, 131, 181, 189, 197, 214, 216, 219, 224, 227, 236
- Rom: 5, 7, 17, 74, 94, 96–99, 157f., 184, 189, 195, 197f., 200f., 203, 206–208, 223, 233, 245f., 251
- Romulus: 17, 96, 98, 100, 157f., 198–200, 204, *siehe auch* Quirinus
- Salustios: 10, 17, 72, 85, 92, 101, 133, 143, 147f., 155–157, 159, 162, 166, 179, 202–204, 206, 208, 233, 251f., 267
- Salutius: *siehe* Salustios
- Samos: 100, 227
- Sarapis: 9, 79, 85f., 153, 257, 260
- als Bruder des Zeus: 79
- Satan: 211
- Saturn: 100
- Saturnalien: 17, 74, 100f.
- Seele: 3, 14–16, 72–74, 79f., 84–87, 94f., 98f., 101, 108f., 114f., 117, 124, 126, 129, 131, 135, 149, 151, 153, 156f., 159, 161, 163–166, 172f., 175, 178, 181, 185, 188f., 191f., 195, 199f., 202, 205, 207, 211, 222f., 236, 239
- göttliche Seele: 72, 74
  - rationale Seele: 72, 165, 252, 262
  - Seelenlehre: 85, 178
  - Seelenwagen: 16, 95, 129
  - transzendente Seele: 135
  - Weltseele: 116, 135, 163
- Selene: 16, 99, 140, 150, 159f., 200
- Selene (Planet): 89
- Semele: 163, 173
- Serapion: 114
- Serbien: 235
- Silen: 153
- Silvia: *siehe* Rhea Silvia
- Simonides: 265
- Smyrna: 100
- Sokrates: 101, 107, 109, 111, 266
- Sokrates von Konstantinopel: 229
- Sol: *siehe* Helios, Sonne
- Sol Invictus: 3, 6f., 74, 97, 99f., 158, 209, 228, 244
- Sol Invictus-Fest: 101, 195, 201f., 221, 233, 251, 262
  - Sol Invictus-Verehrung: 232
- Sol Mithras: 7
- Sol-Tempel: 100
- Sonne: 12f., 15, 73, 77, 80f., 85, 89f., 92–96, 98, 100, 105–118, 122–128, 130f., 134–136, 138, 141, 148f., 152, 154, 159–162, 177f., 185f., 191, 194–196, 201, 208f., 223f., 228, 230, 239–243, 245, 249, 266f., *siehe auch* (Sonnen-)Gott, (Sonnen-)Kult, (Sonnen-)Licht, (Solar-)Theologie
- als Ursache des Lichts: 108
  - intelligible Sonne: 120
  - irdische Sonne: 196
  - sichtbare Sonne: 13, 15, 72, 74, 77f., 87, 134f., 140, 145, 155, 159, 161, 195, 197, 245
  - Sonnenfest: 202f., 206, 244
  - Sonnengleichnis: 9, 74, 108f., 111f., 116f., 122, 125, 134, 177, 195, 197
  - Sonnenkalender: 17, 99
  - Sonnenverehrung: 201, 240–242, 244, 250
  - Sonnenwende: 90f., 100, 233, 244
  - Vergöttlichung der Sonne: 111f., 114
  - wahrnehmbare Sonne: 108, 121
- Sozomenos: 229
- Spanhein, Ezechiel: 19
- Stoa: 105, 112, 148, 199
- Stoiker: 148
- Sylla: 114f.
- Synesios von Kyrene: 257, 265
- Syrianos: 139
- Syria Phoenice: 216
- Tarent: 245
- Tartaros: 211
- Tauromenion: 100

- Teos: 100  
Tertullian: 249  
Theben (Thessalien): 100  
Themis: 90  
Themistios: 169, 175f., 257  
Theodora: 240  
Theodosius: 250  
Theologie: 6, 18, 97, 116, 120, 133f., 140, 150, 158, 166–168, 170, 174, 190, 208f., 218, 223, 263  
– Astraltheologie: 112f.  
– chaldäische Theologie: 143  
– christliche Theologie: 5, 217  
– Dionysostheologie: 176, 182  
– Heliotheologie: 8, 11, 79, 133, 212, 223, 226f., 233, 241, 252  
– heliozentrische Theologie: 212, 224, 231  
– Heraklestheologie: 176  
– Herrschertheologie: 215, 226  
– Kosmotheologie: 220  
– Kreuzestheologie: 248  
– neuplatonische Theologie: 10, 72, 133, 166, 172, 182, 193, 202, 207, 209, 253  
– pagane Theologie: 199  
– philosophische Theologie: 5, 182, 196  
– phönizische Theologie: 93, 199  
– platonische Theologie: 116  
– politische Theologie: 227  
– Solartheologie: 6, 105, 116, 127–131, 134, 226, 239f.  
– Sonnentheologie: 112f., 119, 121, 126–129, 185, 223, 229  
– stoische Theologie: 105  
Theurgie: 6, 95, 118, 185, 188, 207  
– chaldäische Theurgie: 118, 129  
Titanen: 86, 162  
Tradition: 83, 164f., 170, 185, 201, 213, 223f., 226, 231, 247, 249f., 261, 267  
– astronomische Tradition: 89  
– biblische Tradition: 241  
– christliche Tradition: 247, 249  
– hellenische Tradition: 240  
– historische Tradition: 157  
– jüdische Tradition: 240  
– neuplatonische Tradition: 75  
– orphische Tradition: 171  
– pagane Tradition: 164, 240, 247  
– philosophische Tradition: 105, 130f.  
– platonische Tradition: 72, 105, 112, 130, 236  
– religiöse Tradition: 105, 243  
– römische Tradition: 98  
Trajan: 263  
Transzendenz: 76, 83, 111, 122, 125, 136, 138, 195  
Trinität: 5, 8, 134  
Tugend: 170, 173, 188, 198, 219  
Tunesien: 228  
Venus: 97, 100, 154f., 157, *siehe auch* Aphrodite  
– Venus Erycina: 97  
Venus (Planet): 93f., 198  
– als Abendstern: 94  
– als Morgenstern: 94  
Vergil: 96, 245  
Vestalinnen: 17, 100  
Vorsehung: 74, 78, 97, 148, 161f., 181, 187, *siehe auch* Athene (Pronoia)  
Wahrheit: 108–110, 112, 122, 165, 173, 194, 199, 201, 234  
Weihnachtsfest: 3, 8, 100, 221, 242, 244, 250  
Weihnachtspredigt: 244, 251, 255  
Welt: 11, 17, 73–75, 77, 81–83, 87–90, 95, 97, 99, 110, 119, 129f., 134f., 139, 145, 148f., 151, 155f., 160–164, 176, 180, 182, 203, 214f., 223f., 236, 240, 249, 264, *siehe auch* Kosmos  
– ätherische Welt: 90  
– geistige Welt: 84, 162  
– geschaffene Welt: 108  
– Götterwelt: 173, 177, 189, 204  
– göttliche Welt: 204  
– griechische Welt: 86, 198, 246  
– intelligible Welt: 107, 113, 120, 125, 129  
– irdische Welt: 127, 135  
– materielle Welt: 87, 90, 119, 135, 142, 148, 160, 162, 184, 192  
– noerische Welt: 8, 83f., 90, 92, 98, 119, 134f., 138–140, 143f., 150f., 155, 164  
– noetische Welt: 8, 76, 82–84, 90, 92, 98, 119, 134–136, 138–141, 153, 195, 197, 224, 266  
– phänomenale Welt: 114  
– physikalische Welt: 74  
– Schöpfung der Welt: 88  
– sensible Welt: 224  
– sichtbare Welt: 8f., 12, 14–16, 80–83, 85–88, 90, 92, 98, 107, 112, 134f., 140f., 149–151, 155, 159f., 163f.  
– sinnliche Welt: 84  
– sinnlich wahrnehmbare Welt: 8, 73, 82, 108, 253, 266

- sublunare Welt: 75, 81, 97, 119, 143, 159–162, 184
- supralunare Welt: 160
- Weltbild: 78, 245, 249, 252

Xenophanes: 85

- Zeus: 9, 13f., 17, 73, 80, 86, 89–92, 97, 99, 127, 140, 144–149, 152f., 155, 158, 162, 164–166, 169, 173, 176–180, 182, 184, 196f., 204–206, 209, 244f., *siehe auch* Jupiter
- Zeus-Helios: 16, 92, 97
- Zeus (Planet): 88
- Zweite Sophistik: 258, 262

## Die Autoren dieses Bandes

*Prof. Dr. Franco Ferrari* ist Ordentlicher Professor für Antike Philosophie an der Universität Pavia. Von 2013 bis 2019 war er Direktor des Editorial Board der Reihe „International Plato Studies“. Im Jahr 2014 war er wissenschaftlicher Direktor des UNESCO-Projektes „La via dell’essere: Elea/Velia“. Seine Forschungsinteressen umfassen Platons Denken und den antiken Platonismus (Mittelplatonismus, Chaldäische Orakel, Plotin). Mit Federico Petrucci hat er eine neue kritische Ausgabe (mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar) des platonischen *Timaios* in der Reihe „Fondazione Lorenzo Valla“ vorbereitet, die im Druck ist.

Schriftenauswahl: Kommentierte Übersetzung folgender Dialoge Platons: *Parmenide* (Mailand 2004); *Teeteto* (Mailand 2011); *Menone* (Mailand 2016); *Introduzione a Platone* (Bologna 2018); (zusammen mit I. Männlein-Robert) „Mittelplatonismus und Neupythagoreismus“ in: Ch. Riedweg / Ch. Horn / D. Wyrwa (Hg.), *Die Philosophie der Antike*, Bd. 5, *Die Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*. Grundriss der Geschichte der Philosophie / Ueberweg (Basel 2018).

*Prof. Dr. Martin Hose* ist Ordentlicher Professor für Klassische Philologie/Gräzistik an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Seine Forschungsschwerpunkte sind das griechische Drama, die antike Historiographie sowie die antike Literaturkritik und -theorie. Er arbeitet gegenwärtig an einem Kommentar zur Poetik des Aristoteles.

Schriftenauswahl: *Studien zum Chor bei Euripides*, 2 Bde. (Stuttgart 1990/91); (Hg., zusammen mit D. Schenker), *A Companion to Greek Literature* (Malden – Oxford 2016); *Konstanten und Wandel in der antiken Historiographie: Explananda und explanantia in ihrer Entwicklung*. Sitzungsberichte Bayer. Akademie der Wissenschaften Jg. 2016, Heft 2 (München 2016); „Nekrophilie? Zur Literaturgeschichtsschreibung nach dem Tod des Autors“, in: J. Grethlein / A. Rengakos (Hg.), *Griechische Literaturgeschichtsschreibung. Traditionen, Probleme und Konzepte* (Berlin 2017) 46–59.

*Prof. Dr. Stefan Rebenich* ist Ordinarius für Alte Geschichte und Rezeptionsgeschichte der Antike an der Universität Bern. Seine Forschungsschwerpunkte sind die Geschichte Spartas, das Christentum im Römischen Reich, die Spätantike, monarchische Herrschaft im Altertum sowie die Rezeptionsgeschichte der Antike und die Wissenschaftsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts.

Schriftenauswahl: *Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen* (Stuttgart 1992); *Theodor Mommsen und Adolf Harnack. Wissenschaft und Politik im Berlin des ausgehenden 19. Jahrhunderts* (Berlin / New York 1997); *Jerome* (London / New York 2002); *Theodor Mommsen. Eine Biographie* (München 2007); (zusammen mit H.-U. Wiemer, Hg.), *Johann Gustav Droysen. Philosophie und Politik – Historie und Philologie* (Frankfurt a.M. 2012); (zusammen mit G. Franke, Hg.), *Theodor Mommsen und Friedrich Althoff. Briefwechsel 1882 – 1903* (München 2012); *C.H. Beck. 1763 – 2013. Der kulturwissenschaftliche Verlag und seine Geschichte* (München 2013); (Hg.), *Monarchische Herrschaft im Altertum* (Berlin / Boston 2017); (zusammen mit H.-U. Wiemer, Hg.), *A Companion to Julian the Apostate* (Leiden 2020); *Die Deutschen und ihre Antike. Eine wechselvolle Beziehung* (Stuttgart 2021).

*Prof. Dr. Dres. h.c. Adolf Martin Ritter* ist emeritierter Ordentlicher Professor für Historische Theologie (Patristik) an der Ruprecht-Karls-Universität in Heidelberg. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der antiken Konzils-, Theologie- und Dogmengeschichte sowie der Geschichte und Theologie der Ostkirchen.

Schriftenauswahl: *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils*. FKDG 15 (Göttingen 1965); *Charisma im Verständnis des Joannes Chrysostomos und seiner Zeit. Ein Beitrag zur Erforschung der griechisch-orientalischen Ekklesiologie in der Frühzeit der Reichskirche*. FKDG 25 (Göttingen 1972); (zusammen mit G. Heil) *Corpus Dionysiacum II. Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia. De Ecclesiastica Hierarchia. De Mystica Theologia. Epistulae*. PTS 36 / 67 (Berlin 1991; <sup>2</sup>2012); *Pseudo-Dionysius Areopagita. Über die Mystische Theologie und Briefe, eingel., übers. u. m. Anm. vers.* BGL 40 (Stuttgart 1994); „Dogma und Lehre in der Alten Kirche“, in: C. Andresen u.a., *Die christlichen Lehrentwicklungen bis zum Ende des Spätmittelalters*. Bearbeitet von A. M. Ritter (Neuausgabe Göttingen 2011) Bd. 1, 99–288; *STUDIA CHRYSOSTOMICA. Aufsätze zu Weg, Werk und Wirkung des Johannes Chrysostomus (ca. 349–407)*. STAC 71 (Tübingen 2012); *Dionys vom Areopag. Beiträge zu Werk und Wirkung eines philosophierenden Christen der Spätantike*. TrC 10 (Tübingen 2018).

PD Dr. Michael Schramm ist Privatdozent für Klassische Philologie an der Georg-August-Universität Göttingen. Seine Forschungsschwerpunkte sind die antike und spätantike Philosophie, die griechische Tragödie, die antike Rhetorik und Poetik, die pagane und christliche Literatur der Kaiserzeit und Spätantike sowie das Verhältnis von paganer Religion und Christentum. Er bereitet gerade Übersetzung und Kommentar zu Julians *Göttermutter-Hymnos* zum Druck vor und gibt zusammen mit Gerlinde Huber-Rebenich, Stefan Rebenich und Adolf Martin Ritter die kommentierte Übersetzung von *Kyrrill von Alexandrien, Gegen Julian*, 2 Bde. (Stuttgart, derzeit im Druck) heraus.

Schriftenauswahl: *Die Prinzipien der Aristotelischen Topik* (München / Leipzig 2004); *Freundschaft im Neuplatonismus. Politisches Denken und Sozialphilosophie von Plotin bis Kaiser Julian* (Berlin / Boston 2013); „Kyrills Argumentationsstrategien in *Contra Iulianum*: Zu Logik und Rhetorik seiner Widerlegung“, in: G. Huber-Rebenich / S. Rebenich (Hg.), *Julian, Contra Galilaeos – Kyrrill, Contra Iulianum: Interreligiöse Konflikte im 4. und 5. Jh.* TU 181 (Berlin / Boston 2019) 131–151; „Politische Theologie und Religionspolitik bei Kaiser Julian“, in: C. Riedweg (Hg.), *Philosophie für die Polis. Akten des 5. Kongresses der Gesellschaft für antike Philosophie 2016*. BZA 380 (Berlin / Boston 2019) 437–458; (Hg.) *Euripides-Rezeption in Kaiserzeit und Spätantike* (Berlin / Boston 2020); „Julian als Mythenrähler: (Neu)platonische Mythentheorie und -praxis in *Contra Heraclium* und den *Caesares*“, in: H.-G. Nesselrath (Hg.), *Von „falschen Hunden“ und wahren Mythen. Kaiser Julian, An die Adresse des Kynikers Herakleios*. SAPERE XXXIX (Tübingen 2021) 277–298.

Prof. Dr. Ilinca Tanaseanu-Döbler ist Professorin für Religionswissenschaft (Schwerpunkt Europäische Religionsgeschichte) an der Georg-August-Universität Göttingen. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Religions- und Philosophiegeschichte der Antike, insbesondere der Kaiserzeit und Spätantike.

Schriftenauswahl: *Konversion zur Philosophie in der Spätantike: Kaiser Julian und Synesios von Kyrene* (Stuttgart 2008); *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition* (Göttingen 2013); „Ein Lob Platons selbst wie auch derjenigen, die von ihm die Philosophie empfangen“, *Bemerkungen zur literarischen Inszenierung philosophischer Sukzession bei Proklos*“, in: M. Witte / A. Renger (Hg.), *Autorisierung, Legitimierung, Wissenstransfer* (Berlin 2017) 393–434; „Patron Goddess of Athens – Patron Goddess of Philosophy? Athena in Proclus and the Neoplatonic Tradition“, in: I. Tanaseanu-Döbler / L. von Alvensleben (Hg.), *COMES Athens II: Athens in Late Antiquity* (Tübingen 2020) 311–378; „Statues as Theological Treatises: Porphyry’s Approach in *Peri agalmatōn* in Context“, in: T. S. Scheer / I. Salvo (Hg.), *Religious Education in Ancient Greece* (Tübingen 2021) 241–282.